د. محمود إسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور التكوين

بسم الله الرحمن الرحيم





سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

الجزء الأول

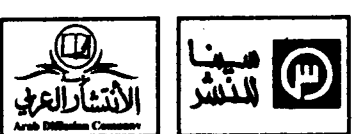
طور التكوين

د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

الجزء الأول

طور التكوين

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي (خمسة أجزاء)

الجزء الأول

طور التكوين

د. محمود اسماعيل

Sociology of Arab Thoughts
in Five Volume
Volume I
The Formation Phase
BY
Dr. Mahmoud ISMAIL





LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@t-net.com.lb
P.o.box:113/5752- Beirut

الطبعة الرابعة ٢٠٠٠

ISBN For The Complete
Collection Of 5 Volumes
1 841170 49 7

Vol. 1 ISBN 1 841170 00 3

Fourth Edition in 2000

المحتويات

مقدمة الطبعة الرابعة

برغم مصادرة أجهزة الأمن للطبعة الثانية من هذا الكتاب ، صدرت الطبعة الثالثة التي راجت رواجا عريضا من جراء تلك المصادرة .

ولا يسعني إلا أن أتقدم بوافر الشكر وعظيم الامتنان لجهود ثلة من المفكرين المستنيرين الذين تصدوا للدفاع عن حرية الرأي على رأسهم الأستاذ محمود أمين العالم الذي خاطب رئيس الجمهورية في اجتماع عقده مع المفكرين والأدباء المصريين في معرض الكتاب عام ١٩٨٩ والذي نبه رئيس الوزراء إلى ضرورة إيجاد حل لقضية المصادرة .

ولم يكن الحل جزافا في وقت خطت فيه مصر «مبارك» خطوات محمودة نحو مزيد من الديموقراطية ، وتمتع «أهل القلم» بمزيد من الحريات لم يحظوا بمثلها في العصور الفارطة .

ولعل هذا المناخ الديموقراطي الجديد كان ضمن عوامل أخرى من الأمور المشجعة على استئناف العمل في المشروع وإنجاز المجلد الأول من الجزء الثالث .

كما كان كذلك من وراء الحرص على إصدار الطبعة الرابعة وسط ظروف عصيبة يمر بها العالم العربي والإسلامي بعد أحداث حرب الخليج التراجيدية . إذ أسفرت هذه الأحداث ضمن ما أسفرت عن خذلان التيارات الدينية المتشنجة بعد أن أسفرت عن طموحاتها بل أطماعها دون مواربة ؛ ففقدت الكثير من تعاطف الجماهير .

وفي المقابل أثبتت حرب الخليج أنه لا مندوحة عن التشبث بالعقلانية والمنهج العلمي في معالجة

قضايانا المصيرية إذا ما رمنا الانفكاك من براثن التخلف والاستبداد .

وفي هذا المجال تبرز القيمة الحقيقية لهذا العمل ؛ حيث أن « قصة » مصادرته و « تحريره » - في حد ذاتها - تقيم الدليل على أنه « لا يصح إلا الصحيح » ، وأن شمس الحقيقة لابد لها من أن تسطع مهما تراكمت السحب والغيوم . « أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيبقى في الأرض » .

والله ولي التوفيق .

د . محمود إسماعيل

١٢ / ٢ / ١٩٩٣

مقدمة الطبعة الثالثة

بسم الله أقدم هذه الطبعة من الكتاب التي قدر لها أن تتم خارج الوطن . . . شأنها في ذلك شأن الطبعة الأولى التي صدرت في المغرب عام ١٩٨٠م . أما الطبعة الثانية التي صدرت في مصر خلال العام الماضي فقد صودرت بقرار من لدن الأزهر الذي أخطر الجهات الأمنية المختصة بمنع تداولها دون إبداء للأسباب . . ! !

ولم يكن ثم من سبيل إلا إحالة الأمر إلى القضاء بعد أن تقاعس المصادرون عن الرد على المؤلف الذي أعلن تحديه على صفحات الجرائد لأعلى هيئة علمية بالأزهر إذا كان الكتاب يتضمن أدنى مساس بالإسلام وتراثه تصريحا أو تلميحا . .

ولا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر للمؤرخين والمفكرين والباحثين كافة ؛ عربا ومستشرقين الذين تلقوا العمل بقبول حسن . يستوي في ذلك المادحون والناقدون . وحسبي أن الكتاب أثار ما أثار من أمهات القضايا المتعلقة بالتراث ؛ رؤية ومنهجاً ومضموناً . والحياء يحول دون إثبات ولو قليل من كثير مما قيل بصدد العمل مديحا وتقريظا . . كما أن الحصاد النهائي لهذا الذي قيل يزيد الباحث إيمانا بصحة منهجه وصدق رؤيته . . وإذا جاز للباحث أن يفخر ؛ فليس بقيمة ما أنجز بل بما أنجزه الباحثون والدارسون خلال السنين الأخيرة من أطروحات ورسائل جامعية تحت إشرافه وبإشراف غيره ؛ تنتهج المنهج ذاته وتسترشد بالرؤية عينها .

ولا يسعني أيضا إلا أن أشكر جمهرة من المتخصصين والمفكرين التقدميين الذين شجبوا موقف المصادرة دفاعا عن حرية الفكر وحق التعبير . . واستنكروا إهدار أوليات الديموقراطية في ظل نظام

يتشدق بها صباح مساء . . !!

ولكم يؤسفني أن يحظى الكتاب بالثناء خارج الوطن وتحل عليه وعلى مؤلفه لعنة أقدم مؤسسة تعليمية داخل الوطن . . والعزاء في أنه «لا يكرم نبي بين أهله» . . !! والعزاء أيضا في الاقبال بدأب للعمل على إنجاز المشروع الذي أعلنا عن أبعاده في مقدمة الطبعة الأولى . .

وأخيرا - لا يسع الباحث إلا الإشادة بجرأة وإقدام وحسن تقدير الناشر الذي تصدى لإصدار هذه الطبعة وسط تلك الظروف .

والله أسأل العون لإحقاق الحق وإزهاق الباطل ؛ إنه نعم المولى ونعم النصير .

د . محمود إسماعيل

٣٠/ ١٢/ ١٩٨٨

مقدمة الطبعة الأولى

القول بسوسيولوجيا الفكر ليس بدعة ، كما وليس قاصرا على المادية التاريخية ، وإن كانت الرؤية المادية للمعرفة أكثر الرؤى الاجتماعية علمية وقدرة على استيعاب الفكر الإنساني وتنظيره ، وقدر لها أن تكون كذلك بفضل (تاريخانيتها) ، و(جدليتها) ، و(شمولها) وطواعيتها للبحث التاريخي .

ولقد أثبت البحث الحديث قصور كافة الرؤى السوسيولوجية الأخرى في ميدان المعرفة ؛ تلك الرؤى التي تذرعت - شكلا - بالمنهج الاجتماعي في دراسة الفكر لا لإثرائه بالتفسير والتنظير ؛ وإنما لمحاولة دحض المادية التاريخية وإيجاد صيغ بديلة تنفي قوانينها .

فقد اضطلع علماء الاجتماع في ألمانيا وفرنسا وأمريكا في هذا القرن بمهمة تنظير المعرفة فيما يعرف بعلم الاجتماع المعرفي Sociology of Knowledge انطلاقا من كون الأفكار وليدة ظروف اجتماعية ، ونحوا بصدد تحديد موضوعات العلم الجديد ووضع أصوله ومناهجه مناحي شتى ؛ وإن كانت تضرب كلها - من حيث الغاية - في اتجاه واحد يستهدف إيجاد علم للمعرفة يتبنى الأيدلوجية الرأسمالية في مواجهة المادية التاريخية . وبالمثل ونظرا لمنجزات العلم الهائلة في هذا القرن ، واحتدام الصراع الايديولوجي بين المعسكرين أنجز مفكرو (الماركسيولوجي) دراسات خصبة حول مادية المعرفة وسوسيولوجيتها بما يكشف عن إفلاس الرؤى المثالية المستترة وراء أغلفة (العلمية) الزائفة والموضوعية اللاموضوعية ، وبما يفضح أيضا (لعبة) منطلقاتها الاجتماعية الخاطئة لحجب قوانين العلم الاجتماعي وشجبه .

وقبل أن نستطرد في دراسة هذا الموضوع ننوه بأن الفكر العربي أسهم بنصيب في وضع أصول علم الاجتماع المعرفي ، أو بالأحرى في الوصول إلى قواعد منهجية لسوسيولوجيا الفكر . فإذا كان الدارسون الغربيون[1] يرون في فرنسيس بيكون رائدا في هذا الصدد حين نبه إلى «ضرورة مناقشة الاشكال العديدة التي تحكم أفكار الناس انطلاقا من أساسها الاجتماعي» - فإنه بشهادة بعض الدارسين الغربيين أيضا - نقل أفكاره تلك عن العلامة العربي ابن خلدون ؛ الذي تزخر مقدمته بنصوص واضحة في هذا الصدد ، نقتبس منها ما يلي : « . . إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[2] «وللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار[3] ، « . . . لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني . . . لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق .»[4]

معنى ذلك أن الكثيرين من المفكرين طرقوا ميدان علم الاجتماع المعرفي قبل علماء الاجتماع المحدثين ، فمنهم من تناول بعض جوانب الفكر ؛ على أساس نهج يربطه بالواقع ، ومنهم من طرق ميدان التنظير لسوسيولوجية الفكر كما فعل فيورباخ الذي قال بالمفهوم المادي للحقائق . لكن إلى كارل ماركس يعزى الفضل النهائي في التنظير الكامل لمادية الفكر على أساس تاريخاني ديناميكي شمولي .

وكل المحاولات «المثالية» التي اضطلع بها علماء الاجتماع المحدثون لدحض المادية التاريخية والإتيان بصيغ بديلة لنفي قوانينها باءت بالفشل . ويمكن تفسير هذا الفشل بأزمة الرأسمالية الغربية إذا ما سلمنا بصحة القاعدة القائلة «بأن كل اتجاه نظري في المعرفة له مغزى»[5] . لقد أنجز الفكر البورجوازي في مرحلة الصراع مع الإقطاع نهضة فكرية أنجبت «هيوماني» عصر النهضة ، والشك الديكارتي والتجريبية الإنجليزية والمادية الفرنسية -ديدرو ومدرسته- والمثالية الألمانية . وكان حصاد إنجازها انتصارا للعلم والعقل والإنسان في مواجهة الخرافة والغيب والاستغلال . لكنها حين نجحت في معركتها مع الإقطاع عجزت عن مواجهة المشكلات التي طرحتها نجاحاتها . فبفضل وضعها الطبقي الجديد - كرأسمالية - إنقطع فكرها السابق عن الواقع المستحدث ، في الوقت نفسه الذي أدت تناقضاتها مع الواقع إلى ظهور قوى جديدة أمسكت بخيوط الفكر التقدمي وطورته ليعانق إديولوجياتها في الصراع مع الرأسمالية ، ولم يكن ثم مفر من تنكر الرأسمالية للعلم المتطور ووضع

---

(١) راجع James Curtis, John Patras : **The Sociology of Knowledge**. New York, 1972, P.3.

(٢) المقدمة . طبعة المكتبة التجارية . القاهرة . ص ١٢٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ٤ .

(٤) المصدر نفسه ص ٩ .

(٥) جارودي : **النظرية المادية في المعرفة** . ترجمة ابراهيم قريط . دمشق . ص ٢٩٧ .

العراقيل أمامه ليظل محبوسا ، وتضليل مسيرته بعزله عن مكامن قوته الممثلة في «المادية الجدلية» ، وطرح بدائل لمحاولة عرقلة حركة التاريخ حتى لا تمسك بخناقها ؛ فخرجت صيحات زائفة تبنتها الرأسمالية «الجزعة» لتصبح إيديولوجية لها في مواجهة الإيديولوجية الجديدة ، وهذا يفسر ترويجها للتشوية الأسطورية والحدسية البرجسونية اللاعقلانية والفرويدية «الملغزة» والبراجماتية التبريرية والوجودية الكاثوليكية والبنيوية الوظيفية ، وأخيرا «الظاهراتية» . وكلها صيغ هزيلة مضللة تستهدف تبرير وجود النظام الرأسمالى . فإذا كانت مهمة الفكر مساعدة الأحياء على حل المشكلات التي تطرحها الحياة ومساعدة الإنسان كي يصنع تاريخه بوعي تاريخه ، فإن الفكر الرأسمالى في صيغه العديدة والمتنوعة يستهدف وقف هذا الفكر ، ووضع العراقيل في وجهه ؛ بمهاجمة موضوع العلم - تحت شعار الموضوعية - والعودة إلى مفهوم ميكانيكي للتاريخ لوقف حركة التاريخ(١) .

ولا أقل من أن نعرض لبعض هذه الاتجاهات لتبيان نظرتها الخاطئة لسوسيولوجية الفكر ؛ رغم ما تزعمه من تبنى الوجهة الاجتماعية في تناول المعرفة . ولعل من أهم هذه الاتجاهات التي تروج لها الإمبريالية العالمية الاتجاه الدوركايمي الذي يمثله مدرسة من أعلامها ليفي بريل وشارلز بلونديل وموريس هاليفاكس ومارسيل موس . يدعى هؤلاء ارتكان نظريتهم في المعرفة على أساس سوسيولوجي ، حيث أجمعوا على أن «المعرفة بأشكالها المختلفة لا تنشأ منعزلة عن الوجود الاجتماعي للإنسان ، وأن الفرد مظهر للوعي الجمعي الذي يترجم شكله عن شكل المجتمع نفسه»(٢) .

ويتضح من هذه المقولة أن المدرسة الدوركايمية لم تستطع أن تتجاهل حقيقة ارتباط الفكر بالواقع - كما أقرتها المادية التاريخية - لكنها عمدت إلى التمويه في محاولة إخفاء مقولة ارتباط الفكر بالطبقة ، فاخترعت ما اصطلحت عليه «بالوعي الجمعي» وهو اصطلاح يرفضه العلم أصلا لأنه مبهم . ولأن «مقولة الصدق في هذا التصور نسبية ومشروطة في آن واحد مما ينبو بها عن العلمية»(٣) وحين حاول بعض منظري هذه المدرسة الخروج من هذا المأزق دعموا مذهبهم الوضعي Positivism بمقولات عن الاتجاه العضوي Organism بحيث قالوا بامكانية دراسة الظاهرة الفكرية في إطار الظواهر الأخرى التي هي من طبيعتها نفسها . ومحاولة التوفيق تلك بين اتجاهين متناقضين أصلا فضلا عن عدم قبولها منطقيا ، لا تزال قاصرة عن دراسة الظواهر الفكرية في إطارها التاريخي كما هو الحال بالنسبة للمادية التاريخية . إن انتقائية الاتجاه الدوركايمي فضلا عن عدم

(١) جارودي : النظرية المادية في المعرفة ، ص ٤٣٦ .

(٢) Peter Hamilton : **Knowledge and social structure**. London 1972. P.105.

(٣) أحمد النكلاوي : المجلة الاجتماعية القومية - المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، سنة ١٩٧٧ ، بحث بعنوان الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع المعرفي .

شموليته يجعله بشهادة عالم اجتماع معاصر[(١)] عاجزا عن إقامة نظرية في سوسيولوجيا المعرفة .

وتبنت «الدعاية الأكاديمية» الأمريكية أيضا أفكار كارل مانهايم وميرلوبونتي في «الظاهراتيه» Phenomenologism وتعني دراسة ظاهرات المعرفة بمعزل عن التراكمات «الإبستيمولوجية» السابقة كما ذهب مانهايم . إن مانهايم يدعى انطلاقه من أساس اجتماعي تاريخاني ، لكنه يهدر قيمة المنطلق الاجتماعي بمثاليته التي تحاول الكشف على الأساس السوسيولوجي من خلال معطياته الظاهرية ممثلة في الفكر وحده . ويتمادى إلى أبعد من ذلك فيزعم أن منهجه يمكن من «اكتشافات» يمكن استخدامها كمحكات وضوابط لكشف العلاقة بين الواقع والفكر[(٢)] ؛ إذ لكون الفكر هو الأساس فلكل قضية فكرية خلفياتها التاريخية الاجتماعية الخاصة حتى لو بدت على قدر من العمومية والشمول[(٣)] فأهدر بذلك تاريخية المعرفة وتطور الفكر . إن مقولته بأن «المعارف العلمية السابقة معارف غير علمية» تعبير عن منطلق منهجي خاطىء مستتر وراء وهم « الواقعية الاجتماعية» التي طالما تشدق بها منظرو الإيديولوجية الرأسمالية بصيغها المتعددة المتنوعة ؛ فحيث يتم تجاهل الخبرة البشرية في منظومته يفتح المجال «لابتداع» أنماط من واقع «غير واقعي» لا ترتبط بأدنى صلة مع الواقع التاريخي والفكري العياني . وتصبح هذه الأنماط «المخْلوقة» والمخنوقة خلوا من أدنى «جدلية» داخلية تفسر الماضي وتقنن الحاضر وتقترح أبعادا للمستقبل . والحصاد النهائي لفكر مانهايم ينبو عن كونه صاحب نظرية في علم الاجتماع المعرفي .

وفي الدائرة المغلقة نفسها تدور آراء «ميرلوبونتي» عن «ظاهرات الإدراك» فبينما تصدى مانهايم لمحاولة دحض «تاريخية» المعرفة ، انبرى بونتي للنيل من «علميتها» متذرعا كذلك «بالواقعية» ومتشدقا «بالعلم الموضوعي» . إن محاولته تقليد سخيف «للمثالية الأكاديمية» التي استخدمتها الرأسمالية لتأطير المعرفة داخل أسوار المؤسسات التعليمية . إن مقولته «لا أستطيع أن أفكر بنفسي بصفتي جزءا من العالم فكل ما أعرفه عن العالم - حتى بالعلم أعرفه انطلاقا من نظرة خاصة بي أو بخبرة للعالم لا تغنى رموز العلم دونها شيئا» تنطوي على وجودية «نرجسية» تضخم الذات وتتجاهل منجزات البشرية .

ما يسمى بعلم «الظاهرات» بدعة تزعم العودة إلى التجربة «دون أي اعتبار لنشوئها وللشروح السببية التي يمكن أن يقدمها العالم أو المفكر أو دارس الاجتماع»[(٤)] إنها في النهاية «لا أدرية» تعويذية لا تختلف كثيرا عن ألغاز «النرفانا» ووهم الصوفية و «غنوص» الأفلاطونية المحدثة ؛ ولكن في

---

(١) Hamilton OP. Cit. P.104

(٢) Curtis. Petres : OP. Cit. P.P.109,110.

(٣) Ibid. P.111.

(٤) عن مزيد من التفصيلات في تعرية (الظاهراتية) راجع جارودي : المرجع السابق ص ٤٠٦ وما بعدها .

خلاف إمبريالى مبهر .

وبديهي أن تسهم الإمبريالية الأمريكية بنصيب في إثارة الغبار حول المادية التاريخية للنيل من قانونها الأساسي في الصراع الطبقي . فابتكرت صيغة «البنيوية الوظيفية» القائلة بالاتساع بين القوى الاجتماعية وتناغمها لتلعب دورا وظيفيا يؤدي بدوره إلى التكامل الاجتماعي ، فلا وجود إذن للطبقات إلا بقدر أداء دور إيجابي تستلزمه طبيعية التعايش على أساس وهم خاطىء تصوره «ميرتون» - من أقطاب البنيوية - مؤداه أن ظهور البنيات الاجتماعية إنما هو استجابة للحاجات .

وتتلخص سوسيولوجية المعرفة لدى مفكري البنيوية في تجاهل «المعارف النظرية» كلية والاعتماد على «العلم الإمبريقي» ونتائجه التي توظف في ربط المنجزات المتعلقة بالواقع الراهن لتحقيق الثبات والسكون والسلام الاجتماعي[١] . من أجل ذلك ابتكر روبرت ميرتون ما أطلق عليه «نظرية المدى المتوسط» كمنهج في المعرفة «بعيد عن التجريد وقريب من العلم الامبريقي لتوضيح المفهومات وإعادة صياغة نظرية في سوسيولوجية المعرفة ؛ فبدون المعرفة النظرية تظل محاولات التنظير افتراضية[٢] ، ولعل إفلاسها في هذا الصدد كان من أسباب محاولات الترميم في بنيتها ، باعتراف أعلامها بأهمية الصراع في التغيير السوسيولوجي ، وهو ما عول عليه بارسون وسيميل وسمبسون ، بل لم يستطع رايت ميلز إلا أن يعترف أخيرا بفشلها ليقرر بعد جهد «إن الذين يتجاهلون المادية التاريخية يحصرون عملهم فيما لا يتعدى نطاقه موضع أقدامهم» .

وسوسيولجية الفكر كما تقدمها المادية التاريخية تنطلق من مقولة «المادة سابقة للفكرة» ، والمعرفة الناجمة عن ذلك تصبح معرفة يقينية لأنها «تسليم بالقوانين الموضوعية للطبيعة وترجمة هذه القوانين في رأس الإنسان ترجمة صحيحة[٣] ، فالنظرية المادية في المعرفة تبدأ لا بالمعرفة في ذاتها بل بالواقع المادي التي هي انعكاس له ، وهذا لا يعني وجود علاقة ميكانيكية بين الواقع والفكر كما ذهب فيورباخ ، بل هي علاقة جدل «ديالكتيك» دائم تتبادل فيه الأبنية الفوقية والتحتية للمجتمع التأثر والتأثير المستمر ، وفي ذلك تجاوز للذاتية في تحديد المعارف المستقاة «فليس وعي البشر هو الذي يحدد كينونتهم وإنما كينونتهم الاجتماعية هي التي تحدد على العكس وعيهم»[٤] . وفي الوقت نفسه تجاوز لجدل هيجل المثالى الذي يدور بين الفكرة ونقيضها ، حيث تولد فكرة جديدة تختلف عن النقيضين[٥] ، فالجدل الماركسي لا يجيب عن طبيعة الفكر بل يجيب عن طبيعة الأشياء[٦] .

---

(١) Merton, R: **Social theory and social Structure**. N.Y.1968, p.515.

(٢) أحمد النكلاوي : المرجع السابق ص ٢٠ .

(٣) لينين : **المادية والتجريبية الانتقادية** ص ١٢٦ .

(٤) من رسالة إيلي أنينكوف تلقاها عن ماركس في ٢٦ كانون الأول سنة ١٨٤٦ .

(٥) كولينجوود : **فكرة التاريخ** - ترجمة محمد بكير خليل - القاهرة عام ١٩٦١ ص ٢٢٤ .

(٦) وولش : **مدخل لفلسفة التاريخ** - ترجمة أحمد حمدي محمود - القاهرة ١٩٦٢ ص ٢١٤ .

ولما كانت «طبيعة الأشياء» تتحدد وفقا لنمط الإنتاج ؛ «فإن نمط إنتاج الحياة المادية يشرط صيرورة الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام»[١] . وفي المعنى نفسه ذكر غودلييه[٢] . «أن بنية المجتمع الاقتصادية هي الأساس الواقعي الذي تشاد عليه فيما بعد البنيات الحقوقية والسياسية والفكرية» .

إن نمط الإنتاج السائد نتيجة طبيعية للصراع الطبقي ، والطبقة المسيطرة التي تسيطر على وسائل الإنتاج المادي تسيطر كذلك على وسائل الإنتاج العقلي والفكري ؛ ومن ثم تصبح «الإديولوجية» انعكاسا لمصلحة الطبقة . وعلى ذلك فإن الوقوف على الأوضاع الطبقية يستلزم معرفة الأساس الاقتصادي ، وبمعرفته يمكن بسهولة إدراك حقيقة الفكر[٣] .

ولما كان الصراع الطبقي عملية «دينامكية» مستمرة ، فللفكر كذلك طبيعته الدينامية ، ولايتم فهمه بمعزل عن الظروف التي أفرزته ، ومن هنا تكتسب النظرية المادية في المعرفة طابعا اجتماعيا تاريخيا[٤] . وعن دينامية الفكر المرتبطة بدينامية الواقع يقول جارودي [٥] :

«كل سكون وكل توازن ليس سوى سكون أو توازن نسبي ، وليس له معنى إلا بالنسبة لهذا الشكل المحدد من الحركة أو ذاك . . . فكل جزء في الواقع يتحرك بفعل التناقض الموجود في ذاته ، فهو جزء من كل ، وجزء منته من كل لامتناه» .

وإذ تشمل الحركة المتولدة عن عملية الصراع الدائم كل جزئيات الواقع ، تختص المادية التاريخية بطابع الشمول في نظرتها للمعرفة ، لأن التطور البشري تطور واحد في جوانبه كافة ، والوحدة تقوم على خيط متماسك هو العامل الاقتصادي ، والعوامل الأخرى لا تعدو أن تكون تعبيرا عن حقائق اقتصادية جوهرية[٦] ، ولا يتناقض ذلك مع التخصص في دراسة العلوم المختلفة طالما كل علم يدرس شكلا خاصا من حركة المادة ، لأن أشكال هذه الحركة متصلة فيما بينها ، وكما أن شكلا من الحركة ينمو انطلاقا من شكل آخر ، كذلك فإن انعكاسات هذه الاشكال (العلوم المختلفة) توجب بالضرورة أن تنجم الواحدة عن الأخرى وبالصورة نفسها [٧] .

قصارى القول إن المادية التاريخية تتضمن كل خصائص النظرية السوسيولجية الكاملة للفكر بشموليتها وجدليتها وتاريخيتها وماديتها .

---

(١) رسالة ماركس السابقة

(٢) انظر : **حول نمط الانتاج الأسيوي** - ترجمة جورج طرابيشي - بيروت ١٩٧١ ، ص ٢٨١ .

(٣) **Curtis, petras**: OP.Cit;P.P8.10.

(٤) **Merton**: OP. Cit.P.516.

(٥) المرجع السابق ، ص ٧٤ ,

(٦) كولنجورود : المرجع السابق ص ٢٢٥ .

(٧) انجلز : **ديالكتيك الطبيعة** ص ١٩ ، عن جارودي : ص ٤٥٦ .

ولا غنى لدارس الفكر والتاريخ عن الأخذ بها «كأداة بحث» أثبتت فاعليتها في ميادين المعرفة باعتراف دارسي فلسفة التاريخ [١] . والنتائج المبهرة التي حققتها في هذا الصدد تضيف إلى تفوقها النظري خاصية جديدة هي نجاحها في حقل البحث التطبيقي [٢] ، ومهما حاول النقد الفلسفي النيل منها فإن القرار الأخير - كما ذهب وولش [٣]- يعتمد على المؤرخين الذين يحاولون اتباعها «فلن يأمل غير المؤرخين للإجابة عن التساؤلات التي تثيرها المادية التاريخية» .

ولنحاول الكشف عن موقف المدرستين المثالية والمادية من الفكر الإسلامي ، وإلى أي مدى تأثر الدارسون العرب في دراسة تراثهم بهذين الاتجاهين .

من الثابت أن الاتجاه المثالى كان أسبق زمنيا في تناول تراث الإسلام ، فقد أنجزت مدارس الاستشراق الغربية إنجازات ضخمة في مجال الكشف عن هذا التراث وتحقيقه ونشره وترجمته إلى اللغات الأوروبية ، وأقيمت في الجامعات الأوروبية معاهد خاصة للدراسات الإسلامية [٤] ، وخصصت مجلات دورية [٥] عقدت مؤتمرات علمية لمناقشة مشكلات هذا التراث ، وأنجزت دائرة المعارف الإسلامية كموسوعة تتضمن معلومات أولية في جوانب التراث كافة وترشد إلى موارده ومظانه ، كما عملت فهارس منظمة لما ينشر في الدوريات من أبحاث ودراسات [٦] ، هذا فضلا عن المؤلفات العديدة التي تعرض لكل جوانب التراث الإسلامي .

ولا يمكن إنكار أهمية هذه الجهود الضخمة ، لكن يجب التنبيه إلى أنها في غالب الأحيان لم تكن لتحقيق غاية تعلمية قحة بقدر ما استهدفت أغراضا سياسية في المحل الأول . ولا عبرة البتة لما ذهب إليه بعض المبهورين [٧] بالاستشراق من أنه «اتجه اتجاها علميا صرفا ، بفضل تحرر العقول في أوروبا وتيقظ أمم الشرق» .

فقد ارتبط الاستشراق بحركة الاستعمار الأوروبي ، أي بالمرحلة التي ألمحنا إليها بتنكر البورجوازية لأفكارها وتحولها إلى رأسمالية مستغلة ، وخاصة بالنسبة لمستعمراتها في آسيا وأفريقية

(١) كولنجورد : ص ٢٢٩ .
(٢) وولش : ص ٢١٨ .
(٣) المصدر نفسه ص ٢٢٠ .
(٤) عن هذه المعاهد ، راجع : عبدالمنعم ماجد : **مقدمة لدراسة التاريخ الإسلامي** ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٤٤ .
(٥) عن هذه المجلات ، راجع get: **Introduction a L'hisitoire de L'orient musulmane** Paris,1942-46,P.46-66.
(٦) لعل من أهمها ما قام به Pearson في مصنفه Index Islamicus.
(٧) انظر : ماجد : المرجع السابق ص ٤٧ .

وأمريكا اللاتينية . وجهود مفكريها في التنقيب عن تراث هذه المستعمرات جرت لتزويد الحركة الاستعمارية بالمعلومات ، والأخطر من ذلك أن الدراسات التي أنجزت بناء على هذه المعلومات لم تكن موضوعية في الغالب ، بل وجهت «لتعمية» الشعوب المستعمرة عن وعي تاريخها ليسلس قيادها . والحديث في هذا الصدد يطول ، وحسبنا أن ننوه ببعض الملاحظات العامة . ومنها بث روح العنصرية والإقليمية والتجزئة وإذكاؤها في معارف العالم الإسلامي . فعلى سبيل المثال نجد المستشرق دوزي[١] في أبحاثه يعمق الخلاف بين مسلمي الغرب ومسلمي الشرق ، ويصطنع تصور الصراع بين العرب والبربر كمنظومة تحتوي تاريخ الغرب الإسلامي . وكلود كاهن[٢] يمضي في السبيل نفسه فيفصل ثقافة الغرب عن الشرق ويعتبرها وحدة قائمة بذاتها . أما جوتييه[٣] فيعالج تراث الغرب على أساس صراع بين قبائل البربر نفسها ، ويرى أن عطاء البربر عموما على الصعيد الثقافي كان عطاء خاويا . ويرجع دي سلان الجانب الإيجابي في هذه الثقافة إلى أصول يونانية ، بينما يردها مارسي إلى التأثيرات المسيحية[٤] . . الخ .

والشيء نفسه نجده في دراسات مستشرق مثل «فان فلوتن»[٥] حيث يعمق أبعاد صراع بين العرب والموالي في الشرق ، ويرد - مع كثيرين غيره - الجوانب المشرقة في تراث الإسلام إلى أصول غير عربية وغير إسلامية . بل من الدارسين الغربيين[٦] من رفض الاعتراف بفكر عربي أصلا ، ومنهم من قصره[٧] على مجرد التقليد والمحاكاة . . . الخ .

ومن هذه الملاحظات أيضا ، إصطناع منهج عقيم خاطىء يربط معالم تاريخ العالم الإسلامي بتقسيمات التاريخ الأوروبي ، برغم اختلاف مسار التطور ، في محاولة لفصل حاضر العالم الإسلامي عن ماضيه ، فيجعلون قيام الخلافة العثمانية مثلا نهاية للتاريخ الإسلامي ، لربطه بعجلة التاريخ الأوروبي الوسيط الذي ينتهي - في زعمهم - باستيلاء العثمانيين على القسطنطينية . هذا التقسيم لا يستند في الحالتين على معيار منطقي ، ولو جاز بالنسبة للتاريخ الأوروبي فلا محل لقبوله بخصوص العالم الإسلامي ، لأن قيام الخلافة العثمانية حدث لا يشكل في حد ذاته انعطافة في التطور الاقتصادي والاجتماعي للعالم العربي .

ناهيك بعقم منهجهم المصطنع في الفصل بين التاريخ السياسي والتاريخ الحضاري ، كما لو

---

(١) **Spanish Islam**, London,1913, P.130 seq.

(٢) **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** . بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٠١ .

(٣) **Les siecles obscurs du Maghreb** . P.264. seq.

(٤) راجع : محمود إسماعيل : **مغربيات** . فاس ١٩٧٧ . ص ٤١ وما بعدها .

(٥) راجع ، كتابه **السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات** .

(٦) مثل اوليري دي لاسي في كتابه **Arabic thought and its Place in history.**

(٧) من هؤلاء : جولد تسيهر وجريجوار ، ودي بور ، ومرجوليوث ، وبيكر ورينان . . . الخ .

كان للتاريخ السياسي «دينامية»[1] خاصة في تطوره معزولة عن تطور الحضارة . والمقصود بذلك بداهة تضليل الوعي التاريخي لدى الشعوب الإسلامية ، وترسيخ ولاءاتها لنظمها السياسية المتعاونة مع الاستعمار الغربي .

والملاحظة الأخيرة في هذا الصدد ، عزوف مدرسة الاستشراق - برغم توافر الدراسات وإمكانيات البحث - عن تقديم نظرية تفسر وتنتظم مكونات التراث الإسلامي في وحدة شاملة . وهو عزوف مقصود برره بعضهم[2] بأن «التعميمات تشوه وتزور ما في المعلومات الواقعية من دقة وتعقيد» وحين حاولوا وضع تصورات في هذا الصدد أقاموها على أساس إديولوجي لاهوتي .

يقول المؤرخ الانجليزي جب «إن القاعدة العامة هي أن يكون أساس الكيان السياسي إديولوجياً دينياً . . . ويترتب على هذه التعاليم أن ينشأ طراز جديد من الهيأة الاجتماعية ، وهذا الطراز الاجتماعي الجديد إنما هو في قاعدته تعديل وتحوير لما كان موجودا من كيانات اجتماعية حسب تلك المبادىء والتعاليم الإديولوجية الجديدة[3] . . . » ولسنا في حاجة إلى القول بأن هذا التصور إفراز طبيعي للمدرسة الاستعمارية التي تنطوي مخططاتها على استغلال نزعة التدين لدى الشعوب العربية في إعاقة مسيرتها نحو التقدم ، وربط هذه المسيرة بالتطبيق الخاطىء للإسلام على أيدي حكام طغاة ادعوا أنهم «ظل الله على الأرض» . وليس أدل على عقم هذه الرؤية من أن صاحبها لم يستطع تطبيقها على الواقع التاريخي الإسلامي برمته ، حيث تحفل دراساته بتفسيرات متنوعة مختلفة ، دينية وشعوبية وإقليمية وإدارية دون ترجيح أي منها[4] .

قصارى القول إن الرؤية العامة لمفكري الغرب إزاء التراث الإسلامي رؤية مثالية توصيفية أكثر منها تفسيرية ، إنها رؤية «ظاهراتية» - إذا جاز لنا الاقتباس - لم تقدم بناء مركبا للفكر أو تنظيرا عاما شاملا ، بل مجرد عرض ظواهره بتحليل نصوص السلف تحليلا مخلا موجها ، متذرعة في ذلك بعلمية «شكلانية» «تقنية» وموضوعية « لا موضوعية» . وهذا يفسر التباين الغريب في تأويل الموضوع الواحد وتفسيره من هذا الفكر عند الدارس الواحد ، ناهيك بالخلاف بين الدارسين بصدد موضوع من الموضوعات .

وعلى المنوال نفسه نسج غالبية الدارسين العرب الذين ينتمون اجتماعيا إلى الطبقة الإقطاعية أو

---

(١) ولقد قال فلهوزن بذلك صراحة في مقدمة كتابه عن تاريخ الدولة العربية .

(٢) راجع : جب : **دراسات في حضارة الاسلام** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ز من المقدمة .

(٣) **المصدر نفسه** ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٤) راجع فهرست كتابه سالف الذكر ، فهو يغني عن الخوض في محتوياته التي هي عبارة عن موضوعات مختلفة عالجها وفق رؤي مختلفة مثل : الأساس النسمي في مبنى الفكر الديني في الإسلام ، تفسير للتاريخ الإسلامي (وفيه يأخذ ببعض قواعد التفسير الاجتماعي) ، الاهمية الاجتماعية للشعوبية (حيث يرجعها إلى دور مبالغ فيه لطائفة الكتاب) . . الخ . الفهرس ص ٤٥٧ ومابعدها .

البرجوازية الناشئة في أحضانها والملتحمة مصالحها مع مصالح الرأسمالية الاستعمارية . ويمكن تقسيم نوعية نظرتهم إلى الفكر الإسلامي إلى شقين ، مقلدين ، وخارجين عن التقليد ، أي ممن أطلق عليهم مجددون . وهؤلاء وأولئك عجزوا عن تقديم رؤى متكاملة تتضمن كل مناح الفكر في شمول واتساق . أو بمعنى آخر لم يقدموا تنظيرا للمعرفة سوسيولوجياً كان أو غير سوسيولوجي . فالشريحة الأولى المرتبطة بالإقطاعية التي كان في مكنتها أن تنال حظا من التعليم ، نظرت إلى التراث الإسلامي نظرة ستاتيكية مقلدة ، تتشبث بأقوال السلف كحقائق مسلمة . ولما كان الاتجاه السلفي في غالبيته يعبر عن السيطرة المستمرة للإقطاع منذ منتصف القرن الخامس الهجرى بغيباته وتبريراته وصلفه ، فقد جرى إحياؤه بكل مثالبه ؛ بل واكتسب ضربا من القداسة على يد مفكري الإقطاع المحدثين حيث غلفوه بغلاف «وردي» وطرحوه في مواجهة «البدع» الوافدة من الغرب ، كما نظر أسلافهم إلى فكر البرجوازية الإسلامية المجهضة بما تضمنه من أبعاد عقلانية ومادية وثورية . بل اعتبروه عصرا ذهبيا للفكر الإنساني بعامة لم يحدث قبلا ولن يحدث بعد ، وأن ثقافة الغرب مدينة إليه بأصولها . تشهد على ذلك المؤلفات الكثيرة التي تتحدث عن فضل العرب على الغرب[١] . وعبقريات الإسلام ، وما تتسم به هذه وتلك من طابع بطولي «وبكائي» في نفس الوقت . وغني عن القول أنه لا وجود «لمنهجية» ما في مثل هذه الاعمال ، حيث يتلمس أصحابها نماذج انتقائية من هنا وهناك ، وعرضها في أسلوب انشائي خطابي أو بكائي ، بهدف إبراز شموخ التراث الإسلامي والنشيج على أطلاله ، والدعوة لإحيائه في مواجهة التيارات الأجنبية .

وتتجلى «لا علمية» أصحاب هذا الاتجاه في تشدق البعض - على سبيل المثال - بأن علم أصول الفقه فلسفة إسلامية خالصة أرسخ من فلسفة اليونان ، والفلسفات الغربية الحديثة [٢] ، وأن العرب «أبدعوا في السياسة نظريات في الديموقراطية والعقد الاجتماعي قبل روسو وفولتير»[٣] ، بل إن نظرياتهم في الاقتصاد أثبت العلم الحديث (هكذا) تفوقها على النظريات الإشتراكية والرأسمالية ، والغريب أن البعض - بحكم الوضع الطبقي - أول الفكر الاقتصادي الإسلامي تأويلا اشتراكيا في ظروف قدر لبعض المجتمعات العربية فيها أن تشهد نوعا من التجارب الاشتراكية [٤] . وحين انتكست لم يتورع عن محاولة إثبات التقارب بين الاقتصاد الإسلامي والرأسمالية ، استنادا إلى أن الصحابة العشرة المبشرين بالجنة كانوا رأسماليين[٥] . ويفاجئنا أحد أساتذة الفلسفة الإسلامية ممن

(١) انظر كتابات العقاد وسعيد عاشور وجورجي زيدان وعبدالمنعم ماجد وفتحي عثمان .

(٢) راجع : فوقية حسين : **مقالات في المفكر المسلم** ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٣) راجع : ضياء الدين الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** .

(٤) راجع : مقال عبدالمغني سعيد المنهج العصري لا يكون على حساب الأصالة في كتابنا : **الحركات السرية في الإسلام** .

(٥) أثير جدل شديد حول هذا الموضوع بين شيخ الأزهر وبين عبدالرحمن الشرقاوي في الصحافة المصرية في عام ١٩٧٥ .

ينتمون إلى «الجامعية المثالية» بآراء منقولة عن «البرجماتية» الرأسمالية في الترويج للاتجاهات المحافظة ، على أساس أن استمراريتها تبرر صلاحيتها ، وأن التيار العقلاني في الفكر الإسلامي كان نزوة في عقول أصحابه ، ما لبثوا أن تداركوها وتابوا إلى رشدهم ، وصاغ في هذا الصدد نظرية أسماها «نظرية التراجع» فسر من خلالها «أزمة» عقلاني الإسلام من امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد [1] .

إن هذا القطاع من الدارسين الذين نحوا هذا المنحى في التفكير لا يمكن تفسير موقفهم إلا من خلال وضعيتهم الطبقية المرتبطة بطبيعة الأوضاع الاجتماعية السائدة في مجتمعاتهم ، وهي كما قلنا أوضاع سادتها الإقطاعية المتعاونة مع الاستعمار الرأسمالى ، أو نظم عسكرية أقامتها «البرجوازية الصغيرة» المنتكسة . ولا غرو فقد تلقى هؤلاء علومهم في مؤسسات لاهوتية ، أو جامعات كان أساتذتها الرواد من المستعمرين الغربيين ، ثم واصلوا دراساتهم العليا في الجامعات الأوروبية بطابعها «الأكاديمي المثالى» .

على أن ضعف النمط الإقطاعي ، واستثمار البورجوازية النامية هذا الضعف ، فتح مجال التعليم لبعض أفراد الطبقة الأخيرة ، مما أسفر عن ظهور دارسين رفضوا التقليد والسلفية ، ودعوا إلى تحرير الفكر من إسارهما ، وتبنوا شعار التجديد والانفتاح على الفكر الغربي . وحسبنا أن معظمهم تلقوا في البداية تعليما دينيا ، ثم أوفدوا في بعثات إلى الجامعات الأوروبية ، اكتسبوا خلالها علما بطرائق مستحدثة في تقنية بحث التراث ، كما ألموا بالكثير من المناهج والاتجاهات التنظيرية في المعرفة ، كالوضعية والتطورية والعضوية والفرويدية وبعض الآراء المادية ، وحاولوا الإفادة من ذلك كله في دراسة التراث الفكري الإسلامي .

ونجح هؤلاء - والحق يقال - في تعرية الاتجاهات التقليدية وإظهار عقم طرائقها ، بعد جهود مضنية استنزفت الكثير من الطاقات ، بل تعرضت ذوات البعض لأخطار الاتهام بالمروق والإلحاد . ومن ناحية أخرى استطاعوا من طريق اشتغالهم بالجامعات إرساء الكثير من أصول العلم فيما يتعلق بمناهجه وتقنياته وموضوعاته [2] ، وأسهموا في تكوين جيل من الدارسين والباحثين لا يزال تلامذته يشكلون عمد التدريس في الجامعات العربية .

وفضلا عن ذلك أنجزوا دراسات رائدة في التراث عامدين إلى التحقيق أولا ، ثم محاولة تفسير

---

(١) راجع : على سامي النشار : نظرية جديدة في المنحني الشخصي لحياة الفارابي ولفكره . مجلة دراسات فلسفية وأدبية . المغرب ، عدد ١ ، ص ٧٩ وما بعدها .

(٢) من هؤلاء طه حسين في مجال الكلاسيكيات والأدب العربي ، وأحمد أمين في الثقافة الإسلامية عموما ، وعبد الحميد العبادي في ميدان التاريخ الإسلامي ، وأمين الخولي في اللغة العربية وآدابها .

بعض جوانبه ، وإن كانت هذه التفسيرات تفتقر إلى الوحدة والشمول [١] .وفي هذا الصدد يذكر اسم المرحوم أحمد أمين - على وجه الخصوص - كعملاق استطاع تقديم موسوعة كاملة مسحت جوانب التراث العربي كافة مسحا وصفيا رائعا - وفق معايير عصره - وفتح بذلك آفاقا واسعة لتناول جوانب هذا التراث تناولا علميا منهجيا . ومن أسف أن جهود الجيل التالي توقفت عند حد الدراسات «الميكروسكوبية» الأكاديمية المتأثرة بشكل أو بآخر بطيف السلفية ، أو المبهورة ببريق المدارس الغربية المعاصرة ، أو التائهة وراء البحث عن طريق خاص ينطلق من مسلمات تراثية بحتة ، وعجزت في النهاية عن تقديم دراسات «ماكروسكوبية» شاملة تعتمد رؤى شاملة في التفسير . وحين حاول البعض ولوج باب التفسير فقد طرقه من باب «البدع» الرأسمالية المعاصرة . ويخطىء أحد[٢] الدارسين حين تصور «انتهاء النظرة الغربية للتراث» من جانب الباحثين العرب المحدثين ؛ فلا تزال هي السائدة في المحل الأول . إذ قامت محاولات تفسير بعض جوانب الفكر اعتمادا على رؤى غربية ثبت عجزها ، وعلى سبيل المثال محاولة تفسير الأدب العربي على أساس سيكولوجي[٣] . وشغل الأكاديميون المثاليون المعاصرون بتطبيق «البنيوية» على بعض جوانب الفكر الإسلامي ، ويتهافت الآن بعض المشتغلين بالأنتروبولوجيا الاجتماعية على بدعة علم الرموز semologie[٤] بقصد اصطناعه منهجا لدراسة بعض جوانب التراث . وأخيرا قدم الباحث الأديب أدونيس محاولة في تطبيق الرؤية الفينومينولوجية على الفكر العربي في كتابه «الثابت والمتحول» .

وتكمن الدوافع الحقيقية لهذه الاتجاهات في طبيعة المجتمعات العربية المعاصرة بأبنيتها المعقدة ، ومحاولة الإنتليجنسيا الحائرة البحث عن هوية وسط صراعات اجتماعية وإديولوجية عالمية تعكس ظلالها على هذا الواقع المضطرب . وأمام حقيقة العجز عن حسم الصراعات الأساسية لهذا الواقع شاعت نزعات تقليد «الموضات» المستوردة ، خاصة ، وأن سيكولوجية العقل العربي مصابة بداء المحاكاة والتقليد والانبهار بالسلع الغربية بأنواعها كافة ، كما أن عوائق كثيرة - سيثبتها البحث - تحول دون الأخذ بالفكر العلمي المادي التاريخي وتأصيله لتنوير الوعي المعرفي العربي .

ومحاولة أدونيس في هذا الصدد خير دليل على صدق ما نزعم ، فهو يعترف صراحة بصلاحية النظرية المادية لتفسير الفكر الإسلامي ، لكنه يبدي عجزه صراحة كذلك عن الأخذ بها ، وحجته -

---

(١) نسوق في هذا الصدد محاولة طه حسين لتفسير الفتنة الكبرى حيث اعتمد رؤى كارل ماركس وفرويد ودوركايم للمعرفة دون اعتبار للاختلافات الجوهرية بينها .انظر كتابنا : **قضايا في التاريخ الإسلامي** - بيروت ١٩٧٤ ص ١٧٤ وما بعدها .

(٢) عبدالعزيز الدوري : **علم التاريخ عند العرب** - بيروت ١٩٦٠ ، ص ٨ .

(٣) راجع عز الدين اسماعيل : **التفسير النفسي للأدب** .

(٤) Pierre Guiraud : **La Semologie**, Paris.1973.

وربما التمسنا له عذرا - أن «دراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج في العالم الإسلامي تحتاج إلى مصادر صحيحة وافية عن التنظيمات الاجتماعية والمادية والإدارية والاقتصادية» وهي - حسب زعمه - غير متوافرة . . . ومن جهة أخرى يقول «أعترف أنني غير مهيأ علميا للقيام بمثل هذه الدراسة الاقتصادية فيما لو افترضنا توفر المصادر» [١] .

ومن ثم اضطر اضرارا إلى الأخذ (بالظاهراتية) التي لا تعني أكثر من مجرد رصد منحنيات التطور في بعض مناحي المعرفة الإسلامية للكشف عن الثابت والمتحول منها . ومهما بذل من جهود في هذا الصدد فإن المحاولة في أساسها غير قادرة إلا على مجرد رصد حركة التطور في الفكر نفسه ، دون أن تجيب عن أسبابها الكامنة في الواقع الاجتماعي أصلا [٢] . صحيح أن دراسة ظاهرات الفكر يمكن أن تؤدي إلى نتائج تلقي أضواء على الواقع ، باعتبار أن الفكر إفراز للواقع وانعكاس له ، لكن تظل الانطلاقة المنهجية خاطئة طالما بقي الواقع مبهما . وبالتالى تضيع كل الجهود سدى في محاولة (تنظير) الفكر ، ناهيك عن خطأ تعميم نتائج بحث الظاهرات في حد ذاتها على الواقع ككل . وعلى سبيل المثال توصل أدونيس إلى أن (منهجه الوضعي عن مسيرة الصراع بين منحني الثبات ومنحني التحول كشف عن حقيقة سادت الحياة العربية وهي انتصار منحني الثبات وسيادته) [٣] .

وقد أثبت بحث الواقع الاقتصادي الاجتماعي - كما حاولنا - صحة هذه المقولة ، لكنه أخطأ حين انتهى إلى أن (الثقافة العربية جوهريا ثقافة تقليد [٤] وأنها (مؤسسة على الشرع لا على الحرية ، إنها مؤسسة على النص الكامل الثابت) [٥] .

فتعميم نتائج البحث الظاهراتي لا يقود إلى أحكام صحيحة حتى بالنسبة لتطور الظاهرات في حد ذاتها ، ويزداد الطين بلة حين يراد تعميم هذه المعطيات على الواقع الاجتماعي برمته [٦] .

قصارى القول إن الاتجاهات المثالية الغربية والعربية عجزت عن تقديم تفسير شمولي للفكر الإسلامي ، ومن ثم فهي قاصرة بداهة عن تنظير هذا الفكر . وهذا يقودنا إلى معرفة موقف الاتجاه المادي من الفكر الإسلامي ، وإلى أي مدى تراوحت محاولات تفسيره وتنظيره بين الصواب والخطأ ؛

---

(١) **انظر الثابت والمتحول** ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٧١ .

(٢) وهو ما حاوله أرنولد توينبي في مقولته عن التحدي والاستجابة التي أظهرت عجزا فادحا في الكشف عن قوانين حركة التاريخ ، وبالتالي لم ترق إلى مستوى النظرية ، راجع محمود اسماعيل : البطل التاريخي بين كارلايل وتوينبي - بحث ألقي في مؤتمر ذكرى توينبي بالعراق سنة ١٩٧٧ . أعمال المؤتمر لا تزال تحت الطبع .

(٣) **الثابت والمتحول** : ١/ ٢٦ .

(٤) المصدر نفسه ٥٩ .

(٥) المصدر نفسه ٧٥ .

(٦) مصداق ذلك الاخطاء الفادحة التي أنطوت عليها دراسته فيما يختص بتقييم الثورات الاجتماعية في العصرين الأموي والعباسي .

وننوه بعدة حقائق في هذا الصدد :

أولا : أن الرؤية المادية للفكر جاءت متأخرة تاريخيا عن الرؤية المثالية ، لذلك لاتزال قضايا سوسيولوجية الفكر من المباحث النظرية المثارة لحد الساعة بين منظري المادية التاريخية وبين خصومها ، بل وحتى بين الماركسيين أنفسهم . ولم تنجز بعد دراسات تطبيقية سوسيولوجية كافية لتحكم على صواب أو خطأ الرؤية المادية للفكر عموما .

ثانيا : أن خضوع العالم العربي لفترة طويلة للاستعمار الأوروبي ، ووقوع معظمه لحد الآن في دائرة الاستعمار الثقافي ، من العوامل التي حالت دون وقوف مفكري المادية التاريخية على الحد الأدنى من المعلومات عن التراث العربي التي تؤهل لرؤية هذا التراث ضمن إطار سوسيولوجي . كما وأن احتكار القوى الرأسمالية لكثير من مقومات هذا التراث ، وعبثها الموجه نحو مسخه وتزييفه ، من العوامل التي تشكل صعوبات جمة أمام دراسته ووضعه في سياقه التاريخي الصحيح .

ثالثا : أن المحاولات الريادية بصدد دراسة الفكر الإسلامي على أساس سوسيولجي جرت في إطار ظروف تاريخية غير مواتية ؛ بسبب العزلة الطويلة التي عاشتها القوى الاشتراكية وراء (الستار الحديدي) ، وانشغالها بأساسيات البناء الداخلي -بالدرجة الأولى- عن قضايا الفكر ؛ وخاصة إذا كان متعلقا بالعالم الخارجي ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أثرت حركات التحرر الوطني في العالم العربي على أن يوجه المفكرون الماديون دراساتهم لتراث هذا العالم توجيها إديولوجيا خاصا ، عمل عمله في تجاوز الموضوعية أحيانا من قبل بعض الدارسين .

رابعا : ثم هناك طبيعة التكوين الفكري لهؤلاء الدارسين ، إذ هم في الغالب الأعم من المشتغلين (بالماركسيولوجي) أكثر منهم باحثين في حقل التاريخ ، لذلك اهتموا بالتنظير التأملي أكثر من الاستقصاء والبحث الدقيق لرصد معالم التطور التاريخي لبنية المجتمع العربي ؛ مما فت في نتائج دراساتهم ، حيث اتسمت (بالتقولب) واعتساف الأحكام .

خامسا : قلة النصوص الماركسية النظرية عن العالم الإسلامي في أعمال المنظرين الأول -كماركس وانجلز ولينين- مما يعكس ضآلة معلوماتهم عن تاريخ هذا العالم ، وإسراف واشتطاط المنظرين من بعدهم في تأويل وتفسير هذه النصوص ، واختلافهم في هذا الصدد اختلافا أبعد الكثيرين منهم عن المفاهيم الحقيقية لمعطيات هذه النصوص . وبرغم تنبيه بعض مفكري الماركسية الجدد مثل جارودي[١] ومكسيم رودنسون[٢] لخطورة هذه المنزلقات ، ومحاولتهم التعرف إلى

---

(١) حاول جارودي - لأغراض سياسية عملية - عقد وفاق بين الإسلام والماركسية وفق منهج انتقائي يحاول الربط بين عقلانية ابن رشد واشتراكية القرامطة ومادية ابن خلدون ، وبين معطيات المادية الجدلية والتاريخية .راجع مناقشتنا لآرائه في مجلة الفكر المعاصر عدد (١٠) في مقال بعنوان (جارودي والإسلام والاشتراكية) .

(٢) كما حاول مكسيم رودنسون في كتابه (الإسلام والرأسمالية) أن يثبت - في تعسف - تحولا رأسماليا في المجتمع الإسلامي ؛ سوف نناقشه مفصلا في ثنايا الدراسة .

خصائص التطور الاقتصادي والاجتماعي في العالم الإسلامي أولا ، فإن جهودهم في هذا الصدد لاتزال قاصرة ، إذ لا تعدو مجرد تصيد لنصوص من هنا وهناك في التراث العربي الإسلامي لإثبات نفي «السمة الإقطاعية ذات الخصائص المحلية» التي اصطلح عليها الجهاز الستاليني الإداري في تعريف المجتمعات الشرقية ، وإحلال صيغ بديلة تفتقر هي كذلك إلى الأساليب العلمية المنبثقة من مسح الواقع التاريخي الإسلامي . ولنبدأ بعرض النصوص الماركسية حول الصيغة التي فسر بها ماركس وانجلز طبيعة التطور في المجتمع الإسلامي ، تلك التي اصطلح عليها باسم «نمط الإنتاج الأسيوي» ، ثم نناقش اجتهادات المنظرين الماركسيين حولها .

في سنة ١٨٥٣ كتب ماركس في «السيطرة البريطانية في الهند» « . . . إن المناخ والشروط الجغرافية ولاسيما وجود مساحات صحراوية شاسعة تمتد من الصحراء الإفريقية عبر شبه الجزيرة العربية وفارس والهند وبلاد التتار إلى هضاب آسيا الأكثر ارتفاعا ، قد جعلت من الري الصناعي بواسطة الاقنية وغيرها من الإنشاءات المائية أساس المزارعة الشرقية . . . وهذه الضرورة فرضت استعمال الماء باقتصاد وبالتشارك . . . وأوجبت في الشرق تدخل الحكومة المركزي ، ومن هنا تقع على كاهل الحكومات الأسيوية قاطبة وظيفة اقتصادية محددة ، وظيفة تأمين الأشغال العامة» .

معنى ذلك أن الطبيعة الخاصة للاقتصاد الزراعى القائم على الري الهيدروليكي هي التي أوجدت نمط إنتاج يقوم على الزراعة والتشارك ، وأبرزت سلطة الدولة كقوة فعالة مستبدة باعتبارها المشرفة على نظام الري ، وحددت شكل الملكية التي هي أقرب إلى المشاعة . ومعلوم في الفكر الماركسي أن المشاعات تتسم بالسكونية .

وفي رسالة من ماركس إلى انجلز في ١٤ حزيران سنة ١٨٥٣ يقول ماركس :

«وغياب الملكية أمكن أن يقام عليه البرهان لأول مرة على نطاق آسيا بأسرها بفعل الإسلام» .

ويعلق لينين على ذلك « . . . . إن مفتاح الأنظمة الشرقية هو غياب الملكية الخاصة للأرض» .

وهذا يعني أن الطبقات لا تتبلور نظرا لغياب الملكية ، وبالتالى ينتفي الصراع الطبقي ، ويصبح مفتاح الموقف في يد السلطة التي هي سلطة طغاة مستبدين بفعل حيازتها «الفائض القيمة» من طريق الريع الخراجي العيني .

وكتب ماركس في رأس المال « . . . إن الريع العقاري يشكل في آسيا العنصر الرئيسي في الضرائب ، ويدفع عيناً ، وهذا الشكل من الريع الذي يرتكز إلى علاقات انتاج سكونية يصون بدوره نمط الإنتاج القديم» .

ويترتب على ذلك تجميد الصراع الطبقي ، وإن سمح الوضع بوجود «بورجوازية» فهي بالضرورة مرتبطة بالدولة .

ويرد في الكتاب نفسه «أن الدولة - المستبد الشرقي - التي يواجه التاجر في شخصها المالك الرئيسي لفائض الانتاج ، ترمز إلى الغني الموجه إلى المتعة» .

فعدم تنامي البرجوازية لهذا السبب يعني تجميد التطور الاجتماعي ، ويسود نمط إنتاج خاص يفرز بناء فوقيا خاصا متسما بالسكونية والجمود . ويقول أنجلز في هذا الصدد «إن الأسباب البيئوية والمناخية بوجه خاص هي التي تفسر وجود وأهمية الحكومة المركزية المسيطرة ، وانعدام الملكية الخاصة وإشراف الدولة على الأرض ، وفي خاتمة المطاف الأشكال السياسية والدينية لتاريخ الشرق» .

على أنه في عام ١٨٨١ يراجع ماركس هذه الأفكار التي تضمنتها «صيغة نمط الإنتاج الأسيوي» فيؤكد «أن كل نمط إنتاج قابل لأن يتطور في اتجاهات متباينة تبعا للظروف الخارجية وتبعا للوسط التاريخي الذي تتواجد فيه» . ويشير إلى أن «البنية الداخلية لكل نمط إنتاج بما ينطوي عليه من تعارضات تتطور تبعا للظروف في اتجاهات وأشكال وسرعات متباينة» .

وهذا النص الأخير على جانب كبير من الخطورة ، وسنعتمد على معطياته في مناقشة التفسيرات المختلفة للمفكرين الماركسيين لصيغة نمط الإنتاج الأسيوي كما توحي بها النصوص السابقة .

أوحت النصوص السابقة للمؤرخين الماركسيين [1] بتصورات جاوزت الصواب عن طبيعة المجتمع الشرقي ، لالتزامهم «الدغمائي» بالمعطيات المباشرة لنصوص تكاد تكون متباينة في مفاهيمها . وعلى سبيل المثال ذهب فاسيليف واستوتشيفسكي إلى أن «هذه المجتمعات تركيب من أنماط مختلفة ولاسيما من الرق والإقطاع» . ويضيف ميليكيشفلي « أن مجتمعات الشرق الأوسط القديم تقوم على أساس تعايش وتشابك الرق والإقطاع وبعض السمات الأسيوية النوعية» .

وقد أبدى جان شينو عدم موافقته على هذه الأحكام ، ونوه بأن المسألة لا يجب أن تبحث على الصعيد النظري ، فرغم أهمية نصوص ماركس ، فمن السخف الاعتماد عليها وحدها [2] ، لكنه لم يقدم تصورا بديلا ، واكتفى بطرح صائب لحقيقة المشكلة ، مؤجلا الإجابة عنها ريثما تظهر دراسات حقلية وافية .

أما يوجين فارغا فقد اعتمد على نصوص ماركس وأنجلز وحللها تحليلا خاصا ، وانتهى إلى أنه لا توجد أنماط «خالصة» ، وإنما هي دائما عرضة لتغيير دائم ، فإلى جانب النمط السائد تتعايش مخلفات الأنماط الآفلة وبراعم نمط الإنتاج القادم [3] . وما انتهى إليه بديهية ماركسية معلومة ، أما

---

(١) أنظر : **حول نمط الإنتاج الأسيوي** ، ص ٦١ .
(٢) المصدر نفسه ص ٧٦ .
(٣) المصدر نفسه ص ٩٦ .

الذي لا يزال مجهولا فتحديد نمط الانتاج السائد والانماط الهامشية المتواجدة ، وهو ما لم يقدم عنه إجابة شافية .

وأبرز غودلييه حقيقة هامة على الصعيد النظري كذلك ، حين رأى أن «المسألة ليست عودة إلى ماركس لأن هذه العودة تعني والحالة هذه الرجوع إلى مرحلة تم تجاوزها من الإعلام العلمي» . فنصوص ماركس السابقة حصاد معارف الثقافة الألمانية آنئذ ؛ حيث أفاد من هردر وآرائه عن سكونية المجتمعات الصينية القديمة ، وكذا هيجل الذي أعطى صورة مروعة عن إمبراطور الصين «المستبد الشرقي» ، وأخيرا أفاد من رؤى الاقتصاديين الكلاسيك فيما يتعلق بنظم الري والضريبة الخراجية العينية ، بالإضافة إلى معلومات أخرى في هذا الشأن أخذها عن جونز وجون ستيوارت مل .

وبرغم اختطاط غودلييه منهجا قويما في إيجاد حل للمشكلة ؛ قوامه التعويل على التراكمات الإبستمولوجية ، والاسترشاد بالمفاهيم النظرية الماركسية في إجراء مسح شامل دقيق لمعالم التطور في تلك المجتمعات ، إلا أنه أطلق أحكاما مطلقة معزولة عن معرفة طبيعة الواقع الاقتصادي - الاجتماعي . فانتهى إلى أن الشرق شهد حضارات زراعية شبه ساكنة ؛ واقفا بذلك موقفا وسطا بين نصوص ماركس الأولى التي تقول بالثبات الجمودي ، والنص الأخير - في عام ١٨٨١ - القائل بإمكانية الحركة . وهذا الحكم المبنى على مجرد التأملات النظرية لم يفض إلا إلى مزيد من تعقيد المشكلة ، فبعد لجاج طويل توصل إلى صيغة غريبة مؤداها «أن المجتمعات الشرقية تؤلف شكلا انتقاليا من المجتمع البدائي الهمجي إلى الحضاري . وأن هذا الانتقال يستسلم لركود بائس شبه أزلي على هامش التيار الكبير المفضي إلى الرأسمالية . . . . إنه انتقال لا يفضي إلى المجتمع البورجوازي الذي هو أكثر أشكال الحضارة دينامية»[1] .

وفي الطريق نفسها سار إيف لاكوست ؛ حيث انتهى إلى القول بتباطؤ حركة التطور الاقتصادي الاجتماعي حينا من الزمن ، ثم توقفها لتفضي إلى حالة دائمة من السكون ، ويعزو هذا المسار الغريب إلى أن هذه المجتمعات «كانت تاريخيا مناطق بدون بورجوازية»[2] . ويستعير آراء مورجان - في الأنثروبولوجيا - بخصوص المجتمعات البدائية ، ويطبق مقولته في «الديمقراطية العسكرية»[3] على

(١) حول نمط الانتاج الأسيوي ص ٢٠٨ ، ٢٤٠ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

(٢) لاكوست : العلامة ابن خلدون ، الترجمة العربية ، بيروت ، ص ٩

(٣) وتعني نوعا من التنظيم القبلي قوامه اتحاد مجموعة من القبائل تحت زعامة رئيس محدود السلطات ، يستشير مجلسا من شيوخ القبائل يدير شئون النظام . بحيث تصبح لكل قبيلة أرضها المشاعة ، وبالتالي ينتفي وجود الطبقات ، ونظرا لتحقيق الحماية والأمن للجميع يتمتع رؤساء العسكر بسلطات استثنائية . وقد أخذ انجلز بهذا التحليل في تفسير بعض المجتمعات البدائية ، لكنه تحفظ فقال بعدم ثباتها ؛ فهي نظام موقت لن يدوم بمقدار ما تسمح المستندات المعروفة انجلز : أصل الأسرة ص ٨٧ - ٨٩ ، نقلا عن كتاب : حول نمط الانتاج الأسيوي ، ص ٢٩٩ .

المجتمعات الإسلامية الغربية ليبرهن على سكونية تطورها . إن تجاوزه لوحدة التطور في العالم الإسلامي ككل ، وتفسير مشرقه على أساس نمط الإنتاج الأسيوي ، ومغربه وفقا لمقولة الديمقراطية العسكرية ، يجعل الحصاد النهائي لآرائه لا يرقى إلى مستوى التنظير .

وأخيرا يطالعنا مكسيم رودنسون برأي مؤداه أن النظام الاقتصادي الذي كان يستند إليه المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط اتخذ اشكالا متغايرة وفقا للأزمنة والأمكنة ، دون أن تسد «الاقطاعية» - كما تذهب الكتابات الماركسية الرسمية - وهذا النظام عموما «لا يستند إلى التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة» (١) .

لكنه يتخبط فيقول بوقوع تحول بورجوازي استنادا إلى تراكم النقد بعيدا عن الثورة العقارية ونمو التجارة البالغ ، ووجود الأسواق المتخصصة (٢) ، بل يزداد شططا حين يرى أن هذا المجتمع شهد «صيغة إنتاج رأسمالية» (٣) . ثم يتراجع فيعتبرها من نوع خاص ، أطلق عليه «رأسمالوية» . وحتى فيما يتعلق بما سبق أن أثبته عن وجود طبقة بورجوازية مارست نشاطا في القرون الثلاثة الأولى للهجرة(٤) . عدل عنه في النهاية ليصف البورجوازية الإسلامية بالهزال (٥) .

ومرجع هذا التخبط الوقوع في المزالق نفسها التي حذر منها ، فلم يعمد إلى المسح الدقيق لتطور الواقع الاقتصادي الاجتماعي ، واكتفى بإيراد نصوص منتقاة - على مدار التاريخ الإسلامي ذي المدار الزماني والمكاني الواسع - كرسها لدعم مقولاته . وحين أدرك خطأ منهجه وعدم سلامة أدلته ، عاد ليطرح المسألة والحل المقترح طرحا نظريا ، مقتبسا مقولة ماركس الصحيحة القائلة «بوجود تطور متعدد الصور انطلاقا من طرز هي نفسها متعددة»(٦) . وهنا يصدق نقد مترجم (٧) كتابه له ولغيره من المفكرين الماركسيين الكلاسيك والجدد الذين تناولوا المشكلة حيث قال :

« إن أحدا لم يحاول مسحا شاملا للموضوع ، وحتى رودنسون - الذي كتب فيه عشر صفحات - تساءل فيها دون أن يقطع بجواب نهائي عما إذا كان الاقطاع أو نمط الانتاج الأسيوي هو الصيغة التي بنى عليها تفسيره للتكوين الاجتماعي والاقتصادي للعالم الإسلامي » .

لكن هذه الدراسات وغيرها قد أفادت من حيث لا تدري في إبراز أهمية إيجاد حل للمشكلة

---

(١) انظر : **الإسلام والرأسمالية** - ترجمة نزيه الحكيم ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ١١٨ .
(٢) المصدر نفسه : ٧٥ - ٧٧ .
(٣) المصدر نفسه : ١٠٢ .
(٤) المصدر نفسه : ١٠٤ .
(٥) المصدر نفسه : ١٠٣ .
(٦) المصدر نفسه : ص ١١٠ .
(٧) المصدر نفسه ، مقدمة الكتاب ، ص ١٤ .

استنادا إلى معطيات نصوص ماركس وانجلز ، والتراكم الإبستمولوجي اللاحق ، وعدم جدوى التأمل النظري والتأويل العقلي في غياب المعلومات الأولية المبعثرة في كتب التراث العربي ، والتي يمكن فقط بجمعها ودراستها وضع القدم الأولى على طريق الحل المنشود .

وإذا كنا قد بدأنا العمل من حيث انتهى السابقون إلى توصيف المشكل ، ووفقا للحلول المقترحة ، فيجدر بنا أولا أن نناقش النصوص في ضوء معارفنا عن تفصيلات التاريخ الإسلامي ، ومن خلال عمل في الحقل يقرب من العشرين عاما ، مكتفين في هذا الصدد بملاحظات أولية تاركين أشواط البحث تقود إلى الإجابة الشافية عن طبيعة تطور الواقع الإسلامي الاقتصادي الاجتماعي . فالإلمام الدقيق بتاريخ العالم الإسلامي هو حجر الزاوية لاختبار الافكار النظرية السابقة عن طبيعة تطوره ، ولن يتسنى إيجاد الحل المنشود إلا على يد المؤرخين أنفسهم كما نوه بذلك وولش وكولنجوود ، وكما ذكر غودلييه[1] « أن العلم التاريخي يعبىء ويوحد العلوم الإنسانية كافة ، ولقاء ذلك يستطيع أن يكتشف المنطق المستمر للبنى والمسالك الاجتماعية» .

وأول ما نلاحظه بصدد النصوص الماركسية الأولى عن «نمط الإنتاج الأسيوي» أن منهج تحليلها يجب أن يفطن إلى تسلسل صدورها تاريخيا ، فما صدر منها حول منتصف القرن التاسع عشر مرتبط بكم إبستمولوجي محدود عن أحوال الشرق الإسلامي ، ومن خلال رؤى مفكرين - لا مؤرخين - مثاليين تضخمت لديهم نزعات «الأوربة» المتحاملة على الشرق ودوره الحضاري . وإذ أفاد صائغو المادية التاريخية من هذه المعلومات ، فلا يعني ذلك أكثر من افتراض فرضيات أولية في ضوء الإبستمولوجيا المتاحة . ولن يشكل ذلك نقطة ضعف جوهرية في المادية التاريخية بقدر ما يثبت اتساع آفاقها ، طالما لا يفت ذلك في قوانينها الأساسية .

إن فهم هذه النصوص يجب أن يدور في إطار كونها مجرد «تصور كروكي» أولي لموضوع مطروح للبحث والدراسة ، ولم يكن ماركس وانجلز ليعتقدا بأنهما قد قالا الكلمة الأخيرة في الموضوع . إذ من الناحية العلمية يستحيل على تلك السطور المعدودة أن تقدم تفسيرا نهائيا لتاريخ امبراطورية - كالعالم الإسلامي - مترامية الأطراف ، وعلى مدار زمني يتجاوز قرونا عشرة . وتبدو وجاهة هذه الملاحظة إذا ما وضع في الاعتبار أن المعطيات التي طرحتها النصوص تتعلق ببعض بلاد الشرق كالصين والهند ، ثم جرى خطأ تعميمها على العالم الأسيوي برمته ، في وقت نعتقد أن معلومات ماركس وانجلز عن الإسلام كانت لا تتعدي النذر اليسير .

ومع ذلك تتضمن النصوص الكثير من الحقائق الهامة التي أثبت البحث التاريخي المباشر صدقها ؛ منها خاصية تباطؤ التطور ونسبيته من مكان إلى مكان ومن مرحلة إلى أخرى . وتلك

---

(١) حول نمط الانتاج الاسيوي ص ، ٢٨٠ .

الحقيقة سبق أن فطن إليها هيجل وهردر وغيرهما قبل ماركس ، وأكدها بعده بعض كبار المشتغلين بدراسة التاريخ [١] فضلا عن مسيرة التاريخ ذاتها ، فإلى الآن لم تقع الثورة البورجوازية الشاملة في العالم الإسلامي وحسب ذلك شهيدا .

لكن «تباطؤ» التطور لا يعني القول «بالسكونية» أو الجمود كما تشير بعض النصوص صراحة ، كذا تأويلات شارحيها . فلو صح ذلك لعطل أهم قوانين المادية التاريخية ، وهو قانون الصراع وما يترتب عليه من دينامية .

إن البحث أثبت - وبامتياز - تحقق مقولة الصراع في كيان حركة المجتمع الإسلامي من المبتدأ وإلى الآن ، بين قوتين أساسيتين : البورجوازية والاقطاع ؛ حيث مر بجولات تبادل فيها الطرفان النصر والهزيمة ، إذ ساد النمط الإقطاعي أحيانا ونمط الإنتاج البورجوازي أحيانا أخرى ، وفي كل الأوقات تواجدا ، أحدهما كنمط سائد والآخر ثانوي ، واستمر الحال على هذا المنوال قرابة قرون خمسة انتهت بالحسم لصالح الإقطاعية التي سادت نهائيا ، مع تواجد القوى البورجوازية تواجدا هامشيا .

والنصوص الماركسية الأولى تلقي أضواء مبهرة على أسباب أزمة البورجوازية وعوامل ضعفها وهزيمتها في النهاية ، ولعل أهم هذه العوامل طبيعة نشأتها في مجتمعات زراعية محاطة بصحاري شاسعة ، وما تفرزه العوامل البيئية تلك من معوقات داخلية وخارجية . فعلى الصعيد الداخلي ، يؤهل المجتمع الزراعى لظهور الدولة المستبدة بحكم تحكمها في نظام الري - مصدر الحياة - [٢] ، ويؤدي ذلك إلى حيازتها للأرض ومساندتها «للإقطاعية» ، مما يجعل أعباء البورجوازية فادحة ، إذ عليها أن تتصارع مع السلطة فضلا عن الطبقة الإقطاعية التي تدخل في حمايتها . وأمام الإخفاق والعجز تضطر إلى أن ترضخ وتكرس نشاطها لخدمة الدولة ، فتتاجر في الكماليات ، وتستثمر رأس المال في شراء العقار ، فتلتقي في مصالحها مع مصالح الإقطاعية . وفضلا عن ذلك ، فلكون الزراعة هي الحرفة الرئيسية يظل السواد الاعظم من السكان فلاحين ، والفلاحون دائما «احتياطي للبورجوازية» ، والبورجوازية هنا «هزيلة» غير قادرة على أن تلعب دورها التاريخي في الاستناد إلى «البروليتاريا» للقضاء على الاقطاع ؛ وهذا يفسر فشل معظم الحركات الثورية التي قادتها البرجوازية في معظم عصور التاريخ الإسلامي .

ومن ناحية أخرى تبرز النصوص السابقة طبيعة الملكية العقارية كعامل أساسي في «ميوعة» الصراع ، نظرا لارتباط تبلور الطبقات بشكل الملكية ، وقد أثبت البحث ميوعة أشكال الملكية في

---

(١) راجع : توينبي : مختصر دراسة للتاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٣٥٩ .

(٢) للعلامة ابن خلدون آراء صائبة في ارتباط تكوين السلطة والنفوذ بقدر التحكم في مقدرات العيش ، وله وجهة نظر طريفة حول فقر المشتغلين بالآداب وثراء المشتغلين بالصنائع ،

العالم الإسلامي ما بين إقطاع انتفاع أحيانا ، وإقطاع رقبة في أحيان أخرى ، وما بين ملكية خاصة بصغار الملاك أحيانا ، وانعدامها في أحيان أخرى ، وما بين أرض موقوفة على « بيت المال » أو حبوس أو مشاعات أو نظام للمزارعة والمشاركة . . . الخ . باختصار أسهم عدم استقرار نظام ثابت للملكية في عدم تبلور تكوينات طبقية خالصة ومحددة . مما أثر بدوره في ميوعة الصراع الطبقي .

لكن جزم هذه النصوص بعدم وجود الملكية أصلا وانتفائها تماما ، خطأ فادح له مغزاه في الدلالة على افتقار ماركس وانجلز - في تلك الفترة - إلى معلومات صحيحة عن النظام الاقتصادي الإسلامي . ويرتبط بهذا الخطأ خطأ مترتب عليه ؛ ألا وهو الجزم بسريان الضريبة الخراجية العينية ، وانتفاء وجود الضرائب النقدية ، وكتب الخراج والأحكام السلطانية وحتى الحوليات التاريخية العامة تنفي بشكل قاطع هذه المقولة ، وتوضح تراوح النظام المالي في العالم الإسلامي ما بين الأخذ بالشكلين معا ، بل في كثير من العصور جرى الاقتصار على جباية الدولة للخراج نقدا .

وتصدق النصوص الماركسية في أيلولة فائض القيمة في الغالب إلى الدولة من طريق ضريبة الأرض - الخراج - وتأثير ذلك في تمييع الصراع الطبقي ، وقيام الدولة كذلك بمحاولة تحقيق التوازن بين القوى الاجتماعية ، والتدخل المباشر «لإقرار المصلحة» و«التعايش» ، مما يعوق في النهاية مسيرة البورجوازية ؛ وتكون النتيجة تكريس النظام القائم . كذلك تبرز النصوص دور العوامل الخارجية في هذا الصدد ممثلة في القوى الصحراوية وطبيعتها البدوية[1] ، وانسيابها داخل العالم الإسلامي لتدعم النمط الإقطاعي ، وتمده بدماء جديدة عسكرية تزيد من قوته ، وبالتالي تصعب من مهام البورجوازية في مواجهته . ولسوف نلاحظ دور الشعوب التركية والمغولية في هذا الصدد ، وتأثير ذلك على حسم الصراع أخيرا لصالح الإقطاعية[2] .

إن النصوص الماركسية السابقة لعام ١٨٨١ تنطوي على الكثير من الحقائق التي أثبت البحث صحتها ، لكنها كذلك تحمل الكثير من الأخطاء الراجعة إلى قصور في المعرفة . ومن المؤكد أن معارف ماركس حول الإسلام ازدادت بعد ذلك اتساعا[3] ، بحيث لم يتورع عن مراجعة آرائه التي تضمنتها النصوص الأولى ، وخاصة ما يتعلق منها بالسكونية والجمود . لذلك نراه في النص الذي

(١) للمؤرخ الانجليزي المعروف أرنولد توينبي آراء في هذا الصدد تصور هذه القوى (كبروليتاريا) خارجية تستغل عدم قدرة (البروليتاريا) الداخلية بقياداتها البورجوازية على حسم الصراع ، وما يترتب على ذلك من إضعاف القوى كافة ، الأمر الذي يجعلها جميعا فريسة سهلة للشعوب (الإستبسية) الغازية .

(٢) يقول أنجلز في كتابه (ضد دهرنج) (لقد كان الأتراك أول من أقر في الشرق في البلدان التي فتحوها نوعا من الإقطاعية الزراعية) .راجع : حول نمط الانتاج الأسيوي ص ٨٦ .

(٣) ذكر لي المرحوم الاستاذ كمال رفعت أن أحد أصدقائه وقع على نسخة من كتاب الأموال لعبيد بن سلام تحمل توقيع كارل ماركس .

كتبه عام ١٨٨١ بصدد طبيعة التطور في المجتمعات الشرقية يؤكد - في ضوء القوانين الأساسية للمادية التاريخية - على امكانية التطور وفقا لطبيعة البنية الداخلية للنمط الكائن بما ينطوي عليه من تناقضات تتطور تبعا للظروف في اتجاهات وأشكال وسرعات متباينة . معنى ذلك أن رصد حركة التطور في بنية المجتمع الإسلامي استرشادا بقوانين المادية التاريخية العامة باعتبارها «أداة بحث» ، يمكن أن يكشف عن طبيعة هذا المجتمع بنظمه وقواه ، وبالتالى عن طبيعة بنياته الفوقية ، ومنها البناء الفكري موضوع الدراسة .

وقبل أن نستطرد لتوضيح ذلك ، من المفيد أن نعرض لجهود نفر من الدارسين العرب قاموا بمحاولات لدراسة بعض جوانب الفكر الإسلامي على هدي المادية التاريخية . وبديهي أن تظهر بواكير هذا التيار مرتبطة بظروف دولية ومحلية شهدها القرن الأخير(١) . فعلى الصعيد الدولي نجحت الثورة الروسية في إقامة تجربة اشتراكية قوامها الماركسية اللينينية ، أخذت تشع تأثيراتها لتظهر تجارب أخرى غمرت أوروبا الشرقية والصين . وكان تصاعد المد الاشتراكي نتيجة طبيعية لتفاقم تناقضات الرأسمالية العالمية . وجاءت حركات التحرر الوطني في العالم العربي لتهز كيان الاستعمار الغربي هزا عنيفا ، وبالتالى معارفه وأفكاره . واتجهت بعض الدول المتحررة من الاستعمار إلى الاشتراكية لتعيد صياغة نظمها الاقتصادية والاجتماعية ، متعاونة في هذا السبيل مع القوى الاشتراكية العالمية . وأسفر هذا التعاون ضمن ما أسفر عن الانفتاح على الفكر الاشتراكي ، الذي كان يصور من قبل الإمبريالية العالمية للشعوب المستعمرة تصويرا مشوها ممسوخا . وأخذت شرائح من «الإنتلجنسيا» العربية تعرف أصول هذا الفكر ونظرياته ، وأوفدت بعثات علمية إلى الدول الشرقية الاشتراكية ، عادت لتحتل مواقعها في المؤسسات الثقافية والتعليمية بعد استيعابها حقائق ومفاهيم الفكر الاشتراكي ومفاهيمه . وفي ضوء هذه المفاهيم الجديدة طرحت قضايا الفكر بعامة ، والفكر العربي الإسلامي على وجه الخصوص ، وأحدث هذا الطرح ردود فعل عنيفة من جانب التيارات المحافظة والليبرالية ، وشهد العالم العربي معارك ثقافية بين التيارات كافة ، عكست بطبيعة الحال نوعية أبنيتها الاقتصادية وقواها الاجتماعية . وارتبط تواجد الفكر الاشتراكي في الساحة مدا وجزرا بطبيعة النظم الموجودة وموقفها من هذا الفكر تأييدا أو معارضة . وفي كل الظروف تمت تعرية المناهج

---

(١) وقف بعض المؤرخين المحدثين على هذه الحقيقة ، فقد ذكر الدكتور عبدالعزيز الدوري أن (الثورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية أدت إلى هزة في دراسة التراث من حيث التوسع في فروعه وفلسفته واتجاهاته) .راجع : **علم التاريخ عند العرب** ، ص ٧ .

التقليدية العقيمة ، رغم ممارسة ضغوط متعددة الأشكال على أصحاب الاتجاه الإشتراكي ؛ حتى ليذكر مكسيم رودنسون [١] أن أولئك الذين «أوتوا معرفة على التشكيك في المناهج التقليدية العقيمة لا يستطيعون - لأسباب اجتماعية - التشكيك بها علنا وإن شكوا بها أنفسهم» .

ولعل ما يقصده رودنسون بالأسباب الاجتماعية تلك ، عودة المد الامبريالى إلى العالم العربي ، وانتكاس معظم التجارب الاشتراكية ، وإقامة نظم مرتبطة بالامبريالية الجديدة ؛ وبالذات على الصعيدين الاقتصادي والثقافي .

في هذا المناخ - غير الملائم - جرت محاولات عدد من الدارسين لدراسة بعض جوانب التراث وفقا لمنظور سوسيولوجي ؛ فعلى الصعيد الأكاديمي أنجزت بعض الرسائل الجامعية برؤية اقتصادية اجتماعية [٢] ، كما تناول بعض الأساتذة الجامعيين[٣] بعض جوانب التراث العربي وفقاً للمنظور ذاته . وأسهم لفيف من الكتاب والمفكرين [٤] بدور في هذا الصدد ، فأثاروا مشكلات التراث في جوانبها المنهجية والتنظيرية ، بالاضافة إلى دراسات متنوعة لبعض موضوعاته . وبرغم افتقار معظمها إلى المعلومات الأولية ، وتطبعها بطابع إعلامي أكثر منه علمياً ، إلا أنها نبهت الأذهان إلى امكانية تناول أعقد مشكلات التراث على أساس سوسيولوجي . وقد أجمع الباحثون من أصحاب هذا الاتجاه على أن المشكلة الأساسية التي واجهوها هي الافتقار إلى دراسة شاملة لتطور بنية المجتمع العربي يمكن الاستناد إليها في معالجة معارفه . ولما كانت هذه المهمة منوطة بمؤرخي التاريخ الإسلامي ، فمن أسف أن أحدا لم ينجز عملا في هذا الصدد ؛ اللهم إلا مجرد دراسات توصيفية متجزئة للأحوال الاقتصادية ومظاهر الحياة الاجتماعية تأتي بشكل عابر ضمن تأريخاتهم لدولة من الدول أو عصر من العصور . ولم يحاول أحد - إلا نادرا - [٥] تكريس شيء من فهم للأساس الاقتصادي الاجتماعي في صياغة الاحداث السياسية والحياة العقلية ووضعها في إطارها التاريخي الصحيح .

---

(١) الإسلام والرأسمالية ،ص ١٣٣ .

(٢) تحت اشراف الدكتور محمد أنيس بجامعة القاهرة ، تكونت نواة مدرسة لإعادة دراسة التاريخ العربي على أساس المنهج السوسيولوجي .

(٣) منهم الدكاترة حسن محمود وعبدالعزيز الأهواني ومحمود عودة ومحمد الجوهري وحسن حنفي وعبدالمنعم تليمة وهم أساتذة بالجامعات المصرية ، وطيب تيزيني بجامعة دمشق ، ووداد القاضي بجامعة بيروت ، وعبدالأمير ديكسن بالعراق ، والجابري بالمغرب ، والحبيب الجنحاني بتونس .

(٤) تبرز في هذا الصدد أسماء أحمد عباس صالح وعبدالرحمن الشرقاوي ومحمد عمارة وأحمد صادق سعد ، ومحمد خلف الله .

(٥) نذكر في هذا الصدد محاولة الدكتور حسن محمود في تفسير بعض أحداث العصر العباسي الأول ، والدكتور عبدالعزيز الدروي في إلقاء أضواء على العصر العباسي الثاني .

وترتب على ذلك تعثر بعض المحاولات الجادة في التأريخ للفكر الإسلامي رغم توافر الوضوح النظري والوسائل المنهجية لأصحابها ، نذكر في هذا المجال محاولة الدكتور طيب تيزيني في دراسة الفكر الفلسفي العربي في العصور الوسطى ، إذ خانه التوفيق في كثير من أحكامه ، نتيجة عدم الإلمام بتطور بنية العالم الإسلامي من ناحية ، وإبهام النصوص الماركسية في تصور هذه البنية ، والغاز تأويلات الشراح الإديولوجيين لها من ناحية أخرى ، فكان عمله ريادة صعبة في أرض وعرة .

لقد لخص تيزيني المشكلات التي صادفته - بما لا يخرج عما انتهينا إليه - وأوضح عقم الدراسات السابقة وسقامة مناهجها ، ونادى بالحلول المقترحة ، وبين صعوبة الخوض فيها[1] . وشاركه الرأي باحث آخر[2] في الحقل نفسه حيث لخص المشكلة بقوله : «إن دراسة الواقع الاقتصادي الاجتماعي للعالم الإسلامي في تطوره أمر صعب وعملية معقدة شاقة ، لأن المجتمع الإسلامي لم يكتب بعد تاريخه .»

إنطلاقا من هذه الحقيقة التي أجمع عليها أصحاب الرؤية السوسيولوجية عربا وغير عرب ، يتصدى هذا العمل للقيام بمحاولة أولى لوضع معالم أساسية على طريق لازال وعرا غامضا رغم كثرة سالكيه . ومنهجنا في طرقه قائم على أساس البدء بدراسة الوضع الاقتصادي والبناء الاجتماعي في تطوره التاريخي ، وعلى صعيد الرقعة الإسلامية برمتها ؛ في محاولة وضع معالم جديدة وفقا لمعطيات عمليات المسح العام ، وما تبرزه من منحنيات ومنعطفات في مسيرة تطوره ، ضاربين صفحا عن المعايير الكلاسيكية التي تقسم هذه المسيرة إلى أسر حاكمة أو حقب زمنية عشوائية .

وتتناول هذه الدراسة مراحل ثلاث أساسية ، أفردنا لكل مرحلة جزءا خاصا بها ، فالجزء الأول يعرض للصراع بين البورجوازية والاقطاع منذ عصور ما قبل الإسلام وحتى انتكاسة الصحوة البورجوازية الأولى حول منتصف القرن الثالث الهجرى ، يتلوه الجزء الثاني الذي يبدأ بعودة المد الاقطاعي حول التاريخ نفسه ثم انحساره أمام الصحوة البورجوازية الأخيرة التي استمرت حتى منتصف القرن الخامس الهجرى ، وأخيرا يتضمن الجزء الثالث الانتكاسة النهائية للبورجوازية وسيادة النمط الاقطاعي العسكري طوال القرون التالية .

وهذا الشطر الأول من العمل ينقسم بدوره إلى مباحث ثلاثة ، يعرض المبحث الأول لدراسة تطور الواقع الاقتصادي بنمطه السائد وأنماطه الهامشية ، ثم محاولة رصد القوى الاجتماعية ، تأسيسا على نتائج المسح الاقتصادي ، وإلقاء أضواء سريعة على طبيعة حركة التاريخ في جوانبه السياسية والعسكرية من خلال عملية الصراع الاجتماعي . وننوه بأن البحث تصدى لرصد حركة التاريخ في

(١) أنظر : **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** ، ط . دمشق ص ١٣٢ .

(٢) الجابري : **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية** ، مجلة دراسات فلسفية وأدبية - المغرب ، العدد الأول ، ص ٣٣ .

أجزاء العالم الإسلامي كافة محاولا توضيح وحدة الحركة ، عارضا ومفسرا لنسبية نبضها بين القلب والأطراف ومجيبا - في إطار التنظير العام - عن التساؤلات كافة التي تطرحها بعض «النتوءات» أو الاستثناءات بما يوضح سيولة التطور وشموليته .

أما المبحث الثاني ، فقد خصص لاستقصاء ورصد الظواهر الثقافية كافة من علوم وآداب وفنون وعقائد باعتبارها «كلا إبستمولوجيا» ، مع التركيز على الخيوط الفكرية العامة التي تشكل نسيجها ، وربط هذه الخيوط بمعطيات الواقع الاقتصادي الاجتماعي التاريخي . وحيث شهدت هذه الفترة نشأة العلوم وتصنيفها وتبويبها ، فقد بحثنا خصائص تلك النشأة - في ضوء صحوة البورجوازية - موضحين ما انطوت عليه من ايجابيات وسلبيات ، وردها جميعا إلى طبيعة حركة الواقع ، ثم عمدنا إلى استقصاء التيارات الفكرية المتصارعة من خلال عرض كل شريحة من شرائح المعرفة على حدة ؛ موضحين حجم فاعليتها ؛ مستخلصين في النهاية قواعد عامة جرى اختبارها حقليا ؛ من طريق البحث عن أصدائها في كل شرائح المعرفة من ناحية ، ثم اختبار النتائج الكلية على صعيد الواقع السوسيولوجي الذي انطلقت منه من ناحية أخرى . وقد أثبت البحث في هذا الصدد صدق مقولة المادية التاريخية في ارتباط الفكر بالواقع .

والمبحث الثالث عبارة عن دراسة «مجهرية» لنشأة الفكر التاريخي التي ارتبطت بمرحلة الصحوة ، إعتمد فيها الباحث خبرته الخاصة بالعمل في حقل التاريخ لسنين طوال في محاولة إجراء اختبار تطبيقي أكثر دقة ، للكشف عن مدى ارتباط الفكر التاريخي - باعتباره شريحة من شرائح الفكر الإسلامي العام - في تطوره العقلي والتقني بالتطور المعرفي العام ، وبالتالى بالتطور الاقتصادي الاجتماعي .

وقد أكدت نتائج الدراسة صدق قوانين المادية التاريخية من حيث « وحدة التطور وعضويته » ، فضلا عن نجاح استخدامها «كأداة بحث» - في التحقيق والتحليل والتركيب والتفسير والتنظير - أثبتت عطاءها في حقل لا يزال بكرا - رغم كثرة رواده - اقتصرت فيه جهود الدارسين على مجرد تراجم للمؤرخين وأساليبهم التقنية .

وننوه بتأجيل التنظير الكامل - الذي أعلنا عنه - لأسباب متعلقة بطبيعة المنهج ريثما يتم إنجاز الجزءين التاليين ، وإن انطوى هذا الشطر على آراء وقواعد لا تخلو من فائدة - على الأقل - في نسج خيوط أولية تنظيرية للفترة التي تمت دراستها .

ويؤثر الباحث الصمت فيما يتعلق بالمشكلات التي واجهته ، تاركا ذلك - والتجربة برمتها - لتقديرات الدارسين في حقل الإسلاميات والفكر بعامة .

والله ولي التوفيق . . .

محمود إسماعيل

فاس في ٢٨/ ٧/ ١٩٧٨

المبحث الأول

خلفيـــة ســـوسيو - تاريخيـة

١ - إرهاصات بورجوازية في عصر ما قبل الإسلام

إن فهم الفكر الإسلامي في دور التكوين لا يتم بمعزل عن الوراء التاريخي للبيئة التي تمخضت عن ميلاد هذا الفكر ، ودراسة الوراء التاريخي وفق منظور سوسيولوجي من الأمور المستحدثة والعسيرة فيما يتعلق بتاريخ العرب والإسلام . ولكن لا مندوحة عن الاقدام - بل المغامرة - لتحليل الواقع الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع العربي قبل الإسلام ، كضرورة منهجية اقتضتها طبيعة المحاولة ، لاستقصاء المؤثرات كافة التي ساهمت في تكوين الثقافة العربية ، وظلت مصاحبة لها في مراحل تطورها التاريخي .

وإذا كان من المبالغة الادعاء بإمكانية رصد معالم البناء الاقتصادي لتلك المجتمعات المتباينة والمتنوعة على مدار زماني طويل ، ووضعها داخل نسق محدد ، فلا أقل من تحليل هذه المجتمعات - في ضوء المعلومات الشحيحة المتاحة - على أساس تأثير العوامل الاقتصادية الاجتماعية في توجيه تاريخ شبه الجزيرة العربية . وحصاد هذا التحليل يفيدنا ليس فقط في تفسير طبيعة تلك النشأة ؛ بل يلقي أيضا أضواء على مسيرة التطور العام

للمجتمع الإسلامي بعد البعثة النبوية والفتوحات العربية ؛ حيث ظل العرب وتراث العرب يمارسان فعاليات - تراوحت ضعفا وقوة - على جميع مستويات الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية داخل (دار الإسلام) .

وغني عن القول أننا نفتقر - إلى الآن - لدراسة عن مجتمعات شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وفق منظور سوسيولوجي شامل ، وأقصى ما حاوله الدارسون المتخصصون في التاريخ الإسلامي لا يزيد على مجرد النظر إلى حركة تاريخ العرب القديم من منظور (ثيولوجي) قح ، فاعتبروا الكيانات السياسية التي شهدتها البلاد «أشبه بدول ثيوقراطية يحكمها أمير كاهن يمارس السلطتين الدينية والزمنية[1]» . وإن حاول بعض فقهاء المادية التاريخية تقديم صيغ جاهزة أدخلوا في إطارها تاريخ ما قبل الإسلام ضمن تفسيرات عمموها على المجتمعات القديمة كافة ، ولعل من أشهرها تلك التي تقول بتواجد «نمط خاص من الإرتباط الشخصي بين زارعي الأرض وكبار الملاك إتخذ فيه نتاج الفلاحين الفائض شكل ريع عقاري أو خراج»[2] .

وإذا صحت تلك المقولة بالنسبة لبعض المجتمعات العربية الزراعية في طور نشأة كياناتها السياسية ، فمن الخطأ تطبيقها على تلك المجتمعات نفسها في أطوار نموها . ناهيك عن تنوع طبيعة تكوين الكيانات الأخرى التي شكلت التجارة أساسها الاقتصادي . وحتى المجتمعات الزراعية التي نشأت باليمن إرتبط شكلها السياسي بذيوع ظاهرة الإقطاع ، ولم تخرج عن إطار المجتمعات الإقطاعية التقليدية ، بحيث يمكن القول بتطورها من مرحلة البطريركية القبلية إلى مرحلة « الإقطاعية » دون حاجة إلى الظن بوجود خصوصية مميزة . وحجتنا في هذا الصدد قرينتان ، الأولى عدم وجود نمط إقطاعي نموذجي تنسحب خصائصه على المجتمعات الاقطاعية كافة . والثانية أن التذرع بوجود ذيول للنمط القبلي داخل نسيج المجتمعات الزراعية العربية اليمنية لا يعطي مبررا لخصوصية تطورها ، فأصداء الأنماط السابقة لا تجتث بالمرة إبان سيادة النمط الجديد . إنما تظل موجودة وجودا شاحبا إلى جانب النمط المتطور السائد ؛ وذلك وفقا لقوانين الجدل نفسها .

إن استقراء تواريخ الكيانات السياسية التي شهدتها بلاد العرب الجنوبية - مثل معين وقتبان وسبأ وحمير - (١٣٠٠ق .م - ٥٢٧م) يؤكد هامشية القبلية في نشأة تلك الكيانات ،

---

(١) عبدالعزيز الدوري : **علم التاريخ عند العرب** ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٣ .

(٢) كولزنسكي : النموذجي والخاص في المجتمعات الطبقية القديمة ، نقلا عن : طيب تيزيني : **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** ، ط .دمشق ص ١٣٨ .

على أساس أن دافع العمل الجماعي لاستغلال مياه الأمطار الموسمية في الاستزراع ، يطيح بالصيغة القبلية التي عول عليها بعض الدارسين في تقصي أسباب قيام هذه الدول ، ومن هنا كانت ظاهرة الأحلاف لتكسير الكيانات القبلية وتكريس الجهد البشري داخل الإقليم لاستغلال موارده الاقتصادية - الزراعة أولا ثم التجارة فيما بعد - هي الأساس المعول عليه في قيام تلك الدول . وحين أصبحت التجارة - تجارة العبور - هي الحرفة الأساسية ، تقلص تماما النمط القبلي مع بقاء ذيول الإقطاع التي لم تختف نهائيا داخل الدول المشار إليها . فقيام تلك الدول في حد ذاته تعبير عن انتصار البورجوازية على الإقطاع ، وذلك بفعل عوامل داخلية أساسية وخارجية مساعدة سنتناولها بعد بالإيضاح .

المرحلة الاقطاعية إذن ثابتة تاريخيا في بنية المجتمعات العربية الجنوبية [١] . وذلك بفعل التوجيه الجغرافي الكامن في صلاحية بلاد اليمن السعيدة Arabia Filexa لإقامة نشاط زراعى بدائي أحدث تصدعا في كيان المجتمعات القبلية البطريركية ؛ لتقوم على أنقاضها بنى اجتماعية وسياسية جديدة . هذه البنى الجديدة نمت في أحضان المرحلة السابقة ؛ حيث استطاعت القبائل القوية أن تستولي على مضارب القبائل الضعيفة ، وتستغلها كقوى بشرية في زراعة الأرض ؛ بحيث أعيدت صياغة البناء الاجتماعي على أساس طبقي ؛ طبقة السادة من القبائل الظافرة ، وطبقة العبيد من القبائل المقهورة . « وكانت الأراضي الزراعية تقسم غنيمة بين زعماء القبائل المنتصرة حيث يتملك كل زعيم إقطاعية أو « محفد» . وأحيانا يقسم المحفد إلى قصور ، والقصر كالحصن أو القلعة يحيط به سور ، ويقيم فيه شيخ تحف به الأعوان والحاشية والخدم ، وهو يشبه نظام الإقطاع في الأجيال الوسطى بأوروبا»[٢] وتعرف هذه الطبقة من الحكام بالأزواء « وهم كالبارونات أو اللوردات في نظام الإقطاع [٣] . وقد تجتمع عدة محافد على شكل «مخلاف» يتولى شؤونه رئيس يسمى « قيل » [٤] ، وكان الأقيال يتغازون ويتنازعون فيغير أحدهم على جاره فيستولي على مخلافه ، وربما هزم فيفقد مخلافه بدوره . ويلقي نص للطبري[٥] أضواء على خصائص هذا النظام الإقطاعي وطبيعة الصراع بين الاقيال حيث يقول : « يكون الرئيس منهم ملكا على مخلاف لا يتجاوزه ، وإن تجاوز

(١) محمد عبدالقادر بافقيه : **تاريخ اليمن القديم** ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٦٦ .

(٢) جورجي زيدان : **تاريخ العرب قبل الإسلام** ، ص ٢٥٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٥٤ .

(٤) يرى بعض الدارسين أن الاقيال احتفظوا بمكانتهم في ظل المجتمع البورجوازي التجاري الذي شهد قيام الدول الكبرى .أنظر : **بافقيه** : ص ١٤٤ .

(٥) **تاريخ الرسل والملوك** : نقلا عن المرجع السابق لجورجي زيدان .

بعضهم عن مخلافه بمسافة يسيرة من غير أن يرث ذلك الملك عن آبائه ولا يرثه أبناؤه ، إنما هو شأن شداد المتلصصة يغيرون على النواحي باستغفال أهلها ، فإذا أفقدهم الطلب لم يكن لهم ثبات . وكذلك كان أمر ملوك اليمن ، يخرج أحدهم عن مخلافه بعض الأحيان ويبعد في الغزو والإغارة فيصيب ما يمر به ، ثم يتشمر عند خوف الطلب زاحفا إلى مكانه من غير أن يدين له أحد من غير مخلافه أو يؤدي إليه خراجا» .

ويديهي أن النظام كان يحمل في أحشائه عوامل فنائه ، فعامل القوة هو صمام الأمن الوحيد لاحتفاظ القيل بمخلافه ، ويبدو أن موازين القوى كانت من التغير والتخلخل بدرجة جعلت من الصعوبة احتفاظ المقطع بإقطاعه لمدة طويلة ، وانتفاء وراثة الإقطاع - كما يفهم من نص الطبري - دليل على عدم رسوخ جذوره ، والإغارات المستمرة بين أمراء الإقطاع كانت قمينة بإضعافهم جميعا .

وفي الوقت نفسه الذي كان النظام الإقطاعي يتخذ فيه طريقه نحو التدهور ، كانت بواكير بورجوازية ناشئة تتكون عن طريق الاشتغال بالتجارة ، والنقوش العربية القديمة ، وكذا كتب الرحالة والجغرافيين اليونان تتحدث عن أهمية السلع الكمالية المنتجة في جنوب بلاد العرب كالبخور والعطور في تجارة العالم القديم[1] . بديهي أن يؤدي ذلك إلى أن تصبح التجارة هي أساس الإنتاج الأول بدلا من الزراعة ، وأن تتكون طبقة من التجار تحتكر التعامل في هذه السلع ، وتجني من ورائها أرباحا طائلة ، تؤهلها إلى التطلع لبسط نفوذها السياسي على مناطق الإنتاج . وإذا ما علمنا أن هذه الطبقة استطاعت حول عام ١٣٠٠ ق .م أن تبسط نفوذها على بلاد اليمن لتقيم دولة في جوف اليمن هي دول معين[2] . وإذا ما علمنا أيضا أن قيامها ارتبط بتكوين حلف تجاري من أقوى «الأقيال» الإقطاعيين تمكن من بسط سلطان الدولة ليس فقط على مضارب قبائل معين ، إنما تجاوزه إلى السيطرة على أقاليم بلاد اليمن كافة ما بين نجران وحضرموت ؛ بل امتد نفوذها إلى الشمال على طول طريق التجارة البري حتى شرقي سيناء[3] ؛ أدركنا التحول الخطير في كيان المجتمع العربي بانتقاله من المرحلة الإقطاعية إلى طور بدائي من أطوار البورجوازية .

ومن أهم معالم المرحلة خفوت فعالية الأساس القبلي في شكل السلطة ، وسيادة الملكية

(١) ترجع أهمية هذه السلع إلى استخدامها في الاغراض الدينية .

(٢) وعن ارتباط ظهور الدولة بحركة التجارة يذكر بليني المعينيون قوم يخترق بلادهم الممر الوحيد للبخور . وهم أول من مارس هذه التجارة ومازالوا يمارسونها أكثر من غيرهم ، حتى أن البخور ليعرف بالمعيني نسبة إليهم . أنظر : بافقيه : ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٣) ذكر استرابون أن أرضهم تقع في الجزء المحاذي للبحر الأحمر . أنظر : بافقيه : المرجع السابق ص ٣٥ .

الوراثية بشكل مؤثر ، والخروج من دائرة التمزق والعزلة المرتبطة بالإقطاع إلى عصور الوحدات السياسية الكبرى التي أخذت تلعب دورا على مستوي دولي . وقد أدى تراكم الثروات إلى استثمارها في مشروعات إنمائية زراعية ؛ بإقامة السدود والخزانات ، فضلا عن التطلع للقيام بدور أكبر في النشاط الاقتصادي العالمي من طريق الاشتغال بتجارة العبور ، والقيام بدور الوسيط في حركة التجارة العالمية بين الشرق والغرب ، بالإضافة إلى المتاجرة في السلع المنتجة محليا فكانت السلع الواردة من الهند والشرق الأقصى وتلك الواردة من شرقي أفريقية تصب في بلاد العرب الجنوبية لتنقل من طريقهم إلى الشمال ، حيث عالم البحر المتوسط ، واستمرت بلاد العرب الجنوبية تقوم بهذا الدور الهام حتى عام ٥٢٧م ، وطوال عهود أسر معين وقتبان وسبأ وحمير .

ونحن نعتبر تاريخ تلك الفترة الطويلة وحدة لا تقبل التجزئة ، فلم يكن قيام هذه الدول أو سقوطها إلا مجرد أحداث داخلية تنتقل فيها السلطة إلى قوى تجارية جديدة بفعل عوامل اقتصادية اجتماعية قحة ، وبتأثير صراعات قوى عالمية كبرى من أجل تأمين وصول السلع ، أو محاولات السيطرة على منافذ التجارة ودروبها .

والأمر الجدير بالإشارة أن نشأة الكيانات السياسية في شمالي بلاد العرب أو في أطرافها كانت مرتبطة كذلك بتأثيرات « تجارة العبور » ؛ وهو ما سنفصله بعد قليل .

فقيام الدولة القتبانية يفهم في إطار تحكم قوى تجارية جديدة في مسالك التجارة إلى الشمال ، وتطلعها إلى القيام بالدور الأساسي بعد أن كانت تقوم بدور العميل . ويفهم من الكتابات الإغريقية أنها نجحت في ذلك بتعضيد من اليونان ، ودلت بحوث وندل فيليبس على تأثر حضارة قتبان بالطابع الإغريقي . والشيء نفسه يقال عن قيام دولة سبأ التي تمثل قمة المد البورجوازي ، والتي لعبت دورا بارزا في العلاقات الدولية المعاصرة ، وبالذات على صعيد بلاد الشرق الأدنى القديم . وتكشف النقوش السبأية عن الطابع العلماني لهذه الدولة ، حيث تخلى حكامها عن الألقاب الدينية تماما ، ولقبوا بالملوك . وقيام دولة حمير مرتبط بالهيمنة على مدخل البحر الأحمر وتقدم صناعة السفن ، الأمر الذي أهلها للقيام بدور أكبر من مجرد الاشتغال بالوساطة في « تجارة العبور » فتطلعت لأن تتاجر لحسابها . يفهم ذلك من النقوش الحميرية التي تتحدث عن إهمال الطريق البري ، وكذا الكتابات اليونانية والرومانية التي تولي أمر الملاحة في البحر الأحمر اهتماما خاصا . ومما يؤكد هذا الوضع الجديد النقوش الحميرية التي تبالغ في وصف نفوذ ملوك حمير ، فتجعله يمتد - فضلا عن بلاد العرب - إلى بلاد الهند والفرس وآسيا الصغرى وبلاد اليونان وشمال أفريقية

وبلاد الحبشة . ولعل فيما تذكره المصادر الرومانية عن تعاون البطالمة ومن بعدهم الرومان في مصر مع ملوك حمير لتأمين التجارة في البحر الأحمر ، ما يوضح ضخامة دور حمير وخطورته في النشاط التجاري العالمي . إلا أن هذا الدور أخذ يتلقص نتيجة محاولات الرومان السيطرة على البحر الأحمر ، بل وصلت سفنهم رأسا إلى البحار الشرقية[1] . وترتب على ذلك ضعف الدولة وانهيارها وتعرضها في النهاية للأطماع الخارجية من قبل الفرس والبيزنطيين والأحباش ، فضلا عن تفاقم المشكلات الداخلية ، كالصراع بين اليهود والنصارى الذي لم يكن نتيجة خصومة دينية بقدر ما كان انعكاسا لأسباب اقتصادية . فقد تمكن الأحباش بايعاز من البيزنطيين من احتلال بلاد اليمن [2] ، وأدى ذلك إلى تدخل الفرس الذين طردوا الأحباش وأسقطوا دولة حمير سنة ٥٢٥م .

مما سبق تتضح خطورة الأساس الاقتصادي - الاجتماعي في توجيه المسار التاريخي لعرب الجنوب . وبديهي أن ينعكس ذلك على الجوانب الحضارية ، ولن نخوض طويلا في تبيان هذه الجوانب ، وحسبنا إبراز هذا التأثير في نظم الحكم ، ونؤجل الحديث عن الأوضاع الثقافية حيث سنتناولها فيما بعد ، كما سنكتفي بإبراز الخطوط العامة دون الخوض في التفصيلات .

وأول ما يسترعي الانتباه أنه برغم التأثير بعيد المدى للتجارة باعتبارها نمط الإنتاج السائد ؛ إلا أن نشاط البورجوازية لم يصل إلى نهاية مطافه ؛ وذلك بفعل عوامل داخلية وخارجية .

ونعني بالعوامل الداخلية ، أن الزراعة لم تفقد فعاليتها بل نمت وازدهرت [3] ؛ الأمر الذي عكس تأثيرها على النظم المستحدثة . كما وأن الفعالية الأساسية للنشاط التجاري لم تتجاوز دور الوساطة ، وحين تطلعت البورجوازية لتتخطى هذا الدور وئدت وقهرت بفعل القوى الخارجية . ومع ذلك انعكس تأثيرها على النظم بشكل أكثر فعالية من معطيات أساس الإنتاج الزراعي ؛ وبطبيعة الحال أوشكت أن تستأصل جذور النظام القبلي البطريكي . لذلك

---

(١) ذهب بعض الباحثين إلى أن البطالمة سبقوا الرومان في هذا الصدد ، حيث كانت رحلاتهم البحرية تخرج من مصر إلى الهند مباشرة . أنظر : بافقيه : ص ٨٢ .

(٢) تجمع المصادر القديمة على أن الغزو الحبشي جاء نتيجة اضطهاد المسيحيين في اليمن ، وذلك بإيعاز من الإمبراطور جستنيان الذي أمد الأحباش بأسطول لهذا الغرض . ولكن الدراسات الحديثة أثبتت أن الدافع الحبشي البيزنطي كان اقتصاديا ، نظرا لتعرض مصالحهم التجارية للخطر من جراء ميل ملوك حمير للفرس . أنظر : بافقيه : ص ١٦٧ .

(٣) يدل على ذلك إنشاء سد مأرب الذي يعتبره الدكتور أحمد فخري (أشهر آثار اليمن ، وأعظم عمل هندسي في الجزيرة العربية كلها) . أنظر : دراسات في تاريخ الشرق القديم ، القاهرة ١٩٦٣ ص ١٧٥ .

لا يبالغ الدارسون حين يعممون القول بأن نظم الحكم عند عرب الجنوب كانت خليطا غريبا من الملكية الإقطاعية والأرستقراطية التجارية وبعض بصمات النظام القبلي البطريركي .

لم يكن هذا المزيج الغريب - كما نعتقد - إلا انعكاسا طبيعيا للصحوة البورجوازية المجهضة ، وهذا يفسر كيف كان الحاكم يمارس نفوذا على أقاليم واسعة ، ويجمع في يديه السلطتين الدينية والزمنية ، وكيف كان الحكم الوراثي هو النسق السائد . لكن من ناحية أخرى كان للمحليات كيانها ، وكان للسلطات الإقليمية مجالسها ورسومها ونظمها الخاصة ، وترتبط بالحكومة المركزية من طريق موظفين وسطاء .

وحتى في هذه المجالس المحلية كان للتجار الدور الأكبر في توجيهها ، بل لعبوا الدور الأكثر فعالية في المجالس الملكية الاستشارية والتشريعية ، حيث كان صوتهم أعلى من صوت شيوخ القبائل ورجال الدين [(١)] . ووجود هذه المجالس التشريعية والاستشارية ينم عن طابع ديمقراطي أنجزته البورجوازية .

كذلك كان إنشاء المدن مثل صرواح وتمنع وشبوه ومعين ومأرب وبراقش وظفار وصنعاء دليلا على غلبة الطابع المدني والحضري على النمطين البدوي والريفي ، ولو صح ما ذكره استرابون من أن هذه المجتمعات « شهدت نوعا من الإشتراكية في الأموال والنساء » ، لأدركنا قيمة الطفرة التاريخية التي أحدثتها البورجوازية التجارية . كذلك وجدت نظم معقدة في الإدارة والشئون العسكرية ، كجمع الضرائب وإصدار العملة [(٢)] وحراسة القوافل وإقامة المستعمرات وتأمين الطرق وتسهيل إقامة التجار الأجانب وتنسيق الأسواق [(٣)] إلى غير ذلك ، مما يوضح غلبة النمط البورجوازي وسيادته بالقياس إلى النمطين السابقين الإقطاعي والقبلي البطريركي .

وتاريخ عرب الشمال عولج من قبل الدارسين الكلاسيك بمعزل عن تاريخ تلك الصحوة البورجوازية ، وذلك خطأ منهجي جسيم - فيما نعتقد - انزلق إليه الدارسون

---

(١) لم يقتصر عمل الكاهن الذي عرف في النقوش باسم (رشو) على الأعمال الدينية ، بل تولى في كثير من الأحيان أعمالا مدنية وعسكرية .أنظر : بافقيه : ص ٢١٥ .وفي هذا دلالة على غلبة الطابع العلماني بفعل النقلة البورجوازية .

(٢) بافقيه : المرجع السابق ص ٤٣ .

(٣) لعل من أشهر القوانين المنظمة للتجارة قانون شهر هلل الذي أصدره أحد ملوك قتبان= وأمر بكتابته على نصب حجري ، في وسط مدينة تمنع ، ولايزال ذلك النصب قائما مكانه . وتدور مواد هذا القانون حول قاعدتين أساسيتين :أولا : تحديد مكان الأسواق ، ومنع التعامل التجاري ليلا ضمانا لجباية الرسوم والضرائب .ثانيا : تفضيل تجار قتبان على غيرهم بفرض رسوم إضافية على غير القتبانيين .أنظر : بافقيه : ص ٤٤ - ٤٥ .

أصحاب النظرة الإقليمية والعنصرية ، متأثرين في ذلك بنظرة القدماء التي تقسم العرب إلى قحطانيين وعدنانيين .

إن الرؤية السوسيولوجية لتاريخ العرب تثبت خطأ هذا المنحى ، وحسبنا تدليلا على ذلك أنه بالرغم من تأثير معطيات البيئة الجغرافية ، وبرغم التباينات الإثنولوجية والثقافية بين الجنوب والشمال ، فإن الهجرات من الجنوب إلى الشمال وما ترتب عليها من اختلاط الدماء ، وكذا إسهام عرب الشمال وعرب الجنوب في تكامل حركة التجارة داخل شبه الجزيرة من أقصاها إلى أقصاها ، بل وارتبط قيام الكيانات السياسية في مدها وجزرها شمالا وجنوبا بمدى الإفادة من هذا النشاط ، كل ذلك يدفعنا - دون تردد - إلى القول بوحدة تاريخ العرب قبل الإسلام .

إن ظهور إمارات الشمال - كإمارة اللحيانيين ، وكنده ، والأنباط ، وتدمر ، والغساسنة والمناذرة - ودول أخرى في الحجاز لم يحدث بمعزل عن النشاط التجاري الذي اضطلع عرب الجنوب بعبئه الأكبر . والدور السياسي والعسكري الذي لعبته كقوى «بينية» تدور في أفلاك الدول الكبرى في اليمن أو خارج شبه الجزيرة ، كل ذلك يجمعه خيط واحد هو الأساس الاقتصادي التجاري .

فإمارات اللحيانيين وكندة والأنباط وتدمر بدأت تتبلور سياسيا من خلال دورها كمستعمرات تجارية لعرب الجنوب على طريق التجارة المؤدي الى بلاد الشرق الأدنى وعالم البحر المتوسط ، ثم نمت واستقلت وارتبطت بقوى أجنبية على إثر انهيار الدولة المعينية . وليس أدل على غلبة الطابع التجاري العسكري لهذه الإمارات على حضارتها ؛ مما كشفت عنه النقوش والآثار الباقية من معلومات تؤكد ما ذهبنا إليه آنفا . فإمارتا اللحيانيين وكندة كانتا تعتمدان الخط المسند -خط عرب الجنوب- وهذا التأثير الثقافي يميط اللثام عن التبعية السياسية . وفي إمارة الأنباط[1] عبد إله عرف بـ«ذي الشرا» - أي رب الشراء - وفي نقوش تدمر يتعدد ذكر وظيفتي رئيس القوافل «ورئيس السوق» ، وكلها إشارات توحي بطبيعة دورها التجاري الذي مارسته في إطار الحركة التجارية الكبرى التي اضطلعت بها دول الجنوب . وإمارتا الغساسنة والمناذرة كانتا معبرين تجاريين إلى البيزنطيين والفرس . وظهور

(١) كانت هذه الإمارة تدور في فلك الرومان ، وتذكر المراجع ما قدمه أميرها عبادة الثالث من مساعدات لحملة جاللوس المشهورة على بلاد العرب .أنظر : عبداللطيف أحمد على : مصر والإمبراطورية الرومانية في ضوء الأوراق البردية ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٦٠ - ٦٧ .

«الدولة المدينة» في مكة إرتبط بوقوعها على الطريق التجاري البري الذي يبدأ من اليمن جنوبا إلى غزة شمالا .

لقد وصل إشعاع المد البورجوازي إلى أرجاء شبه الجزيرة كافة باستثناء المناطق الصحراوية البدوية التي احتفظت بالطابع القبلي البطريركي . ويظهر تأثير الاساس الاقتصادي القائم على الرعي على نمطها الاجتماعي ، فظلت محافظة على وحدتها القبلية ، وأقصى ما كانت تصل إليه من تطور سياسي تمثل في شكل أحلاف قبلية وفقا لمقتضيات الصراع الدائم على الماء والكلأ ، كانت تتكون وتنفض على حسب ما تمليه الحاجة إلى العمل المشترك . وقد حفظ لنا الشعر العربي صورة واضحة عن طبيعة هذه المجتمعات فيما عرف «بأيام العرب » ، وتعني الملاحم التي دارت رحاها على أرض صحراء نجد ؛ والتي كانت بمثابة محاولة للخروج من الضائقات الاقتصادية .

ونظرا للأهمية الخاصة لبلاد الحجاز باعتبارها مهبط العقيدة الإسلامية ، نقف وقفة متأنية لإبراز أهمية الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية في توجيه مسارها التاريخي .

شهدت بلاد الحجاز مجتمعات ثلاثة أساسية في يثرب والطائف ومكة ؛ كانت مكة أشهرها بطبيعة الحال . فواحة يثرب لم تفد كثيرا من تجارة العبور التي احتكرتها مكة ، وانصرفت إلى نوع من الزراعة البدائية والصناعة اليدوية ، وكانت أشبه بمجتمع مغلق يسيطر عليه عدة قبائل يهودية « متحجرة » ، فضلا عن قبيلتين عربيتين متناحرتين هما الأوس والخزرج . أما الطائف فقد كانت تدور في فلك مكة وترتبط بها ارتباطا عضويا ، حتى قيل «المكتين» أو «القريتين» دلالة على هذا الارتباط بين مكة والطائف .

كانت الطائف أشبه بضيعة كبرى لتموين المجتمع التجاري المكي بالمواد الغذائية ، نظرا لجدب مكة التي كانت تقع في « واد غير ذي زرع » . ويشير نص الأزرقي - في كتابه أخبار مكة - إلى هذه الحقيقة من خلال ما ذكر عن بساتين العباس بن عبدالمطلب بالطائف الذي «كان يدين أهلها » .

لذلك كانت مكة مركز الحياة المدنية الأكثر تطورا في إقليم الحجاز ، ولا يرجع ذلك إلى مكانتها المقدسة بقدر وضعيتها الاقتصادية ، إذ أصبحت قبيل ظهور الإسلام أهم مركز تجاري في شبه الجزيرة بعد سيطرة الأحباش ومن بعدهم الفرس على اليمن ، وتغلغل النفوذ الروماني داخل تدمر والأنباط . ولا تعزى هذه الشهرة التجارية إلى وقوعها على الطريق البري للتجارة بين الشمال والجنوب فحسب ، إنما أيضا لكونها السوق التجاري للقبائل

العربية ، حيث تكدست بها السلع الواردة من اليمن والشام ، التي كانت تصل بشكل منتظم إلى أسواقها ، بفضل معاهدات «الإيلاف» . وقد انتهت الدراسات الحديثة [١] إلى تحولها من قرية خاملة الذكر إلى «مدينة - دولة» على غرار مدن اليونان أو المدن الإيطالية ، فكانت تغص بالأسواق والفنادق والحوانيت ودور المال وسفراء الدول الأجنبية .

ومع ذلك لا نستطيع أن نجاري بعض الدارسين [٢] الذين قالوا بوجود نمط الإنتاج البضائعي ، ونمو البورجوازية المكية نموا كاملا ، بحيث نستطيع أن نتصور نقلة حقيقية من نمط إنتاج متخلف إلى آخر أكثر تطورا . وحجتنا في هذا أنه رغم سيادة الطابع البورجوازي على شكل الحياة في مكة ، فقد اقترن بالقبلية والإقطاعية والعبودية ؛ فمثلا حلف الفضول الذي عقد بين قريش والقبائل المجاورة تظهر فيه بصمات الأحلاف القبلية ، وحكومة « الملأ المكي» كانت تعبيرا عن مزيج من القبلية وأرستقراطية التجار ؛ فإذا كانت الطبقة الحاكمة من كبار التجار ، فقد كانت تمثل في الوقت نفسه زعامات بطون قريش . وحتى طبقة كبار التجار هذه كانت في الوقت عينه ممثلة للإقطاع باقتناء المزارع والضياع . وقد اقتضي ذلك وجود قطاع عريض من الأرقاء والمعدمين الذين كانوا يتحولون في الغالب إلى أرقاء . ولأن غالبية النشاط التجاري اعتمد على «تجارة العبور» ، حيث قامت البورجوازية بممارسة دور الوساطة أساسا ؛ كانت لهذا « بورجوازية كسيحة »[٣] . ولأن البورجوازية تكتسب مقومات نموها من خلال صراعها مع الإقطاع ، ولعدم فعالية المسألة الزراعية في المجتمع الحجازي ؛ بحيث لم تظهر طبقة إقطاعية لها كيانها المستقل ، يمكن القول بأن الأساس الاقتصادي الاجتماعي المكي كان مزيجا مركبا من أنماط متباينة وإن سادها النمط البورجوازي .

ومع ذلك وجدت مقومات جذور الصرع الطبقي ، الذي تشكل على أساس القطاعات المستضعفة من صغار التجار والمعدمين والأرقاء وبعض قطاعات الشريحة البورجوازية [٤] في مواجهة الأرستقراطية البورجو - إقطاعية . ونظرا لجبروت الطبقة الأخيرة ، عبر المستضعفون

(١) أنظر كتابات لامانس ومنتجومري وات وأحمد الشريف وأحمد عباس صالح في هذا الصدد .

(٢) أنظر : دراسة طيب تيزيني سالفة الذكر .

(٣) مصداق ذلك ركون هذه البورجوازية إلى الدعة والخمول خاصة وأن عملها كان موسميا ؛ حيث تمثل في رحلتي الشتاء والصيف ، كذلك كانت الأسواق غير دائمة بل تعقد مرة كل عام . ومن مظاهر ضعف تلك البورجوازية تراكم رأسمالها وعدم استثماره إلا فيما يتعلق باقتناء الأرض . والقرآن الكريم يكشف بوضوح عن تلك الحقيقة في الآيات التي تتوعد أولئك الذين يكنزون الذهب والفضة .

(٤) يعبر عن ذلك حركات الفتوة التي اندرج فيها كثيرون من فتيان الأرستقراطية المنسلخين عن طبقتهم ، معلنين التحدي للنظام الاجتماعي القائم ، وقد عرفوا باغتصاب أموال الأغنياء لتوزيعها على الفقراء والمعدمين . أنظر : أحمد أمين : **الفتوة والصعلكة في الإسلام** .

عن أحقادهم الطبقية في صور شتى تجنح في الغالب الأعم إلى التطرف والسلبية ، أو اللجوء إلى الحلول الذاتية . نعني بذلك ظواهر الصعلكة [1] والإجارة ووأد البنات . ولم يتخذ الصراع شكله الايجابي لميوعة الواقع الاجتماعي للقوى المستضعفة ؛ فشرائح منها كانت مغلولة بقيود الأعراف القبلية ، وأخرى كانت وافدة على المجتمع ؛ وخاصة العبيد من الفرس والروم والأحباش . وهذا يؤكد مقولة أن الطبقية تولد الصراع ، لكن الصراع لا يتفجر إلا بالوعي الطبقي [2] . كانت الطبقات المستضعفة بحاجة إلى إديولوجية تنمي وتفجر الصراع ، وقد تفجر فعلا وبشكل سافر بظهور الإسلام .

ب - الدعوة الإسلامية ومجتمع الأخوة

لا يعنينا بحث الجوانب العقيدية في الإسلام ، بقدر النظرة إليه كإديولوجية متكاملة تتضمن ثورة تقدمية وتصورا شاملا «لمجتمع الأخوة» . ولكون الإسلام آخر الديانات السماوية ؛ فإن شريعته جاءت لا لتعالج المشكلات الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع العربي فحسب ، بل لتنظم العلاقات الإنسانية كافة على صعيد العالم بأسره . ولأن الشريعة الإسلامية نزلت لصالح البشرية في آنيتها ومستقبلها ؛ فلم تنطو على قوانين محددة وملزمة بقدر ما حوت من مبادىء عامة قادرة على استيعاب المتغيرات . ومن هنا تبرز «جدلية إسلامية» لو أحسن فهمهما لأصبحت الشريعة الإسلامية ليس فقط قادرة على استيعاب نواميس التطور ، بل قادرة أيضا على التأثير الفعال في «ديناميته» .

وإذا كان التاريخ هو المختبر الحقيقي لصلاحية الأفكار والاديولوجيات ؛ فتاريخ انتصار الدعوة الإسلامية وانتشارها المذهل دليل ناصع على ثورية الإسلام وتقدمه . لم يكن انتصار الإسلام يعزى إلى الجانب العقيدي التوحيدي الذي تضمنته الرسالة وحسب - لأنه انتشر بين شعوب دانت بالتوحيد داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها - إنما رحبت الشعوب بالدعوة الإسلامية لأنها تضمنت حلولا ناجعة لمشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية ، بترسيخ مبادىء

---

(١) نعني بذلك حركات الصعاليك التي تمردت على الأعراف والتقاليد السائدة في المجتمع وأقامت مجتمعات خاصة في الصحراء ، شكلت تهديدا مباشرا لمصالح الأرستقراطية من طريق نهب القوافل وتوزيع العائد بالتساوي بين أفرادها . وشعر الصعاليك يعبر أصدق تعبير عن طابع الصراع الطبقي . عن مزيد من التفصيلات : راجع : أحمد أمين : **الصعلكة والفتوة في الإسلام** ، أدونيس : **الثابت والمتحول** ج ١ ص ١٠١ .

(٢) ولعل عدم وضوح تلك المقولة لدى بعض الدارسين الماركسيين يفسر ترديهم في أحكام خاطئة حين حاولوا رصد ظاهرة الصراع في المجتمع المكي ، فذهبوا إلى نفيه ، وقالوا بطرح بديل آخر هو صيغة التعايش . راجع : طيب تيزيني : المرجع السابق ص ١٣٨ .

العدالة والأخوة والتكافل الاجتماعي ، ومحاربة الاستغلال والتسلط الاقتصادي ، فضلا عن ديمقراطية الحكم .

وإذا كان نفي هذه المبادىء هي الاعراف السائدة في المجتمع العربي قبل ظهور الإسلام ؛ فقد كانت كذلك أكثر رسوخا وأشد حدة [١] في المجتمعات التي اجتاحتها الدعوة الإسلامية خارج بلاد العرب . ولا معنى للاستغراق في تبيان ذلك ؛ فتلك حقائق يجمع عليها الدارسون المسلمون وغير المسلمين . ونكتفي بتلخيص ذلك في الحقيقة الثابتة في تاريخ انتشار الإسلام ، وهي أن المعارضة جاءت من قبل الأقليات المستغلة ، بينما رحبت به الأكثرية من الطبقات المسحوقة والمستضعفة [٢] . حدث هذا ابان عصر الرسول ، ثم بعد ذلك في المرحلة العالمية لنشر الإسلام بعد وفاته .

ففي عصر الرسول كانت مبادىء الإسلام تشكل خطرا حقيقيا على النظام السائد الذي تمثله حكومة الملأ المكي من الارستقراطية « البرجو - إقطاعية » ؛ في الوقت نفسه قدمت اديولوجية متكاملة للقوى المضادة التي أصبحت قاعدة وركيزة النظام الجديد . وتاريخ الدعوة الإسلامية في عصر الرسول يكشف بوضوح عن هذا الطابع الدنيوي للصراع ، وفي هذا الصدد نذكر بعض الأمثلة : كمساومات « الملأ» للرسول ص ، ومحاولة ترضيته بالمال والزعامة في مقابل تخليه عن الرسالة ، والحصار الاقتصادي بمقاطعة التعامل مع بني هاشم ، والتحالف مع الأرستقراطية اليهودية في المدينة ، ومحاولات الرسول تهديد طرق التجارة التي أسفرت عن غزوة بدر ، ومؤاخاة الرسول بين المهاجرين والأنصار ، وإقدام الرسول على صلح الحديبية ، إلى غير ذلك من القرائن البارزة التي تنم عن طبيعة الصراع الذي لم يخضه الملأ المكي لأن محمدا جاء بدعوة التوحيد[٣] ، بل لكون رسالته تزلزل الكيان السياسي والاقتصادي والاجتماعي من أساسه ، لتقيم مجتمعا جديدا وعلى أسس مناقضة[٤] . وفي الدور المدني من تاريخ الدعوة نزلت معظم سور التشريع التي تجعل من الرسول حاكما علمانيا إلى جانب نبوته ، وحكومة الرسول صورة مثلى من التطبيق العملي لمبادىء الإسلام

---

(١) عن النظم الاقتصادية والاجتماعية في إمبراطوريتي الروم والفرس .راجع : ضياء الدين الريس : **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية** - القاهرة ١٩٦١ ، ص ٣٦ وما بعدها .

(٢) قال تعالى : (فقال الملأ الذين كفروا من قومه مانراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا) . صورة هود آية ٢٧ .أنظر كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، بيروت ١٩٧٧ ص ١٢ .

(٣) شهدت بلاد العرب قبل الإسلام عقائد تدعو للوحدانية مثل اليهودية والمسيحية والحنيفية ، ومع ذلك لم يتفجر الصراع .

(٤) كلود كاهن : المرجع السابق ص ١٢ .

سواء في تحديد العلاقات بين المسلمين أو في المعاملات مع أهل الذمة . ونلمح في سياسته تأثيرات الضرورة العملية في مواقفه وإجراءاته ، وخاصة في المسائل التي لم يرد بالقرآن نص صريح بصددها ، فكان يستشير صحابته ، وصارت هذه المواقف سننا أثرت عنه فيما بعد لتصبح الركيزة الثانية في التشريع ، وضرب المثل بذلك فى (الإجتهاد) ليصبح الدعامة الثالثة بعد وفاته .

ومن أمثلة ذلك تقسيمه الغنيمة بين العسكر بعد حربه مع يهود خيبر [1] وذلك لتعويض المستضعفين من المسلمين من المهاجرين عما فقدوه نتيجة هجرتهم . لكنه جعلها بعد ذلك « فيئا موقوفا » ، أي ملكا للمسلمين كما هو الحال بالنسبة لأرض هجر [2] .

ج : التيارات الاجتماعية وبواكير الصراع الطبقي

لا سبيل لإنكار نجاح الرسول في وضع ركائز مجتمع الأخوة ، ولكن العمر لم يمتد به طويلا ليرسخ جذور الواقع الجديد ، ولعل هذا يفسر استمرارية بعض بصمات الأوضاع القديمة [3] ، فالارستقراطية القديمة لم تستأصل شأفتها تماما ، بل ترك الرسول« لمسلمة الفتح «ممتلكاتهم وكرم بعض زعاماتهم « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن» ، وأغدق على أبي سفيان وعباس بن مرداس وصفوان بن أمية ويمنية بن حصن ، باعتبارهم «من المؤلفة قلوبهم» ، وسيكون البيت السفياني على وجه التحديد نواة للأرستقراطية القديمة التي ستلعب دورا بارزا منذ خلافة عثمان على مسرح الأحداث .

وبرغم ما أتاحه الإسلام من فرص لتحرير الأرقاء ، ووضع ضمانات لتحسين أحوالهم ، إلا أن الرق لم يستأصل تماما ، بل ستزداد أعداد الرقيق فيما بعد نتيجة الفتوحات ، وسيكون لذلك تأثيره في موازين القوى الاجتماعية عندما اندلع الصراع مرة أخرى بعد وفاة الرسول .

وفي مجتمع الأخوة أيضا نبتت بذور طبقة جديدة ممن كانوا موسرين قبل الإسلام واعتنقوا الإسلام فتمتعوا بوضعية متفوقة [4] ، بحيث صاروا نواة طبقة «أرستقراطية ثيوقراطية» [5] قدر لها أن تتولى الصدارة بعد وفاة الرسول مباشرة ، ومن زعمائها أبو بكر

(١) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** : ص ١٠٦

(٢) المصدر نفسه ص ١١٧ .

(٣) كلود كاهن : ص ١٥ .

(٤) كامل مصطفى الشيبي : **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية** ، بغداد ١٩٦٦ ، ص ١٤ ، ١٥

(٥) مما يدل على ثراء تلك الطبقة أن الزبير بن العوام كان يملك عقارا تبلغ قيمته حوالي خمسين مليون درهم . أما عقار طلحة فبلغت قيمته ثلاثين مليون درهم . أنظر : ابن اسعد : **الطبقات** ، جـ٣ ص ٧٧ ، ١٥٨ .

وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعبدالرحمن بن عوف .

وكان على بن أبي طالب رمز الزعامة التيار الذي تبنى مبادىء «مجتمع الأخوة» ، يؤازره جل صحابة الرسول ممن كانوا مسترقين أو مستضعفين قبل الإسلام وأصبحوا بنعمته عصب «النظام الجديد» . لذلك كانوا أكثر القطاعات السابقة حرصا على استمرارية السياسة الإسلامية وترسيخ مثل الإسلام .

وبديهي أن تظهر بواكير التناقضات بين تلك التيارات عقب وفاة الرسول حول قضية من يخلفه ، فلم يقع الاختيار على أساس الشورى بل كان مغالبة [١] ، وصراعا حسم لصالح الارستقراطية الثيوقراطية [٢] .

وقد حاولت الارستقراطية القديمة تعميق الخلاف بين الأرستقراطية الثيوقراطية و « شيعة على » ، لأنها لم تستطع آنذاك أن تنافس على الصدارة ، وأحبطت المحاولة [٣] لسببين :
أولا : أن الارستقراطية الثيوقراطية كانت متشبعة بروح الإسلام أكثر من ميراثها عن الجاهلية ، لأن وضعيتها الجديدة بفضل الإسلام جعلتها في تناقض مع الأرستقراطية القديمة ، فصارت بذلك أقرب إلى «التيار الإسلامي» الذي يمثله على وشيعته .

ثانيا : أن خطرا جديدا وقع ليهدد كل التيارات السابقة ؛ مما جعلها تلتئم ، لمواجهته وتؤجل بذلك تفجير تناقضاتها المحلية .

تمثل هذا الخطر في « حركة الردة » التي طالما تنوعت اتجاهات الدارسين في تفسير أسبابها ودوافعها . ومهما قيل في هذا الصدد فلا يمكن إغفال تأثيرات العامل الاقتصادي - الاجتماعي . ونحن نعتقد بضآلة العامل الديني في تفسير الحركة ، نظرا لما أعلنه المرتدون عن استعدادهم للعودة إلى الإسلام على شريطة إعفائهم من أموال الزكاة والخراج التي كانت تؤول إلى حكومة المدينة . وكانت جذور التناقضات بين عرب الحجاز وبقية عرب شبه الجزيرة ممتدة إلى عصر ما قبل الإسلام لاحتكار قريش تجارة العبور ، ولعل تكوين الأحلاف بين قريش وغيرها من قبائل الحجاز كان استجابة لهذا التحدي . ولأن الإسلام احتفظ لقريش خاصة وعرب الحجاز عامة المكانة المتفوقة نفسها - حيث كانت المفاضلة على أساس

---

(١) أنظر الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٣/ ٣٨٨ .
(٢) ولعل موقف عمر في اجتماع السقيفة يلقي أضواء على هذا الصراع الاجتماعي ؛ فقد عبر عمر عن موقف طبقته حين قال عن الأنصار (يريدون أن يختزلونا من أهلنا ويغصبونا الأمر) وأردف (من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته) .أنظر الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٣/ ٢٢٠ .
(٣) الشيبي : ص ١٥ .

السابقة والبلاء في خدمة الدعوة - ولأن روح الإسلام لم تتغلغل بعد في نفوس القبائل العربية خارج الحجاز ؛ فقد نظر هؤلاء العرب إلى حكومة المدينة على أنها إقرار نهائي منظم لخضوعهم الدائم لسيطرة قريش .

وكانت الأساليب والإجراءات التي قمعت بها حركات المرتدين - حيث جرى استخدام العنف والقسوة والإحراق والمصادرة والاسترقاق . . .الخ - ، وكان اشتراك زعماء التيارات المختلفة والتحامهم جميعا في مواجهة الخطر الداهم ، مما ينم عن الطابع « الدنيوي » للصراع ، ويخفف من غلواء التفسيرات التي ترمي إلى تغليفه بغطاء ديني قح .

ويبرز العامل الاقتصادي - الاجتماعي واضحا كذلك في تفسير الفتوحات الإسلامية ، التي كانت بمثابة تكريس للطاقة العربية كلها في معارك خارج الحدود ، فأنجزت نتائج مذهلة إبان خلافتي أبي بكر وعمر ، بضم أعظم إمبراطوريتين معاصرتين إلى حظيرة الإسلام . وإذا كان من الخطأ متابعة آراء كايتاني [1] في هذا الصدد ، فإن تحليلاته لا تخلو من مغزى عن أهمية الدوافع الاقتصادية - الاجتماعية . كذلك من الخطأ إبراز العامل الديني باعتباره الدافع الأوحد ، ولنا أن نتساءل : هل كان الإسلام قد تغلغل في صدور عرب شبه الجزيرة خارج الحجاز ممن أرغموا قسرا على اعتناقه من جديد ، بحيث اشتركوا في حركة الفتوح في العام نفسه الذي قمعت فيه حركات المرتدين ؛ هل جاهدوا فعلا مدفوعين بالعامل الديني؟

على أية حال - كان للعامل الاقتصادي فعالية ليس فقط في تفسير الموقف من جانب القوى العربية ، بل وأيضا في تفسيره من جانب الشعوب الخاضعة للفرس والروم . وكان نجاح « الارستقراطية الثيوقراطية» في إنجاز الفتوح عملا ذكيا ، إذ أنه من ناحية وسع رقعة «دار الإسلام» ، ومن ناحية أخرى أجّل تفجير المتناقضات بين التيارات المختلفة داخل الحجاز ، وبين تناقضات عرب الحجاز وبقية عرب شبه الجزيرة . وكانت السياسة الرشيدة التي اتبعها الشيخان بتغليب « الروح الإسلامية» صمام الأمن الموقت الذي كفل تأجيل الصراع ، ليتفجر بعد ذلك بشكل سافر في خلافة عثمان .

ذلك أنه بعد الفتوحات ضمت دار « الإسلام » مجتمعات فيضية ترتكز الزراعة فيها على نظام هيدروليكي معقد . وكان النظام الإقطاعي هو النمط السائد في هذه المجتمعات ، ولم يكن للعرب خبرة سابقة تؤهلهم لإحداث ثورة تنظيمية مواكبة للثورة الإديولوجية التي عمت هذه المجتمعات بفضل الإسلام ، فعمدوا إلى التوفيق بين ما هو كائن ؛ بما يتمشى مع

(١) عن هذه الآراء وتبني بعض المستشرقين لها .راجع : جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ط ٢ ، القاهرة ص ١٣٧

روح الإسلام . واضطلع عمر بن الخطاب بهذه المهمة العويصة ، وكان التوفيق أمرا معضلا بحيث اضطر إلى التخلي أحيانا عن بعض ملزمات الشريعة من أجل مقتضيات الواقع . وبرغم ما قدمه من حلول ، ظلت مسألة الأرض هي حجر الزاوية في إعادة الصياغة الطبقية للبنية الاجتماعية ، وبالتالي أصبحت توجه طبيعة الاحداث التي أدت إلى ما اصطلح على تسميته «بالفتنة الكبرى» . ولا مبالغة فيما ذهب إليه بعض الباحثين[1] من أن «المسألة الزراعية» هي التي أدت إلى جنوح حركة التاريخ الإسلامي نحو الملكية الوراثية ، كما كان الشأن بالنسبة لتكوين «اللاتيفونديا» الرومانية وما ترتب عليها من إسقاط النظام الجمهوري .

وعلينا أن نشير إلى أنه برغم التقارب الشديد بين سياسة الشيخين في مواجهة المشكلة الاجتماعية ، فقد تفاوتا في أحيان كثيرة في التطبيق . ولم يكن هذا التفاوت جزافا إذ كان مرتبطا بعملية «الحراك الاجتماعي» السريع ، ومواقف القوى المشكلة للبنية الاجتماعية . وعلى سبيل المثال جنح أبوبكر إلى كسب الأرستقراطية القديمة - نظرا لخطورة موقفه إبان حركة الردة - فأغدق عليها[2] ، وكان ذلك جزءاً من سياسة عامة تقوم على استرضاء التيارات الاجتماعية كافة إبان تلك المحنة وبعدها ، حين حاول توجيه الطاقات المحمومة كافة خارج الحدود ، ودليلنا على ذلك توزيعه العطاء بالتساوي بين المقاتلين .

فلما آلت الخلافة إلى عمر ، إتخذ إجراءات مغايرة لصالح التيار الإسلامي الذي تزعمه على لإحداث نوع من التوازن بين القوى ، كيما يحتفظ بالوضع المتفوق للأرستقراطية الثيوقراطية الجديدة - التي ينتمي إليها - ويكبح جماح الأرستقراطية البرجو - إقطاعية القديمة التي أخذت تتطلع للتنافس على الصدارة .

من أجل ذلك وزع عمر العطاء وفقا لمعيار مغاير لمعيار أبي بكر ، فوزعه على أساس السابقة في الإسلام والبلاء في نصرته ، فحاز أصحاب التيار الإسلامي لذلك نصيب الأسد ، بينما وضع « مسلمة الفتح» ومن على شاكلتهم في ذيل قوائم الديوان .

وكان إجراؤه بعدم توزيع الأرض على الفاتحين - وتركها في يد أصحابها بحيث يدفعون عليها الخراج للدولة[3] - يعني بطريق غير مباشر التمكين لسلطة الخلافة والطبقة التي احتكرتها ؛ فقد استهدف عمر من إجرائه هدفين ، الأول : دعم نفوذ الطبقة الحاكمة

---

(١) راجع : طه حسين : **الفتنة الكبري** ج ١ ص ١٠٩

(٢) أحمد أمين : **ضحى الإسلام** ج ٢ ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٢٣٨ .

(٣) راجع كتابنا : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، بيروت ١٩٧٤ ص ٣١ .

بإكسابها « جماهيرية » بين المسلمين الجدد ، وربط ولائهم لها بمصالحهم المباشرة[1] لموازنة « جماهيرية » علي بن أبي طالب وتياره . والأمر الثاني : محاولة ترسيخ أصول الطابع الثيوقراطي للحكومة ، بعد أن أبدت عناصر من الطبقة التي تنتمي إليها جنوحا نحو « الدنيوية » .

نستشف ذلك من موقف بعض الزعامات ، كعبدالرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام من قضية الأرض حيث طالبوا بتوزيعها[2] . وقد قاوم عمر هذا الاتجاه بعنف حين حرم عليهم مبارحة المدينة إلى الأمصار ، والاشتغال بالتجارة ، واستغلال مكانتهم في حيازة مزيد من الأراضي . كان هذا الموقف بالنسبة لأرض السواد التي فتحت عنوة ، وقد جرى تطبيق السياسة نفسهاعلى الولايات كافة في البلاد التي فتحت عنوة ، فكان الفقهاء يعتبرون هذه السياسة « أصلا يقيسون على نظائره»[3] . ومعلوم أن الأرض التي فتحت عنوة كانت تشكل معظم الأراضي الزراعية في البلاد المفتوحة ، أما تلك التي فتحت صلحا فقد طبقت عليها قاعدة أن تظل في حوزة أصحابها بشرط دفع خراج عنها قيمته عشر غلتها ، لذلك عرفت بأرض العشور [4] . أما الأرض التي كانت مملوكة للحكام والاقطاعيين القدامى والذين رحلوا عنها أو قتلوا في الحروب ، فقد اصطفاها عمر وأوقفها على بيت المال [5] ، لذلك عرفت باسم « الصوافي » . وفي الحالتين السابقتين استهدفت تشريعات عمر التمكين لسلطة الدولة ، وبالطبع الطبقة الأرستقراطية .

كانت الزراعة إذن تشكل أساس الإنتاج الأول ، وحجر الزاوية في الاقتصاد الإسلامي ، أما التجارة فقد مارست دورا هامشيا برغم اتساع رقعة الإمبراطورية ، وكانت كثرة الحروب ضمن أسباب عرقلة النشاط التجاري في ذلك الحين . ومع ذلك استطاعت الأرستقراطية القديمة ، بفضل خبرتها السابقة ، وبسبب تضييق عمر على نشاطها الاقتصادي في الحجاز أن تقوم بدور تجاري هام في الولايات . وإذ لم يكن بوسع الخلافة اتخاذ إجراءات حظر على نشاطها في هذا الصدد ؛ إكتفت بفرض الرسوم المعروفة بالعشور على الصادرات

---

(١) وقد ذكر الفقهاء في هذا الصدد أن عمر مسح السواد وقدر الخراج بما تحمله الأرض من غير إجحاف بزارع أو حيف بمالك وفي ذلك ما ينم بداهة عن محاولة كسب تأييد الموالي .أنظر : ابو يوسف : **الخراج** ، القاهرة ١٣٧٣ هـ ، ص ٨٤ - ٨٥ ،الماوردي : **الأحكام السلطانية** ، القاهرة ١٣٨٩ هـ ، ص ١٤١ .

(٢) **الريس** : ص ١٠٦ .

(٣) **الماوردي** : ص ٦٤ ، **الريس** : ص ١١٠ .

(٤) **الريس** : ص ١١٦ .

(٥) **المصدر نفسه** ١٤٧ .

والواردات . وبذلك احتكرت هذه الطبقة - إلى جانب أفراد من أهل دار الحرب وأهل الذمة[1]- النشاط التجاري في هذا العصر . فلم تنافسها الأرستقراطية الثيوقراطية - ربما لأسباب دينية إلى جانب حظر عمر - في هذا الميدان ، واكتفت الأغلبية من تيار على الإسلامي بمداخيلها من العطاء والمغانم ؛ وسيكون لذلك تأثيره الخطير على طبيعة نشأة البورجوازية الإسلامية ؛ حيث ارتبطت بقوى اعتنقت الإسلام قسرا ، أو قوى ظلت على عقائدها القديمة متعاونة مع قوى أجنبية ، ومقتصرة في نشاطها على دور الوساطة التجارية ، ما جعلها بورجوازية «جنينية هجينية هزيلة» لم تلبث أن تحولت إلى إقطاعية فيما بعد ، حين استحوذت على النفوذ في خلافة عثمان والسلطة منذ حكم معاوية .

من هذا العرض الموجز يتضح أن عمر بن الخطاب واجه المشكلات الاقتصادية والاجتماعية المستحدثة في عصره مواجهة غير حاسمة ، إذ لم تسفر سياسته إلا عن تجميد «الوضع الراهن» آنذاك لصالح «الارستقراطية الثيوقراطية» [2] على أساس سياسة الموازنة بين التيارين المتناقضين الآخرين . لكن سياسة الموازنة وتمييع الصراع لا تسفر إلا عن «علاج موضعي» موقت تكون نتائجه في الغالب لصالح «القوى الرجعية» . وهو ما حدث بالفعل حيث لم تعدم الأرستقراطية القديمة وسائل لدعم مواقفها ، ومسارب لنشاطاتها الاقتصادية ، أهلتها لكي تستحوذ على النفوذ أولا والسلطة كاملة بعد وقت قليل .

ويبدو أن عمر أدرك في أيامه الأخيرة ما ترتب على سياسته من مخاطر تهدد حركة التطور الإسلامي ؛ فتمنى لو أنه استقبل من أمره ما استدبر وعدل عن الكثير من إجراءاته . ويبدو كذلك أنه كان يعني العودة لاتباع سياسة من شأنها استئصال شأفة الأرستقراطيتين القديمة والمستحدثة تماما ، وفتح المجال لتنامي التيار الإسلامي الحقيقي الذي يمثله علي بن أبي طالب وشيعته [3] باعتباره «الرجل الذي خبر سنة الرسول خبرة تامة ، فكان الضمانة الكبرى لبقائها على قيد الوجود» [4] .

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٢٩ .

(٢) نشارك كلود كاهن الرأي بأن هذه الطبقة هي التي كانت بعد وفاة الرسول تمثل القوة الاقتصادية والاجتماعية السائدة في مكة والجزيرة العربية . أنظر : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٣ .

(٣) أثر عن عمر في هذا الصدد قوله : . . والله لو وليها - الخلافة - الأجلح (علي بن أبي طالب) لحمل الناس على الجادة . وكان أولى به أن يعهد بالخلافة لعلي كما فعل أبوبكر بالنسبة له ، لكنه أوصى بعقد مجلس من كبار الصحابة وأناطه بمهمة اختيار الخليفة من بعده . ومعلوم أن غالبية أعضائه كانوا من زعماء الطبقة الأرستقراطية الثيوقراطية ، وبحكم مصالحهم الاقتصادية ووضعيتهم الاجتماعية ناوروا للحيلولة دون اختيار علي ، وبايعوا عثمان بن عفان بالخلافة .

(٤) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٤ .

على كل حال أفرز الواقع معطياته ؛ فآلت الخلافة إلى عثمان وحرم على منها ، وتفجر الصراع الطبقي بين التيار الإسلامي والأرستقراطي الرجعي ليفوز الأخير وتنتكس مسيرة التطور .

كانت سياسة عثمان إزاء المسألة الزراعية هي حجر الزاوية في الأحداث التي أدت إلى الثورة عليه ، تلك الثورة التي ظهر فيها الصراع الطبقي [1] واضحا . فلم تكن «حربا أهلية» كما ذهب بعض المستشرقين ، أو «فتنة كبرى» كما صورها بعض الدارسين العرب .

وتفصيل ذلك أن النمط الإقطاعي بدأ يسود في خلافة عثمان[2] ، فقد ذكر البلاذري أن أول من أقطع العراق عثمان بن عفان [3] ، وكان نفسه يقتني ضياعا تدر عليه مائة ألف دينار ، سنويا [4] . وجدير بالذكر أن معظم الإقطاعيات سواء في الحجاز أو الولايات إختص عثمان بها بني جلدته [5] من الأرستقراطية السفيانية . وحتى مراعى المدينة حمي حماها ، فصارت حكرا على دواب بني أمية [6] ، بل تحولت «الصوافي» التي كانت موقوفة على بيت المال إلى إقطاعيات له وذويه [7] .

وقد أدت هذه الإجراءات إلى إحياء نفوذ الأرستقراطية القديمة لتصبح الطبقة ذات الصدارة في السلم الاجتماعي ، ولتقفز إلى السلطة ، فتتولي المناصب في البلاط وإمارة البلدان وقيادة الجيوش .

وقد تم ذلك على حساب الأرستقراطية الثيوقراطية التي أشبع عثمان نهمها بالهبات والأعطيات [8] ، وحتى يأمن جانبها سمح لزعاماتها بالهجرة إلى الأمصار «واستثمار» مكانتهم الدينية في تحقيق أغراض دنيوية . لذلك تشرذمت هذه الطبقة ، فمالأ بعض رؤوسها «الإقطاعية الجديدة» وانضم البعض الآخر - إلى حين - إلى التيار الثوري ، واعتزل قطاع

---

(١) وقف الباحث العربي أدونيس على هذه الحقيقة ، وأورد نصوصا غاية في الأهمية توضح سوسيولوجية الصراع ، مصداق ذلك أن الارستقراطية الثيوقراطية نظرت إلى الثوار باعتبارهم غوغاء وأهل مياه ، وعبيدا وأعرابا ونزاع قبائل وعامة . . الخ .أنظر : **الثابت والمتحول** : جزء ١ ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٢) **طيب تيزيني** : ص ١٦٣ .

(٣) **فتوح البلدان** ، القاهرة ١٩٠١ ، ص ١٨٣ .

(٤) المسعودي : **مروج** ج ١ ، القاهرة ١٣٠٣هـ ، ص ٣٠١ .

(٥) يحيي بن آدم : **الخراج** ، القاهرة ١٣٤٧هـ ، ص ٧٩ .

(٦) أحمد أمين : **فجر الإسلام** ص ٢٣٨ .

(٧) يحيي بن آدم : ص ٧٩ .

(٨) المسعودي : ج ١ ، ص ٣٠١ .

ثالث الجانبين مؤثرا العافية .

تبلور الصراع من ثم حول تيارين أساسيين : «العثمانية» وشيعة على [1] . وقد اكتسب التيار الأخير «جماهيرية» وثورية بفعل انضمام صغار الملاك والمزارعين إليه ، بعد تحويل أراضيهم إلى اقطاعات حازتها «الأرستقراطية القديمة» . وهذا يفسر لماذا انطلقت الثورة على عثمان من سواد العراق ووادي النيل ، تلك الثورة التي اتخذت طابعا اجتماعيا واضحا [2] .

أحرز الثوار انتصارا في الجولة الأولى حيث اغتيل عثمان ، وتولي على الخلافة ، وكانت الإجراءات السياسية والاقتصادية التي اتبعها منذ البداية تنذر بإصراره على تكريس الموارد الاقتصادية لصالح الاغلبية [3] ، وتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقا صارما ، من شأنه إعادة النظر في « المسألة الزراعية» برمتها . وبالتالى الإطاحة «بالاقطاعية» الجديدة . وفي ضوء ذلك يمكن تفسير استجاشة الأرستقراطية القديمة والثيوقراطية وتصديهما لمناوئته . وقد نجح في التخلص من الثانية في معركة الجمل [4] ، فانضمت - فلولها بفعل التقارب الطبقي - إلى الأرستقراطية القديمة التي تبنى معاوية بن أبي سفيان دعاوِيها .

وخسر على معركته معها . ويعبر هذا الخسران ، والانشقاق في معسكره إلى شيعة وخوارج [5] ، عن تفوق الأساس المادي للارستقراطية من ناحية ، «ومراهقة» التيار الثوري الإسلامي من ناحية أخرى . تلك السمة التي ظلت تطبع معظم الحركات الثورية في العصور التالية . وهي ذات دلالة أيضا على قصور دور البورجوازية في قيادة هذه الثورات في مواجهة الإقطاعية التي وضع عثمان بذرتها الأولى .

---

(١) يلاحظ تبلور التيارات الاجتماعية وتطورها إلى تيارات سياسية تلتف حول قياداتها ، وهي الخطوة التي مهدت لظهور الأحزاب بعد مقتل عثمان . وفي ذلك دلالة على تأثير الأساس الاقتصادي في صياغة التيارات السياسية .

(٢) يبرز هذا الطابع الاجتماعي في ظهور أفكار تدعو للإشتراكية ؛ كتلك التي تبناها أبوذر الغفاري . ذكر الطبري أنه كان ينادي يا معشر الأغنياء ؛ واسوا الفقراء ، بشر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاو من نار تكوي بها جباههم وجنوبهم وظهورهم . وسواء كانت صرخة أبي ذر من منطلق إسلامي ، أو نتيجة تأثره بتعاليم المزدكية - كما يذهب أحمد أمين - أو تنطوي على بصمات صعلوكية - إذ كان أبو ذر من صعاليك العرب في الجاهلية - فهي تبرز حقيقة المسألة الاجتماعية باعتبارها أساس الصراع . راجع : **فجر الإسلام** ، ص ١١٠ .

(٣) لعل في موقفه من الأموال الموجودة في بيت المال ، واختيار ولاته من ذوي السابقة والبلاء في خدمة الإسلام ما يوضح هذه السياسة .

(٤) مما يؤكد الوجه الطبقي للصراع ؛ وصف عائشة أتباع على بأنهم الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة . أنظر : ابن الأثير : **الكامل** ، ج ٣ ص ٩٠ .

(٥) راجع : محمود اسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، الفصل الخاص بالإنشطار في حزب اليسار .

صحيح أن النمط الاقطاعي الذي صيغ في خلافة عثمان كان هشا ؛ فمعظم الإقطاعات «كانت إقطاع اجارة لا إقطاع تمليك» [1] وسيظل كذلك في معظم الأحوال فيما بعد ، لكنه اكتسب رسوخا من ناحيتين :

استمراريته المرتبطة ببيئة زراعية فيضية ، تشكل فيها الأرض أساس الإنتاج الأول ، ثم ميوعة تكوين القوى المضادة - بورجوازية كانت أو غير بورجوازية - بحكم نشأتها وتطورها «اللاطبيعي» كما سنوضح في حينه .

وتنهض التجربة الأموية دليلا على صدق هذه الحقيقة ، فقد ترسخت إبانها «جذور الإقطاعية» على أساس التوريث ، وأصبحت النمط السائد للإنتاج ، وأدى ذلك بالضرورة إلى ردود فعل أثرت على طبيعة تكوين الأنماط الأخرى الهامشية . فكيف حدث ذلك؟ وهل يمكن في ضوئه تفسير تاريخ الحقبة تفسيرا سوسيولوجيا؟ ذلك ما سنحاوله .

د - سيادة الإقطاعية

ورث الأمويون إمبراطورية واسعة عن عصر الراشدين ، ازدادت اتساعا بفضل جهودهم ، فقد فتحوا معظم أقاليم الهند والتركستان شرقا ، وبلاد المغرب والأندلس غربا . وبرغم كون معظم المناطق الجديدة ذات طابع رعوي «إستبسي» ، إلا أن السهول الفيضية في العراق والشام ومصر والأندلس ظلت تلعب الدور الأساسي في الاقتصاد الإسلامي ؛ حيث حافظت حرفة الزراعة على صدارتها ؛ برغم تنامي التجارة وازدهارها في هذا العصر .

معنى ذلك أن معطيات البيئة شجعت على تأصيل «الإقطاعية» وسيادتها ، فقد سن الأمويون سننا جديدة بصدد «المسألة الزراعية» أسفرت ضمن ما أسفرت عن ربط «الإقطاعية» بالدولة ، وهو ما حدا بعض الدارسين [2] إلى القول بسياسة تأميم Etatism أموية لقوى الإنتاج .

ولا يعنينا أمر هذه السياسة من حيث كونها خروجا على روح الشريعة - كما تصور البعض - أو اعتبارها تحولا « من المثالية إلى الواقعية » كما ذهب البعض [3] الآخر - إلا بقدر تأثيرها على التطور الاقتصادي الاجتماعي العام ، أو بالأحرى فعاليتها في دعم النمط

---

(١) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ١٤٨ .
(٢) جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ص ٢٦٤ .
(٣) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ١٧٨ .

الإقطاعي، وانعكاساتها على «ميلاد» البورجوازية .

وفيما يتعلق بالإقطاع، نلاحظ أن غالبية الأرض الزراعية تغير شكل حيازتها ونوعية القوى التي آلت إليها هذه الحيازة، إذ أن «الأرستقراطية القديمة» التي وثبت إلى السلطة - تخلت عن مواقعها التي احتلتها في عصر الراشدين - كشريحة بورجوازية تحترف التجارة إلى قوة جديدة تحوز الأرض على شكل ضياع وإقطاعات، فأعطت للنمط الإقطاعي قوة مستمدة من قوة الدولة وسطوتها . وحيث استمرت الدولة قرابة قرن من الزمان، كان من الطبيعي أن يستفحل النمط الإقطاعي وتترسخ جذوره نتيجة اكتسابه صفة« الإرث »، بعد أن كان سلفا إقطاع منفعة، بالإضافة إلى استفحاله وشيوعه ليحتوي معظم الأرض المنزرعة والصالحة للزراعة .

ولدينا نصوص - على جانب كبير من الأهمية - توضح الطرائق التي تحولت بسببها الأرض إلى الإقطاعية، منها الأيلولة بالوراثة، فقد ذكر البلاذري [١] أن معاوية بن أبي سفيان ورث عن أبيه « ضيعة بالبلقاء» ظلت - بالإضافة إلى الضياع الأخرى المستحدثة - تورث من بعده في الأعقاب . ثم هناك أسلوب الشراء؛ فيضيف البلاذري [٢] أن معاوية إبان حكمه اقتني ضياعا جديدة اشتراها في وادي القري والطائف . أما الضياع التي حازها في سواد العراق فجاءت من طريق «الإحياء» [٣] . ويخيل إلينا أن السواد الأعظم من الضياع والإقطاعات المستحدثة جرت حيازتها غصبا [٤] من ملاكها الصغار الذين كانوا موالين لزعماء المعارضة من قبل . وأخيرا جرى تحويل أرض الصوافي والتي كانت موقوفة على بيت المال إلى إقطاعات لأفراد الأسرة الحاكمة؛ أو من دار في فلكها من الولاة والعمال والقواد، فلم يفرق حكام بني أمية بين المال العام والمال الخاص [٥] .

وإذ ابتدع معاوية هذه السنة لترسيخ الإقطاعية، فإن خلفاءه احتذوا الأساليب نفسها، ونكتفي بذكر أمثلة في هذا الصدد، فعبدالملك بن مروان كتب إلى واليه ابن هبيرة يطلب تكوين قطائع له بناحية البصرة [٦] ، وبالطريقة عينها حاز هشام بن عبدالملك ضياعا واسعة

(١) **فتوح البلدان** ص ١٣٥، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ١٩٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٢ .

(٣) الجهشياري : **الوزراء والكتاب**، القاهرة ١٩٣٨، ص ٢٤ .

(٤) أرسل معاوية إلى كاتبه على فلسطين يقول (إتخذ لي ضياعا . . . واتخذها بمجاري السحاب .)، المصدر نفسه ص ٦٢ .

(٥) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٢٠١ .

(٦) البلاذري : ص ٢٧٣ .

في العراق والأردن وأرمينية [١] .

ومما يؤكد سمة « الإقطاعية» في شكل الملكيات الجديدة ، أيلولة الأرض بمن عليها من مزارعين وما عليها من مراع وطواحين ومتاع ، وحوانيت إلى طبقة المالكين الجدد . وفي خلافة عبد الملك أفرد ديوان خاص للإشراف على إدارتها عرف بديوان «المستغلات»[٢] . فإذا أضيف إلى ذلك كله ما آل إلى الطبقة الجديدة من أموال ومتاع من مغانم وأفياء إبان عمليات الفتوح ، أدركنا مدى ما تمتعت به تلك الطبقة من نفوذ ، وما انطوت عليه من نزعة إستغلالية [٣] .

لم يشذ عن قاعدة الإستغلال تلك إلا الخليفة الورع عمر بن عبدالعزيز ، وكذا بعض الخلفاء الأواخر الذين اضطروا - تحت تأثير ثورات المعارضة - إلى محاولة وقف تفاقم الأحوال الاقتصادية ، باتخاذ بعض إجراءات إصلاحية [٤] .

لكن إصلاحات عمر لم تعمر طويلا ، فقد انتكست بعد وفاته . ان ما أقدم عليه عمر من تنازل عن إقطاعاته الموروثة عن آبائه ، ومحاولاته إيجاد حل للمسألة الزراعية برمتها - دون جدوى - وتنكب إصلاحاته وإصلاحات بعض أخلافه ، دليل لا يرقي إليه الشك على صلابة عود الإقطاعية وترسخ أصولها لتصبح النمط السائد في الإنتاج .

وتلخص مقولة لعمر في هذا الصدد أسباب الأزمة الاقتصادية الاجتماعية للعالم الإسلامي وأصولها ، حيث قال : « . . . إن الله تعالى بعث محمدا رحمة ولم يبعثه عذابا إلى الناس كافة ، ثم اختار لهم ما عنده . . فترك لهم نهرا شربهم فيه سواء ، ثم ولي أبوبكر فترك النهر على حاله ، ثم ولي عمر فعمل على عمل صاحبه . فلما ولي عثمان اشتق من ذلك النهر نهرا . ثم ولي معاوية فشق منه الأنهار ، ثم لم يزل ذلك النهر يشق من يزيد ومروان وعبدالملك وسليمان حتى أفضى الأمر إلى وقد يبس النهر الأعظم ، ولن يروي أصحاب النهر حتى يعود إليهم النهر الأعظم [٥]» .

---

(١) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٢٦٧ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٢٧

(٣) مما يؤكد طابع الاستغلال في عملية الفتوح في الشرق ، ما ذكره ابن الاثير عن فتح السند ، بحيث قال : (نظر الحجاج في النفقة فوجدها ستين ألف درهم ، ونظر الذي حصل فكان مائة وعشرين ألف ألف ، فقال ربحنا ستين ألف ألف وأدركنا ثأرنا) . **الكامل** : ٤ : ٢٠٦ . وعن الطابع الدنيوي الاستغلالي لفتوحات الأمويين في الغرب راجع : الرقيق القيرواني : **تاريخ إفريقية والمغرب** ، تونس ١٩٦٨ ، ص ١٠٨ وما بعدها .

(٤) ذكر في هذا الصدد : أن أهلي اقطعوني ما لم يكن لي أن آخذه ولا لهم أن يعطوه ابن الاثير : ٥ : ٢٤ .

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

وكان من الصعوبة بمكان أن « يعود النهر الأعظم » إلى سابق حاله من طريق إجراءات إصلاحية ، لأن «الروافد الجديدة» تعمقت مجاريها ، وترسخت أصول طبقة إقطاعية ترتبط مصالحها باستمرارية النظام ، ولم يكن ثم بد عن ثورة شاملة تطيح بهذه الطبقة ليجتث النظام من أساسه .

فعلى غرار الخلفاء نهج الولاة والعمال والقواد والكتاب ، يقتنون الضياع والإقطاعات . ومن الأمثلة البارزة في هذا الصدد ، أن ضياع خالد بن عبدالله القسري بالعراق كانت تنافس ضياع الخلافة اتساعا وانتاجا . والشيء نفسه يقال عن إقطاعات الجهاز الإداري الأموي في الغرب ، حيث كان الخلفاء يختارون ولاتهم ممن كانوا على شاكلتهم [1] . ففي الأندلس تفاقمت ظاهرة اقتناء الضياع والإقطاعات بصورة أقوى مما كانت عليه في الشرق - نظرا لضعف السلطة المركزية وطمع الولاة وقادة الجند في أرض الأندلس الخصبة - لذلك لم توضع ضوابط لتوزيع الأرض عقب الفتح ، إنما سري منطق القوة «فلكل يد ما أخذت» ، وهو ما عبر عنه بعض الدارسين بذيوع «اللاشرعية في تملك أرض الأندلس» . ولما قام الوالى يوسف الفهري بإعادة مسح الأراضي ووضع نظام محدد للملكية ، لم يتورع - لأسباب سياسية - عن اختصاص العسكر بالنصيب الأوفر من الإقطاعات [2] ، بحيث يمكن القول إن الإقطاع العسكري ظهرت بواكيره في الأندلس قبل أن يسود بعد العالم الإسلامي حول منتصف القرن الخامس الهجرى .

وقد ساعد على ترسيخ «الإقطاعية» حالة الفوضى السياسية الداخلية التي عمت الإمبراطورية ، وما ترتب عليها من افتقار الأمن بالنسبة لصغار الملاك . وفي محاولة تحاشي الأخطار اضطروا للدخول في حماية الإقطاعيين ، من طريق ما عرف بنظامي «الإلجاء» و «الإيغار» . فأمام فداحة الضرائب وعسف جبايتها لجأ قطاع من صغار الملاك بأراضيهم إلى الإقطاعيين ، وسجلوا حيازاتهم في الديوان ضمن إقطاعات الخلفاء أو الولاة أو الكتاب ، وظلوا في خدمتهم يزرعون الأرض لصالح «الحماة» في نظير ما يقيم أود الحياة . ونظام الإلجاء على هذا النحو إحياء للنظم الإقطاعية الشائعة عند الساسانيين والبيزنطيين حيث عرف باسم Patronage و الـ Atopragia وهو نفس ما عرفه الاقطاع الأوروبي لاحقا باسم الـ Patrocinium . ودليلنا على ذلك نصوص للبلاذري [3] تبين « لجوء » بعض

---

(١) أنظر : محمود اسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، الدار البيضاء ١٩٧٦ ص ٤٦ ، ٣٧ .

(٢) عن مزيد من المعلومات راجع : أحمد بدر : **الأندلس وحضارتها** ، دمشق ١٩٧٢ ص ٤١ وما بعدها .

(٣) **فتوح البلدان** : ٣٠٢ ، ٣٧٧ .

صغار الملاك في إقليم السواد إلى مسلمة بن عبدالملك ، ودخول أهل المراغة وأذربيخان في حماية مروان بن محمد . أما صغار الملاك في خراسان فقد التجأوا بأراضيهم إلى الولاة وكتاب الدواوين «للتعزز بهم» [(١)] .

ويعني نظام «الإيعاز» أن يقنع أصحاب الأرض من صغار الملاك «بملكية شكلية» ، بينما يؤدي معظم ما تغله الأرض إلى رجال الدولة الذين ينوبون عن الملاك الأصليين في دفع الضرائب . وقد كشف البلاذري [(٢)] عما ينطوي عليه هذا النظام من استغلال مقنع .

ويخصوص البقية الباقية من الملكيات الصغيرة ، فقد وقع بعضها تحت طائلة نظام القبالة « أو الالتزام » بأن يتولى أحد رجال « النظام » دفع الخراج عن إقليم معين للدولة ، ثم يعود فيجمعه من المزارعين حسبما شاء . كما أثقلت الأرض الخارجة عن نفوذ المتقبل بمزيد من الضرائب ؛ كالخراج الذي ضوعف مقداره ، والمستحدثة كهدايا تعيين ولي العهد ، وهدايا عيدي النيروز والمهرجان ، فضلا عن «أجور الضرابين وثمن الصحائف وغيرها» [(٣)] . ناهيك بوسائل العنف والقسوة التي اتبعت في جباية هذه الضرائب [(٤)] .

لذلك وجب توخي الحذر فيما ذكر عن الاصلاحات الاقتصادية في الحقبة الأموية ؛ كاستصلاح الأراضي ، وكري الأنهار ، وإقامة الجسور . . . الخ . إذ كرست لخدمة الإقطاعات والضياع الخاصة . أما صغار الملاك والمزارعين ، فقد تدهورت مزارعهم بسبب إهمال المرافق ، وتقاعسهم عن العمل لثقل المغارم [(٥)] حتى اضطروا في أحيان كثيرة إلى ترك أراضيهم والهجرة إلى المدن لاحتراف المهن الأخرى ، فأدى ذلك كله إلى «خراب البلاد وهلاك الرعية» [(٦)] .

على أن إقرار شكل للملكية ذي نمط إقطاعي أفضى - بالضرورة - إلى مزيد من تبلور التكوين الطبقي ، فالطبقة البورجوازية أتيح لها أن تمارس دورا أكثر فعالية إبان سطوة

---

(١) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ٢٦٨ .

(٢) **فتوح البلدان** : ١٥٣ .

(٣) الجهشياري : ٢٤ ، ابن الاثير : ٥ : ٢٣ .

(٤) أفاض فان فلوتن في وصف هذه الوسائل المتبعة في جباية الضرائب في الشرق . كما قدم ابن القوطية نصا بالغ الدلالة على اتباع ذات الإجراءات والأساليب في الأندلس ، يقول : وقام حمدون بن بسيل المعروف بالأشهب وكان من الطغاة البغاة فسأل ولاية المدينة ، على أن يتضمن إيراد العشور حتى هتك الشعور ، وضرب الظهور وقتل الأنفس بالتعليق . أنظر : **إفتتاح الأندلس** ، ص ١٠٧ .

(٥) وهي إجراءات باطلة لا يتعلق بها في الشرع حكم . الماوردي : **الأحكام السلطانية** ، ص ١٦٨ .

(٦) أبو يوسف : **الخراج** ، ص ١٠٥ .

الاقطاعية ، ساعد عليه ازدهار النشاط التجاري ، بفعل اتساع الامبراطورية التي ضمت معظم الطرق البرية والبحرية العالمية .

ومن الملاحظ أن البورجوازية الجديدة تكونت من شرائح اجتماعية كانت من قبل تمتهن العمل الزراعى ، ثم هجرته إلى الاشتغال بالحرف الحرة في المدن ، بالإضافة إلى «جماعات» التجار من الموالى وأهل الذمة ، الذين أسهموا بنشاط واسع كوسطاء في تجارة العبور بين الشرق والغرب .

ومن مظاهر نمو البوجوازية ، تعميم استخدام النقد في المعاملات ، فقد أمر عبدالملك بن مروان باتخاذ دور رسمية لسك النقود ، وسمح للتجار أن يضربوا فيها العملة لحسابهم وفق المعايير المعتمدة ، في مقابل رسوم حددت بواحد في المائة [1] .

كذلك ازدهرت الحياة المدينية - على حساب الريف - فغصت المدن شرقا وغربا بالسكان ، وأنشئت مدن جديدة في ربوع الامبراطورية كافة ، ما بين «المحفوظة» في الهند والقيروان في المغرب . وفضلا عن ذلك أسست دور للصناعة لتفي بلوازم العسكر من السلاح والمؤن والعتاد ، بما يخدم حركة الفتوح الهائلة شرقا وغربا . كما استوردت السلع الكمالية كالرقيق والمنسوجات الفاخرة ووسائل الترفيه والترف كافة ، بفضل التجار الأجانب الذين عرفوا باسم «الرهدانية» . وبديهي أن تشكل هذه القطاعات في تلك المدن نواة الطبقة البورجوازية التي زادت فعاليتها على مستوي الإنتاج الزراعى والصناعي والتجاري .

على أنه يجب أن نضع دور البورجوازية في هذه المرحلة في حجمه الطبيعي ، فنتحاشي ما انزلق إليه أحد الدارسين [2] حين ذهب إلى أن تلك الفترة شهدت - بفضل البورجوازية - نمط إنتاج «بضائعي» ، إذ الثابت أن ظروف نشأة البورجوازية في أحضان الإقطاع حكمت عليها بالهزال والكساح .

ولعل من أهم مظاهر ضعف البورجوازية تكريس دورها - في المحل الأول - لخدمة الإقطاعية السائدة ، فجماعات الحرفيين من الصناع استنزفت طاقاتهم في إنتاج معدات الجيش ولوازمه ، أو السلع الكمالية التي ازدانت بها قصور الارستقراطية . وظلت الحياة المدينية محافظة على طابعها العسكري المعروف سواء في المدن القديمة - وبالذات في الشام

(١) البلاذري : ص ٤٧٤ .
(٢) أنظر : بيزيني : ص ١٧٥ .

حيث كانت المدن « أجنادا » - أو تلك التي استحدثت لتكون قواعد ينطلق منها الغزو شرقا وغربا ، فكانت لذلك مدنا «ثغرية» أكثر منها تجارية صناعية . وفي الحالتين استنزفت جهود البورجوازية لخدمة «العسكر» والأرستقراطية الإقطاعية المؤثرة للدعة في الحواضر .

ورغم ذلك أنجزت البورجوازية نتائج ذات أهمية ، وبالذات على الصعيد الاجتماعي . فقد امتزجت الدماء بين العرب والموالى ، ما خفف من غلواء النعرات العصبية والنزعات العنصرية . كما ظهرت أجيال جديدة من «المولدين» (١) لا تحفل في قليل أو كثير بانتماءاتها السلالية بقدر ارتباطها بالأوضاع الطبقية المستحدثة .

ومن مظاهر «كساح» البورجوازية الناشئة أيضا ؛ إرتباط النشاط التجاري بالدولة التي تحكمت في هذا النشاط بما يخدم أهدافها ومتطلباتها . فمن ناحية أسفر إشرافها على النظام النقدي ، وتحكمها في أسعار العملة ، عن عوائق حالت دون تنامي النشاط التجاري . إذ اقتصر في المحل الأول على المتاجرة في الكماليات التي تستهلكها الطبقات المترفة ، بحيث ظلت الأسواق الداخلية خلوا من نشاط جاد للبورجوازية.، وجرى التعامل فيها على أساس أسلوب «المقايضة» الإقطاعي (٢) .

وأخيرا فإن بعض كتاب الدواوين استغلوا مناصبهم في مشاركة التجار نشاطهم بشكل مستتر ، وشكلوا شريحة «طفيلية» من شرائح البورجوازية ، وفي الوقت نفسه استثمر بعض كبار التجار أموالهم في اقتناء الضياع ، فجمعوا بين التجارة وحيازة الأرض ؛ الأمر الذي يمكن معه القول بأن البورجوازية - آنذاك - كانت طبقة «هجينية» .

خلاصة القول ، أن الضغوط التي مارستها الدولة على البورجوازية الناشئة ، وعدم التجانس الاجتماعي بين شرائحها ، واقتصار دورها على مجرد الوساطة التجارية ، أو الاشتغال بالحرف والمهن التي تخدم الأرستقراطية الإقطاعية ؛ كان نتيجة معطيات مجتمع لعبت فيه الزراعة الدور الفعال في النشاط الاقتصادي . ومع ذلك أدت التناقضات الأساسية بين البورجوازية والإقطاع ، وبين بعض شرائح البورجوازية ، والبعض الآخر ، ثم التناقضات الداخلية للإقطاعية ، أدى ذلك كله إلى صراع دموي متواصل ، تسنمت فيه البورجوازية قيادة الحركات الثورية الاجتماعية التي أسفرت عن إسقاط الخلافة الأموية سنة ١٣٢هـ .

وتأسيسا على رصد نمط الإنتاج السائد والأنماط الهامشية الأخرى ، يمكن تصور البناء

---

(١) جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ص ٤٦ .

(٢) راجع : لي : **دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط** ، برلين ١٩٥٧ ، نقلا عن تيزيني : ص ١٧٧ .

السوسيولوجي في تلك الحقبة من منظور طبقي ، وليس على أساس العنصر أو العصبية كما فعل الدارسون السابقون ، وبالتالي يمكن تفسير تاريخ هذه الحقبة - الملغزة - تفسيرا سوسيولوجيا مقنعا .

فنظرا لسيادة نمط الإنتاج الإقطاعي ، تشكلت طبقة أرستقراطية[1] مرتبطة بالأرض ، اندرج في بنيتها أفراد الأسرة الحاكمة ، وقواد العسكر ، ورجال الإدارة ، وبعض كبار التجار . وكان معظم أفراد هذه الطبقة من العرب ، فضلا عن ذيول أرستقراطية الموالي القديمة التي استخدمها الأمويون في شئون الإدارة [2] . ولسوف نلاحظ أن هذه الطبقة ستقف موقف التأييد الكامل للنظام الأموي ، وإن جنحت بعض عناصرها - بفعل تناقضات النظام نفسه - نحو المعارضة ، والاشتراك في قيادة الحركات الثورية .

أما البورجوازية الوليدة ، فقوامها التجار ورؤساء الحرف ، وأهل العلم . ونظرا «لكسوحة» نشأتها كما سبق القول ، لم تقف موقف المعارضة على طول الخط ، بل كثيرا ما والت الدولة ، وتراجعت عن مواقفها الثورية تحت التهديد أو الترغيب ، ويلاحظ أن هذه الطبقة لم تكن حكرا على الموالى - كما ذهب بعض الدارسين - إنما شملت قطاعات من أهل الذمة وبعض العناصر العربية المغضوب عليها من الدولة ، من جراء سياسة الموازنة بين القيسية واليمنية . ومن أفراد هذه الطبقة من انخرط في دعوات المعارضة الخارجية والشيعية والإرجائية [3] وأخيرا العباسية ، فشكلوا جماعات «الدعاة» ، وقادوا الثورات الاجتماعية التي قامت في هذا العصر ، والتي أضعفت الأرستقراطية الإقطاعية الأموية ، حتى أنهكتها في النهاية فيما عرف بالثورة العباسية [4] .

أما الطبقة الثالثة ، فتشمل الفقراء والمعدمين من الفلاحين الذين كانوا يخدمون في الإقطاعات ، وكذا صغار الملاك الذين احتواهم النظام الإقطاعي ، فصاروا مزارعين وربما

---

(١) يلاحظ أن هذه الطبقة قامت على أنقاض الارستقراطية الثيوقراطية التي سادت في عصر الراشدين ، والتي انشطرت بين السلطة والمعارضة ، بعد فشلها في خوض الصراع ككيان قائم بذاته . ولقد حاولت فلولها - عبثا - استرداد مواقعها حين التأمت في حركة عبدالله بن الزبير ، وبدا ضعفها واضحا حين حاولت - غير صادقة - احتواء قوى المعارضة - الخوارج والشيعة - لإسقاط الحكومة الأموية . لكن انفضاح أهدافها حال دون استمرار هذه القوى في مؤازرة حركة ابن الزبير ، فترك وشأنه ليتلقى مصيرا تراجيدياً . عن مزيد من التفصيلات ، راجع : عبدالأمير ديكسن : **الخلافة الأموية** ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٤٤ .

(٢) التفصيلات في : **مغربيات** ص ٩١ وما بعدها .

(٣) راجع : **الحركات السرية في الإسلام** ، فاس ١٩٧٧ .

(٤) Levy, R: **The social structure of Islam**. P.64.

أقنانا[١] ، والأقنان من العبيد الذين كثرت أعدادهم بفعل الغزو وتجارة الرقيق .

وقد سخرهم أصحاب الإقطاعات في استصلاح الأرض وزراعتها ، خاصة بعد تزايد هجرة الفلاحين الأحرار إلى المدن . إذ اعتمد الاقتصاد الأموي على الرقيق المستجلب من ترك فرغانة وزط الهند وزنوج النوبة وشرقي إفريقيا وبربر المغرب . وقد تفاقمت أحوال الرقيق لسوء المعاملة ، حيث كانوا «كالمتاع يوهب ويباع»[٢] . ويضاف إلى هذه الشرائح التي أفرزتها الإقطاعية الزراعية ، شرائح أخرى من صغار الحرفيين والعمال الذين ازدادت أعدادهم بالمدن ، وساءت أحوالهم بسبب البطالة .

وعلى أساس هذه المنظومة الاجتماعية يمكن تفسير تاريخ العصر الأموي برمته تفسيرا سوسيولوجيا بالدرجة الأولى ، وقد أنجزت[٣] - وكذا بعض الدارسين[٤] - دراسات في هذا الصدد تغني عن معاودة الخوض في الموضوع ، لذلك نكتفي بمناقشة التفسيرات التقليدية المستندة إلى العصبية والشعوبية والإديولوجية ، مع الإشارة إلى ربط الأحداث الأساسية بأصولها الاقتصادية الاجتماعية .

من أهم التفسيرات المتواترة لأحداث الحقبة الأموية ، تناولها من خلال الصراع بين العرب ، قيسية ويمنية . وإذا كان العنصر العربي هو الذي ساد الحياة السياسية حقا إبان تلك الحقبة ، فإن الامبراطورية الواسعة ضمت شعوبا أخرى من غير العرب ، قامت بالدورالأساسي على الصعيد الإداري والاقتصادي والثقافي ، بل تراوحت مواقف العنصر العربي نفسه من الدولة تأييدا أو معارضة لا بفعل السخائم القبلية وإنما تحت تأثير العامل الاقتصادي . وعلى سبيل المثال نذكر أن الأمويين الأوائل كسبوا تأييد اليمنية نظرا لاختصاصهم بالاقطاعات من دون القيسية ، الأمر الذي فجر عصيان الأخيرين ، ذلك العصيان الذي انتهى حين عاملهم عبدالملك بن مروان بالمثل[٥] . ولدينا قرائن تثبت أن الصراع بين العصبتين في بعض الاقاليم - كبلاد الجزيرة - جرى بسبب النزاع على الماء والكلأ[٦] . وفي خراسان أوضح الطبري[٧] أهمية العامل الاقتصادي في الصراع في عبارة

---

(١) تيزيني : ص ١٧٣ .

(٢) أحمد أمين : **ضحى الإسلام** ، ص ٢٧ .

(٣) راجع للمؤلف : **الحركات السرية في الإسلام ، قضايا في التاريخ الإسلامي ، الخوارج في بلاد الغرب ، مغربيات** .

(٤) راجع : عبدالأمير ديكسن : **الخلافة الأموية** ، وداد القاضي : **الكيسانية في الأدب والتاريخ** ، فان فلوتن : **السيادة العربية** .

(٥) راجع : يوليوس فلهوزن : **تاريخ الدولة العربية** .

(٦) خليفة بن خياط : **تاريخه** : ١ : ٢٥٥ ، النجف ١٩٦٧ .

(٧) المصدر نفسه : ٢٥٦ .

طالما رددها زعماء اليمنية وهي أن «القيسية أكلوا خراسان وحدهم» . والشيء نفسه يقال عن الخصومة بين الحزبين في المغرب والأندلس [١] .

إن دراسة الأساس الاقتصادي - الاجتماعي كشف عن ضعف - إن لم يكن اختفاء - نزعات العصبية في تلك الحقبة بفعل الاختلاط بين العرب والموالى ، وظهور «أبناء مولدين» لم يحفلوا في قليل أو كثير بانتماءاتهم القبلية . وحتى العناصر العربية الخالصة ، أصبح انتماؤهم للوطن الجديد أكثر منه بالنسبة لمواطنها ومضاربها في شبه الجزيرة . فمن الشائع في هذا العصر أن يقال عرب الشام أو عرب خراسان أو عرب العراق أكثر مما قيل عن قيس وكلب . وعمل نظام الأجناد عمله في هذا الصدد ، إذ أصبح الانتماء إلى «الثغر» أمرا مألوفا ؛ فكان يقال جند دمشق وجند قنسرين . . . الخ . ويعبر ابن خلدون [٢] عن تلك الظاهرة بقوله : « . . . ثم تلاشت القبائل ودثرت ، فدثرت العصبية . » وباندثارها أصبح الانتماء للطبقة العامل الحاسم في تحديد المواقف ، وخاصة في الأحداث الكبرى ذات التأثير على حركة التطور . وعلى سبيل المثال انضم المستضعفون من القيسية واليمنية - سواء بسواء - إلى حركة المختار «ثأرا من أشرافهم» [٣] ، والشيء نفسه نتلمسه في ثورة الحارث ابن سريج [٤] في خراسان . كل ذلك ينهض دليلا على خطأ منظور العصبية في التفسير .

ومن الدارسين من أولى التفسير العنصري اهتماما حين عالجوا أحداث العصر الأموي ، فركزوا على التناقضات الإثنولوجية بين العرب والشعوب التي خضعت لسلطانهم ، باعتبارها أساسا لمنظومتهم في رؤية العصر بشمول [٥] . والتحليل السوسيولوجي الذي قدمناه يكشف عن صدق قالة فان فلوتن [٦] بأن معظم الحركات الاجتماعية في هذا العصر كانت تحوي القطاعات المستضعفة من العرب وغير العرب ، في مواجهة الأرستقراطية العربية ومن دار في فلكها من أرستقراطية الموالى القديمة التي جرى إحياؤها .

وقد وقف هاملتون جب [٧] على الحقيقة نفسها فيما يتعلق بموقف الفرس من العرب

---

(١) تاريخه : ٢ : ٤٨٨ .

(٢) Marcais, G: **la Berberie musulmane et L'orient** , Paris,1964, P.141. أحمد بدر : **الأندلس وحضارتها** ، ص ٦١ .

(٣) المقدمة : ١٣١ .

(٤) عبد الأمير ديكسن : ٧٩ .

(٥) **الحركات السرية** ص ٣٩ .

(٦) **السيادة العربية** ، ٦٣

(٧) **دراسات في حضارة الإسلام** ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٤٦ .

حيث قال : «إذا عدنا بأنظارنا إلى الحالة الاجتماعية في الدولة العربية خلال السنوات الثلاثين الأخيرة من حياة الخلافة الأموية ؛ فإن من الإسراف القول بوجود أية منافسة بين الفرس والعرب آنئذ ، رغم ما كان من نزاع اقتصادي بين العرب والموالى» .

وتنسحب مقولة جب الهامة تلك على طبيعة الصراع الاجتماعي في أرجاء العالم الإسلامي كافة ، ونكتفي بأمثلة في هذا الصدد . فثورات عرب الجوف في مصر كانت «هبات فلاحية»[1] . والأسباب الاقتصادية والاجتماعية كانت وراء ثورات المغاربة في القرن الثاني الهجرى [2] . والحرب الأهلية في الأندلس جرت بسبب النزاع بين أرستقراطية العسكر من العرب والبربر حول احتياز أكثر الأراضي خصوبة ، ولا غرو فقد ناضل البربر إلى جانب العرب «البلديين» في مواجهة عرب الشام . كما أن الأحداث التالية تبرز جوهر المسألة الاجتماعية في الصراع [3] .

إن تناقضات «الإقطاعية» قد تفجرت بشكل ملحوظ في أواخر العصر الأموي بحيث قامت - إلى جانب الثورات الاجتماعية الكبرى - هبات تلقائية «فلاحية» «وعمالية» وحتى «قنية» . وظاهرة «كسر الخراج» من المصطلحات الشائعة في حوليات الحقبة لتصف انتفاضات الفلاحين في فارس وكرمان وسمرقند والصغد ومصر[4] . ويرى بعض الدارسين[5] أن بعضها انطوى على دعاوى اشتراكية تظهر فيها بصمات المزدكية . وفضلا عن اشتراك جماعات «الحرفيين» في حركة المختار المنظمة ، فقد قاموا بانتفاضات ذات طابع «عمالى» قح ، كانتفاضة «الخشبية» [6] . أما الزنج فقد انتفضوا في خلافة عبدالملك بن مروان منادين بإلغاء السخرة ومطالبين بالحرية [7] .

وليس من تفسير لاندلاع تلك الهبات والإنتفاضات التلقائية وما جرى من قمعها بعنف وقسوة ؛ إلا بالقصور - إن لم يكن العجز - في طبيعة الثورات الاجتماعية المنظمة بقيادتها البورجوازية «الهزيلة» العاجزة عن القيام بدورها التاريخي في معاركها مع الإقطاعية .

---

(١) التفصيلات في : المقريزي : **خطط** : ٢ : ٤٩٣ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٢٥٢ ,

(٢) التفصيلات في : محمود اسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ص ١٣٦ وما بعدها .

(٣) نظر القائد المعروف بالصميل إلى خصومه نظرة استعلاء حين قال منددا . ما أرى والله إلا أنه سيشركنا في هذا الأمر العبيد والارذال والسفلة .أنظر إبن القوطيه : **تاريخ افتتاح الأندلس** : بيروت ١٩٥٧ ، ص ٦٣ .

(٤) التفصيلات في : الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ١٨٤ ، ٢٢٤ ، ٢٥٩ .

(٥) أحمد أمين : **ضحى الإسلام** ص ١١٠ .

(٦) التفصيلات في : وداد القاضي : **الكيسانية في الأدب والتاريخ** ، عبدالأمير ديكسن : ص ٦٧وما بعدها .

(٧) التفصيلات في : عبدالأمير ديكسن : ص ٢٣٨ وما بعدها .

غير أن كثرة تلك الثورات واحتواءها جماهير العمال والفلاحين أفضى إلى إضعاف الإقطاعية ، بحيث استسلمت في النهاية لقمة سائغة للحركة العباسية . لذلك تعتبر الحركة الأخيرة تتويجا نهائيا للحركات السابقة التي قامت بها أحزاب المعارضة الخارجية والشيعية والإرجاء الثوري [١] .

وانخراط البورجوازية في تلك الدعوات ، وكذا الفلاحين وأهل الحرف - الذين شكلوا قاعدتها - لا يسوغ تبرير أصحاب الاتجاه الإديولوجي في تفسير أحداث تلك الحقبة . فلم يكن العامل المذهبي إلا «وثاقا» إديولوجياً معبرا عن الأساس السوسيولوجي ، بمعنى أن أفكار الفرق ومعتقداتها التي تبنتها أحزاب المعارضة ما كان لها أن تنتشر بين الثوار ، لولا تعبيرها عن طموحاتها وتبنيها أهدافها . وهو ما سنتناوله فيما بعد في المبحث الثاني .

وأخيرا لا محل لمناقشة أصحاب الرؤية السياسية في تفسير أحداث هذا العصر وحسبنا أن نشير إلى يوليوس فلهوزن[٢] الذي يرى أن للتاريخ السياسي قوانينه الخاصة في حركته ، ولم يستطع أن يقدم منظومة شاملة تحتوي جوانب الموضوع كافة ، واكتفى بتحليلات مبتسرة لبعض الأحداث ركز فيها على دور «الأبطال» والملابسات «والصدف» ؛ كما لو كانت في حد ذاتها قوانين لحركة التاريخ [٣] .

إن حقائق التاريخ الأموي لا تفهم إلا في إطار الوقوف على الأساس الاقتصادي والقوى الاجتماعية التي أفرزها ، وموقف هذه القوى من بعضها البعض مواقف صراعية . والمزالق التي انزلق إليها أصحاب الرؤى العنصرية والشعوبية والإديولوجية والسياسية نتيجة طبيعية لعدم فهم هذا الأساس السوسيولوجي للصراع . صحيح أن الصراع لم يخل أحيانا من

---

(١) راجع : محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** .

(٢) من أسف أن بعض الدارسين العرب ينحون المنحى نفسه ، فالدكتور عبدالهادي شعيرة يبدي إعجابا بالتاريخ السياسي ويعتبره - فضلا عن ذلك - مفتاحا لفهم الجوانب الحضارية .أنظر : مقدمة كتابه عن : المرابطين .وفي الاتجاه نفسه يمضي الدكتور عبدالمنعم ماجد في دراساته للتاريخ الإسلامي ، فيقسمه إلى عصور ، يتناول أولا التاريخ السياسي لكل عصر في مجلد مستقل ، ثم يثني في مجلد آخر بالحضارة والنظم .

(٣) من الأمثلة التي نسوقها في هذا الصدد معالجته حركة عبدالله بن الزبير في الحجاز ، ولو استكنه دوافعها في إطار موقف الخلافة الأموية من عرب الحجاز وخاصة الأرستقراطية الثيوقراطية ، لأدرك أصولها الاقتصادية الاجتماعية الكامنة في الإجراءات التي جردت الحجازيين من امتيازاتهم السابقة الخاصة بالعطاء ، حيث اشترط بذله بالاشتراك الفعلي في الخدمة العسكرية التي كان أهل الحجاز يأنفونها ، هذا فضلا عن ارتفاع أسعار الحنطة والغلاء العام الذي حل بالبلاد بعد استيلاء البيت الأموي على الأرض الزراعية وتحويلها إلى إقطاعات خاصة ، وتحكمه في أسعار منتجاتها .راجع في هذا الصدد : اليعقوبي : تاريخه : ٢ : ٢٦٧ ، ٢٦٨ و عبد الأمير ديكسن : ص ١٤٤ .Lammens, **Le Califat de Yazid Ier**, Beirut, 1921, P.P.408,413.

وجود بصمات النزعات السابقة [١] ؛ لكنها كانت مجرد عوارض وأغلفة خارجية ، وهذا أمر طبيعي بالقياس إلى تداخل القوى الطبقية نتيجة عدم حسم الصراع في مستوياته «التحتية» . وهذا يفسر تباين المواقف ، واختلاف الإديولوجيات وتراوحها ما بين التطرف والاعتدال حتى في الحزب الواحد .

ومع ذلك فإن مسار التطور كان واحدا على صعيد العالم الإسلامي بأسره ، شاملا لكل جوانب بنيته ، وإن اختلفت درجة إيقاعه ونسبية حركته ما بين القلب والأطراف [٢] . وهذا يدحض مزاعم إيف لاكوست [٣] القائلة بأنّ «الشمال الإفريقي لم يتبع التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات المائية الشرقية ، فظل النمط الديموقراطي العسكري مفتاح فهم تطوره» . ولسنا بحاجة لمناقشة هذا الرأي ؛ فقد سبق تنفيذه في دراسة سابقة [٤] . وما يمكن أن نضيفه هو أن الشمال الإفريقي بفعل وحدته البيئية والأثنولوجية ، ونتيجة فتحه في العصر الأموي شهد كل مساوىء السياسة الأموية وتناقضاتها ، وبشكل أكثر حدة ، الأمر الذي جعل نبض استجابته للتحدي أكثر سرعة وحسما . وخير شاهد على ذلك نجاح الحركات الثورية المتطرفة في المغرب أكثر من نجاحها في الشرق . وساعدت ظروفه الجغرافية - لبعده عن دمشق - على تسرب نشاطات البورجوازية الوافدة من الشرق بإديولوجيتها وقياداتها ، لتناهض الإقطاعية الأموية في الشرق على أرض المغرب .

كذلك أثبت البحث نفي أية خصوصية لحركة التطور في الأندلس - كما اعتقد البعض [٥] - فكانت في جوهرها لا تخرج عن النسق العام من حيث سيادة الإقطاعية إلى جانب تكوين البورجوازية .

قصارى القول - إن الأساس الاقتصادي - الاجتماعي كان ركيزة التطور التاريخي للعالم الإسلامي إبان الحقبة الأموية ، وان التفاوت النسبي في حركة هذا التطور زمانيا ومكانيا لا يعني كسرا لصدق المقولة بقدر ما يدل على صوابها ، إذا ما وضع في الاعتبار طبيعة العوامل البيئية ، والظروف المعقدة لإمبراطورية شاسعة تمتد من حدود الصين إلى المحيط الأطلسي .

---

(١) الدوري : علم التاريخ عند العرب ص ٤٠ .

(٢) وربما أفادت نسبية انشتين في حسم تلك المسألة ، حيث أكدت قوانين نظريته أن القوة = الكتلة × التسارع ، أي ق = ك × ت .

(٣) العلامة إبن خلدون : بيروت ١٩٧٤ ، ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٤) أنظر مقدمة : مغربيات : ص ٩ - ١١ .

(٥) أنظر : تيزيني : ص ١٨٧ .

هـ - الصحوة البورجوازية

انتهينا إلى أن المجتمع العربي قبل الإسلام شهد نمطا بورجوازيا سائدا على أنقاض إقطاع مضعضع ، وأن عصر الرسول والشيخين يمثل محاولة لإقرار «مجتمع الأخوة» . لكن التناقضات الاجتماعية لم تجتث جذورها بحيث ظلت في حالة كمون ، ثم تفجرت في خلافة عثمان بفضل اتساع «دار الإسلام» وظهور علاقات إنتاجية تجنح نحو الإقطاعية . وجاءت التجربة الأموية لتؤكد سيادة الإقطاعية . وفي الوقت نفسه لتشهد ميلاد بورجوازية - رغم كساحها - تصدت لقيادة الثورات الاجتماعية حتى أجهزت على الخلافة الأموية ، فيما عرف بالثورة العباسية [1] .

وبديهي أن تعاد صياغة العلاقات الإنتاجية للإمبراطورية بفعل سيادة نمط الإنتاج البورجوازي ، وترتب على ذلك نتائج هامة في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

على أنه يجب التحفظ في تقدير حجم «الصحوة البورجوازية» وعطائها ، فلا ننساق وراء من قالوا «بتحقيق الثورة نقلة المجتمع إلى المرحلة الرأسمالية»[2] . أو الذين أضفوا خصوصية على تلك الرأسمالية فأطلقوا عليها «الرأسمالوية» [3] ، أو حتى أولئك الذين قالوا بثورة بورجوازية كاملة أنجزت نمط إنتاج بضائعي واقتصاد نقدي [4] . وأخيرا من السخف مقارنة الثورة العباسية بالثورتين البولشفية والفرنسية [5] ، فالأولى تمثل ثورة البروليتاريا ، والثانية ثورة بورجوازية ، وشتان ما بين طبيعتيهما .

وتكمن آفة الاحكام السابقة في التعميم والمجازفة ، إنطلاقا من تنظير تأملي منعزل عن مسح الواقع الاقتصادي - الاجتماعي ورصد معالم تطوره ، أو التماس - بل تصيد - نصوص هامشية مبعثرة وتأويلها تأويلات معتسفة .

وتحاشيا لهذا الخطأ المنهجي نؤجل البت في هذه القضية ، حتى نفرغ من تحليل الواقع

---

(١) نحن لا نميل إلى اطلاق مصطلح (الثورة) على الحركة العباسية ، ذلك المصطلح الذي تبناه بعض الدارسين العرب المعاصرين .أنظر : فاروق عمر : **طبيعة الدعوة العباسية** ، بيروت ١٩٧٠ و

Shaban, **The Social and Political background of the Abbasid Revolution**, Harvard,1950

(٢) راجع : حسن محمود : **العالم الإسلامي في العصر العباسي** ، ص ١٩٥ .

(٣) راجع : مكسيم رودنسون : **الإسلام والرأسمالية** ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ١٠٢ .

(٤) راجع : تيزيني : ص ١٨١ - ١٨٣ .

(٥) راجع : فاروق عمر : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

الاقتصادي - الاجتماعي ، وما جد في بنيته من تطورات .

وسنحاول أولا : رصد المناخ العام «للقرن الذهبي العباسي» (١٣٢ - ٢٣٢هـ) الذي هيأ لتنامي «النمط البورجوازي» وسيادته بقواه النشطة ؛ التي أسهمت بدورها في خلقه ليستقر في إطاره «النظام الجديد» .

كانت الدعوة العباسية إنجازا متوارثا عن جهود «اليسار المعتدل» - الحزب العلوي - في احتواء بورجوازية المدن من التجار والصناع الذين شكلوا دعاة الثورة ونقبائها ، وكذا جماهير المستضعفين من الفلاحين والأرقاء وصغار الملاك والحرفيين والمهنيين [١] . وكل أولئك انخرط في سلك الدعوة التي آلت - لأسباب معروفة [٢]- إلى البيت العباسي ؛ الذي يشهد سجل تاريخ رجاله بتراوح مواقفهم بين اليمين واليسار ، حسب مقتضيات الأحوال . وسيكون لذلك أثره - كما سنذكر فيما بعد - في عدم إقرار النظام لكل المبادىء والشعارات التي طرحتها الحركة ، وبالمثل النيل من إنجازات البورجوازية ، بل وحتى تأثيره في طبيعتها «الهجينية» التي أثبتها البحث .

ومن ناحية أخرى ستظهر توجيهات « المد البورجوازي » لسياسة العباسيين الأوائل ، بل واحتواء بعضهم في غالب الأحيان ، بحيث حسمت مواقفهم نهائيا فانسلخوا عن « اليمين» ليتحولو إلى «يسار أكثر اعتدالا» ، يعول على الإجراءات الإصلاحية ويقترب في - بعض الأحيان - من التيارات الثورية .

ومن أهم ملامح المناخ الجديد الذي نمت البورجوازية في أحضانه ، النقلة من مرحلة الفتوحات العسكرية «والابتزاز» الاقتصادي غير المنظم إلى مرحلة الاستقرار والاستغلال الاقتصادي المنظم .

ولعل من أهم ما يؤثر للأمويين ، مد حدود دار الإسلام إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه الفتوحات [٣] ؛ حيث بلغت بلاد ما وراء النهر شرقا والمحيط الأطلسي غربا . لكن سيطرة نزعة «الاستغلال غير الاقتصادي» بالإسراف في فرض المغارم والجبايات والسلب والنهب

---

(١) عن هذه الأسباب راجع : محمود اسماعيل : **الحركات السرية** ،ص ٤٨ .

(٢) المصدر نفسه ،ص ٥٢ .

(٣) ويلاحظ في هذا الصدد الارتباط بين دور الشعوب البدوية - كالعرب والترك والبربر البتر والأكراد . . الخ - وبين الإنجازات العسكرية الهجومية والدفاعية ، ويلاحظ كذلك الارتباط بين حكومات هذه الشعوب وبين ترسيخ العلاقات الإنتاجية الإقطاعية ، وبالمثل تبني الاتجاهات السنية المحافظة . وعلى العكس تبنت الشعوب المتحضرة - كالفرس والمصريين وبرانس البربر - نظما ذات طابع بورجوازي ، وإديولوجيات ثورية ، وتيارات فكرية عقلانية .

والابتزاز ، بحيث لم توضع أسس ثابتة للشئون المالية والادارية - رغم محاولات البعض من أمثال عبدالملك وهشام وعمر بن عبدالعزيز - مما أثر في سوء الأحوال الاقتصادية ، برغم سيطرة الدولة على أقاليم زراعية غنية ، واحتوائها على عصب الطرق التجارية العالمية .

وأدى التمادي في سياسة «النزهات العسكرية» [1] فضلا عن عدم استقرار الأوضاع الداخلية ، إلى توقف حركة الفتوحات ، بل وحلول كوارث عسكرية في بعض الأحيان ، بسبب الانشغال بالمغانم عن القيام بالفتح المنظم . وهذا يفسر أيضا طبيعة «النشأة الكسيحة» للبورجوازية ، من جراء الثورات المتعددة التي هددت طرق التجارة الداخلية ، وكذا عدم تركيز النشاط العسكري للسيطرة على الطرق البرية والبحرية ، فأطلق العنان للسيادة البيزنطية في البحر المتوسط ، فسيطروا على تجارته ، وهددوا الطرق الساحلية الإسلامية المطلة عليه [2] . ونجم عن عدم متابعة الفتوحات المنظمة في الهند تهديد الملاحة العربية في البحار الشرقية .

كان الأولى بالأمويين أن يحسموا الصراع من الخطر الصيني في تركستان بدلا من مهادنته ، ولو وفقوا في ذلك لأمكن السيطرة على منافذ طرق آسيا الوسطى . كما كان عليهم أن يرسخوا نفوذهم في بلاد الجزيرة لحرمان بيزنطة من المتاجر الشرقية بدلا من المحاولات العقيمة المتتالية عبثا لإسقاط القسطنطينية ، وكان عليهم أن يولوا مزيدا من الاهتمام نحو النشاط البحري في البحر المتوسط بدلا من الإغارات الخاطفة المتعددة على قبرس ورودس وصقلية . ولو فعلوا ذلك لأمسكوا بزمام الطرق البحرية التجارية العالمية .

وكان عليهم أن يمدوا الفتوحات إلى بلاد السودان جنوبي الصحراء ، للسيطرة على طرق تجارة الذهب بدلا من الحملات الخاطفة الدؤوبة لسلب البربر ونهبهم في البلاد المفتوحة . ولو قضوا على معاقل فلول القوط في جيليقية بالأندلس - بدلا من الطموحات العسكرية «المقعقعة» وراء البرانس - لما كان ما كان من مأساة الإسلام بالأندلس .

باختصار - كانت البورجوازية مغلولة الأيدي من جراء السياسة العسكرية المفتقرة إلى التنظيم ، وطابع الابتزاز الاقتصادي للموارد الاقتصادية . وبديهي أن تتدارك البورجوازية تلك الأخطاء وتتجاوزها عقب الثورة العباسية ، وكان تجاوز تلك الأخطاء في حد ذاته

(١) من أمثلة ذلك : النشاط الاموي العسكري في الهند والتركستان ، الغزوات الأموية في البحر المتوسط ، الحملات العسكرية في المغرب الأقصى وبلاد السودان ، الحملات الأموية شمالي البرانس .

(٢) راجع : محمود اسماعيل : **الأغالبة** ، ص ١٨٠ .

تحطيما للأغلال التي حالت دون تناميها وفي الوقت نفسه مظهرا من مظاهر هذا التنامي . فكيف حدث ذلك؟

اتسمت السياسة العباسية بالتركيز على المواطن الاستراتيجية التي تضمن الهيمنة الكاملة على شبكة الطرق العالمية برا وبحرا ، ثم إقرار السيادة والاستقرار في هذه المنطقة ، من طريق إجراءات دفاعية تمثلت في «النظام الثغري» لحماية التخوم شرقا وغربا ، فضلا عن الاعتراف بالكيانات المحلية لتلعب دورا أساسيا في حركة التطور ، والتخفيف من غلواء المركزية باللجوء إلى نوع من «الفيدرالية» المرتبطة بالدولة ، طالما تضطلع بالمهمة الثغرية التي تكفل سيولة حركة التجارة ، ثم التنظيم «العبقري» الدقيق لجهاز الدولة المركزي ؛ مفيدين في ذلك من التراث الإداري والمالى الفارسي .

فاتخاذ العراق مقرا للخلافة ، يعني اختيارا موفقا لإشراف السلطة المركزية على جناحي الإمبراطورية ، خاصة وأن العراق كان ملتقى للطرق التجارية العالمية[1] ، فمن بغداد ينطلق الطريق إلى آسيا الوسطى حتى الصين شرقا ، مارا بهمدان والري ونيسابور وطوس وهراة وبخارى وسمرقند ثم الصين . وكذا يبدأ الطريق الشمالى إلى الموصل وسنجار ونصيبين والرقة وطبرية والرملة ثم الفسطاط والإسكندرية ، ليتصل بطريقين عبر الشمال الافريقي . الأول بمحاذاة الساحل ، والثاني يخترق الصحراء الكبرى . وأخيرا الطريق إلى بلاد الروس مارا بسمرقند وبخارى وجرجان ثم شمال بحر قزوين . كذلك دب النشاط في الطرق البرية في بلاد العرب ومصر بعد السيطرة على الملاحة في المحيط الهندي[2] .

ولقد تم للعباسيين السيطرة على الطرق البرية الشرقية بعد حسم «المسألة التركية» وتحييد الخطر الصيني ، وتثبيت السيادة العباسية على معظم أرجاء شبه القارة الهندية ، وإنشاء سلسلة من الثغور في مناطق التخوم[3] . ثم إقامة إمارة فدرالية في عهد المأمون لتضطلع بتلك المهام الثغرية في تلك الأنحاء ، عرفت «بإمارة الطاهريين» . وتم إقرار الأمن في الطريق الشمالى بفضل سلسلتي الثغور الشامية والجزرية على الحدود البيزنطية[4] ، وكان إخضاع قبائل البجة في النوبة قميناً بإحياء النشاط التجاري في شرق إفريقيا ، وإنعاش طريق

(١) انظر : كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٤٩ .

(٢) عن هذه الطرق أنظر : قدامه بن جعفر : الخراج ، ط ليدن ١٨٨٩ ، ص ١٩٧ ، إبن رستة : الأعلاق النفيسة ، ليدن ١٨٩١ ، ص ١٦٧ وما بعدها .

(٣) عن مزيد من المعلومات : راجع حسن محمود : ص ١٦٩ وما بعدها .

(٤) راجع : البلاذري : فتوح البلدان ، ص ١٩١ وما بعدها .

القصير - قنا - الفسطاط - الاسكندرية . وأسفرت حركات الإستقلال في الشمال الإفريقي عن تأمين العبور في الطريق الساحلي بفضل «الاغالبة» «وعرب كريت» الذين طهروا البحر المتوسط من إغارات البيزنطيين على السواحل المغربية . وجدير بالذكر أن إمارة الاغالبة كانت موالية لبغداد ؛ إذ اعتبرت «ثغرا» عباسيا لحماية الجناح الغربي من الإمبراطورية . كما كان عرب كريت يعترفون بالسيادة العباسية . أما الطرق الداخلية الموصلة إلى «ذهب السودان» فقد تحكمت فيها دول الخوارج ، التي كانت تتاجر مع الشرق برغم خلافاتها السياسية والمذهبية مع بغداد .

وفي المجال البحري سيطرت البحرية الإسلامية العباسية البحار الشرقية كافة ، بعد قهر الخطر الصيني والسيطرة على سواحل الهند الغربية . كما تحول البحر المتوسط إلى «بحيرة إسلامية» بفضل أساطيل عرب كريت والأغالبة وأمويي الأندلس . يقول ابن خلدون(١) «صار البحر المتوسط خاليا من أي نفوذ للأمم النصرانية بشيء من جوانبه» .

إن سياسة العباسيين العسكرية التي أتاحت السيطرة على الطرق العالمية برا وبحرا ، واعتمادهم «اللامركزية» أسلوبا لمواجهة اتساع الامبراطورية ، رافقتها «دبلوماسية» ذكية عالمية لإحلال السلام محل الخصومة والعداء ، وتهيئة مزيد من الظروف المواتية لازدهار التجارة . وقد سبق أن ألمحنا إلى عقد السلام مع الأسرة الحاكمة في الصين ، ونجم عن ذلك تعاون تجاري بعيد المدى ، يدل عليه وجود جالية تجارية إسلامية عاشت في ميناء كانتون ، تمتعت برعاية السلطات الحاكمة ، وباشرت مهامها في الإشراف على الشئون التجارية الإسلامية في الشرق الأقصى (٢) .

كما أرغمت بيزنطة تحت تأثير الإغارات الثغرية المستمرة - الصوافي والشواتي - على عقد الصلح مع الرشيد ، وتعهدت امبراطورتها بدفع الجزية وتقديم الأدلاء والمرشدين للتجار المسلمين ، حتى لا تفقد نصيبها من السلع الشرقية (٣) .

وفي الغرب توثقت عري صداقة وطيدة مع أباطرة الفرنجة ، كان الدافع إليها - فيما نرجح - الحفاظ على المصالح الاقتصادية بالدرجة الأولى (٤) و ليست لأسباب سياسية أو

---

(١) المقدمة ، ص ٥٤ .
(٢) حسن محمود : ص ١٨١ .
(٣) المصدر نفسه. Pirenne, H: **Mohammed and Charlemagene New York**. P.163,155.
(٤) راجع : Bucklar: **Haroun L-Rashid and Charles the great**,1964

دينية كما يحلو للبعض تفسيرها [1] . وبالمنطق نفسه تؤول العلاقات بين الأغالبة والفرنجة ، وكذا بين الأغالبة والمدن الإيطالية ، التي عقدت معاهدات تجارية مع القوى الإسلامية في البحر المتوسط برغم احتجاجات البابوية [2] .

وفي ضوء المصالح التجارية المتبادلة ، نرجح غلبة العامل الاقتصادي في تفسير التعاون بين الإمارات المستقلة في الغرب ، وتخفيف غلواء الصراعات السياسية والمذهبية ، وإقرار «الوفاق» بين هذه القوى - من الناحية العملية - تحت تأثير تنامي القوى البورجوازية . وسنلاحظ فيما بعد أن محور الخلافات بين بعض هذه القوى كان يكمن في التنافس الاقتصادي بالدرجة الأولى .

لا شك أن السياسة العباسية العامة مسئولة عن خلق مناخ «الإنفتاح» هذا ، بحيث تغير مفهوم موقف «دار الإسلام» من «دار الحرب» . ولا شك أيضا أن هذا التغيير فرض نفسه على الواقع - تحت تأثير البورجوازية - برغم مظاهر الإحتجاج من قبل القوى المحافظة والاقطاعية . ولقد عاد هذا التطور بأحسن النتائج وخاصة على العالم الإسلامي ، وكذا على «دار الحرب» باعتراف المؤرخين الغربيين [3] .

وفي إطار هذا المناخ العام الذي هيأته «الصحوة البورجوازية» ، يحسن أن نعرض لانعكاساته على الإجراءات الاقتصادية الاصلاحية التي تناولت «المسألة الزراعية» ، قبل الاستطراد في رصد مظاهر التنامي البورجوازي .

ونلاحظ في هذا الصدد أن سياسة العباسيين الأوائل كانت تعبر عن ضغوط القوى البورجوازية التي أوشكت أن تحتوي النظام الخلافي نفسه . وننوه أيضا بأن عدم حسم المسألة

---

(١) P.4 Eginhard : **Vie de Charlemagne**, Paris,1923, P.47,48 .

(٢) وجدت عملة ذهبية تحمل اسم دوق نابلي محاطة بحروف وزخارف عربية .أنظر Bury: **Ahistory of the Eastern Roman Empire**, London.1912,**P.312.** وعن معاهدات مدن سالرن ونابلي وجايتا وأمالفي مع **الأغالبة** ، راجع Heyd: Op. Cit. **P.98.** وعن بقية المدن الايطالية مثل لونا وبيزا والبندقية ، راجع : محمود اسماعيل : **الأغالبة** ص ٢٣٧ .

(٣) من مظاهر سياسة الإنفتاح الاقتصادي الإسلامية فضلا عن التعاون التجاري مع القوى الإسلامية ، السماح للتجار غير المسلمين بممارسة نشاطهم داخل العالم الإسلامي ، وتقديم التسهيلات لهم من قبل السلطات الحاكمة في الشرق والغرب . والمصادر الإسلامية تتحدث عن (الرهادنة) من اليهود الشرقيين والغربيين ، وتجاراتهم عبر الطرق الإسلامية بتشجيع من المسلمين .راجع : ***ابن خرداذبه*** : ص ١٥٤ .وقد أكدت وثائق (الجنيزة) القاهرية تلك الحقيقة بما لا يدع مجالا للشك .أنظر : كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٥٢ .كذلك لعب (أهل الذمة) دورا واضحا في التجارة الداخلية في شتى ربوع العالم الإسلامي . وهذا ينفي مزاعم هنري بيرين المعروفة عن تخلف التجارة العالمية إبان فترة السيطرة الإسلامية . تلك المزاعم التي فندها الدارسون المنصفون من أمثال أرشيبالدلويس وستوربولان وموريس لومبار وكلود كاهن . راجع كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٤٦ وما بعدها ، محمود اسماعيل : **الاغالبة** ص ٢٣٣ وما بعدها .

حسماً قاطعا بتوجيه ضربة قاصمة للإقطاع ، كان تعبيرا عن عدم تحقيق الثورة البورجوازية الشاملة .

وأول ما يسترعي الإنتباه أن «مبدأ الإصلاح» الذي طرحته الدعوة العباسية ، جرى تطبيقه بخصوص تحسين مستوي القطاع الفلاحي في النشاط الاقتصادي . والراصد لأوضاع ملكية الأرض يقف على حقيقة تقلص «الإقطاعات» و «الضياع» بالقياس إلى ما كانت عليه قبلا . معنى هذا أن الكثير من هذه الأراضي آلت ملكيتها إلى أصحابها الحقيقيين ، حيث قاموا بزراعتها في مقابل دفع الخراج عنها . لقد اتسعت الأرض الخراجية على حساب الإقطاعيات ؛ وإن كان من الثابت أن ظاهرة الاقطاع لم تستأصل شأفتها ، فالمراجع تشير إلى أيلولة الضياع الأموية إلى البيت العباسي برجاله وجهازه الحاكم . يذكر البلاذري[1] أن العباسيين «ورثوا ضياع آل مروان» ، كما نسمع عن وجود ضياع واسعة لعمال الخلافة في الولايات [2] النائية . لكن بشكل عام حدّت الإجراءات الاقتصادية العباسية من استمرارية تضخم الإقطاعية ، ومن أهم الإجراءات في هذا الصدد إلغاء نظام «القبالة» [3] .

وتمخض عن ذلك أن صارت الأراضي الخراجية هي عصب الاقتصاد الزراعى ، ولقد شمل الإصلاح هذه الأراضي بصورة تسترعي الإنتباه ؛ فنعلم أن السفاح «قسط الخراج» فأحسن فيه إلى أهله [4] . وحاول المنصور استرضاء المزارعين ؛ فقرر منع تحويل الأرض الخراجية إلى أرض عشرية ، على نحو ما فعل عمر بن عبدالعزيز . يقول الطبري[5] : «كان من شغل المنصور في صدر نهاره النظر والنفقات ومصلحة معاشات الرعية لطرح عالتهم والتلطف لسكوتهم وهدئهم» . وفي خلافة المهدي استمرت سياسة «الاصلاح الزراعى ، قدماً ، فأنجز قوانين جعلته محببا إلى الخاص والعام [6] . وكانت تلك القوانين بمثابة استجابة لإلحاح قوى الثورة من الفلاحين[7] . إذ أمر بالعدول عن نظام «المقاسمة» في الجباية الخراجية

---

(١) **فتوح البلدان** ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٨٨ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٧٦ .

(٢) **الرقيق** : ١٥٨ ، ويذكر الرقيق مثالا عن حوزة شعراء البلاط للضياع . فإبان ولاية يزيد بن حاتم مصر منح أحد الشعراء أموالا (اشترى بها ضياعا تغل ألف دينار) ، أنظر : ص ١٥٦ . والظاهرة نفسها شهدتها الأندلس حيث اقتنى المحاربون إقطاعات تولى استغلالها بالزراعة فلاحون من السكان الأصليين .أنظر : التفصيلات في : بروفنسال : **حضارة العرب في الأندلس** ، ص ٣٨ .

(٣) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٣٣ .

(٤) الجهشياري : ص ٣٨٩ .

(٥) **تاريخ الرسل والملوك** : ٩ : ٩٩ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٠٣ .

(٦) المسعودي : **مروج** : ٢ : ١٧٥ .

(٧) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٢٠ .

إلى نظام المساحة [1] ؛ فربط الضريبة بالإنتاج . وقد أثني أبو يوسف على هذا القانون في عصر الرشيد ، ونوه باتساقه مع الشريعة الإسلامية . وأمعن المهدي في تطبيق هذا القانون وكلف عماله بعدم التراخي ، والعدول عن أساليب القوة والشدة من جانب الجباة . ذكر الجهشياري[2] أنه كتب إلى عماله «برفع الضرائب عن أهل الخراج» .

وبذل أبو يوسف جهودا محمودة في تنظيم الجباية في عهد الرشيد مستهدفا محاولة التوفيق بين العدالة ومصالح الدولة فيما اقترح من إجراءات[3] . وقد أخذ الرشيد بكثير من توجيهاته ، ولا غرو فقد شهد عهده إصلاحات زراعية كبرى ، كشق الأنهار والقنوات وبناء الحياض وتنظيم وسائل الري وتحسينها[4] .

وفي خلافة المأمون بلغ المد البورجوازي مداه ؛ فجرى إصلاح آخر في نظام الخراج ، بتخفيض نسبة مستحقات الدولة [5] . ولا غرو فقد أصبح الإعتزال - إيديولوجية البورجوازية آنذاك - مذهب الدولة الرسمي ، وجرى تعميمه في الولايات كافة ، وظل كذلك خلال عهود المأمون والمعتصم والواثق . وتبع ذلك وصول قيادات البورجوازية إلى السلطة ، ونجاحها في ترشيد الخلافة وتوجيهها نحو مزيد من الإصلاح . وعلى سبيل المثال نذكر أن الوزير أحمد بن أبي دؤاد كان من وراء المشروعات الزراعية الموفقة التي أنجزها المعتصم ، ومن بعده الواثق[6] .

الخلاصة - أن الاصلاح الزراعى الذي أنجز في العصر العباسي الأول تم بفعل المد البورجوازي المتنامي ، بحيث انحسرت الموجة الإقطاعية أو كادت . ولم يتم هذا الانجاز دون مشكلات ، بل - وفقا لقانون الصراع بين البورجوازية والإقطاع - وقعت مصادمات بين التيارين في قلب الدولة وأطرافها . فحاولت القوى الاقطاعية و«البيروقراطية» التطلع إلى السلطة مرارا . لكن الخلافة «المبرجزة» كانت تستأصل شأفتها أولا بأول ، ونذكر في هذا

---

(١) وكان هذا الإجراء عادلا حيث جرى تحديد الضريبة وفقا لجودة الأرض ونظام السقاية . فقدر النصف على الأراضي التي تسقى سيحا ، والثلث على ما يسقّى بالدوالي ، والربع على الأرض التي تسقى بالدواليب ، ولا شيء عليهم سوى ذلك . الماوردي : **الأحكام السلطانية** ص١٦٨ .

(٢) **الوزراء والكتاب** ، ص ١٤٢ .

(٣) **الخراج** : ص٣ .

(٤) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٤٤ .

(٥) المصدر نفسه ص ٤٣٣ .

(٦) عن الأموال الكثيرة التي أنفقت على كري الأنهار : راجع الطبري : ١١ : ٨ . وعن الأساليب التقنية المستحدثة والمزروعات الجديدة المجلوبة من الخارج . راجع : الرقيق : ص ٥٨ ، كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١١٩ ومابعدها .

الصدد «نكبة البرامكة» و«بني سهل» ، بل يخيل إلى أن الصراع بين الأمين والمأمون على السلطة كان تعبيرا صادقا عن صدام حقيقي بين الإقطاع والبورجوازية ، وأن اعتلاء المأمون الخلافة يرجع إلى غلبة القوى البورجوازية .

وفي الولايات وقعت مصادمات مماثلة بين الولاة والرعية من جراء تشبث الولاة بالروح الإقطاعية [(١)] ؛ ففي إفريقية إزدهرت إقطاعات بعض الولاة ومراعيهم الواسعة في وقت حلت فيه المجاعة ، ولم يكن ثم بد من اقتحامها ونهبها على يد الثوار [(٢)] . وفي مصر اندلعت ثورات فلاحية للتخلص من ذيول نظام القبالة[(٣)] .

ولم تتوان البورجوازية الظافرة منذ خلافة المأمون في مواجهة الاقطاع المتربص ، واتبعت في ذلك عدة أساليب منها : الرقابة الصارمة على ملاك الضياع ، فأنشىء «ديوان الضياع» خصيصا لهذا الغرض للتعامل مع ذوى الإقطاعيات في الأراضي الجديدة المستصلحة ، وملاحقاتهم بالضرائب لخدمة «الخزانة العامة» ، كما كرست الإقطاعيات القديمة لخدمة الأعمال الخيرية ، وذلك من طريق تحويلها إلى حبوس وأوقاف [(٤)] . وسمح للمزارعين بحرية ترك الخدمة في الإقطاعات والهجرة إلى المدن ، وكان ذلك أمرا محظورا في العصر الأموي[(٥)] .

وقد نجم عن هذا الإجراء تحسين أحوال الفلاحين ، حيث اضطر أصحاب الإقطاعات إلى مضاعفة أجورهم أمام ندرة الأيدي العاملة الفلاحية[(٦)] . وأخيرا لم تدخر الدولة وسعا في اللجوء إلى أسلوب «المصادرات» بين وقت وآخر لتقليم أظافر الاقطاع [(٧)] والحد من سطوته .

قصارى القول ، إن الصحوة البورجوازية وتقليم أظافر الإقطاع ، أفضيا إلى زيادة الإنتاج وانخفاض الأسعار وحلول حالة من الرخاء عمت الطبقات الكادحة . ونذكر في هذا الصدد عدة نصوص . ذكر المقريزي[(٨)] أن أبا العباس السفاح أمر بقسمة «الصدقات على اليتامي

---

(١) لدينا نصوص غاية في الأهمية تفيض بشكاوي الفلاحين ضد العمال والولاة .أنظر : الجهشياري : ص ١١٨ والبلاذري : ص ٣٣١ والريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٩٧ .

(٢) أنظر : محمود اسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، ص ١٤٢-١٤٣ .

(٣) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٩٤ .

(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٢٤ .

(٥) المصدر نفسه ص ١٢٦ .

(٦) المصدر نفسه ص ١٢٧ .

(٧) الطبري : **تاريخ الرسل والملوك** ١٠ : ١٠٠ .

(٨) **الخطط** : ١ :٣٠٤ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٣٩١ .

والمساكين ، وأمر بالعطاء للمقاتلة والعيال» ، في الوقت الذي عاش فيه زاهدا ، حتى كانت تركته أقرب ما تكون إلى تركات العمرين ابن الخطاب وابن عبدالعزيز[١] .

ويتحدث المؤرخون عن انخفاض الأسعار في عهد المنصور بدرجة ملحوظة ، في الوقت نفسه الذي يتحدثون فيه عن مبالغته في الاقتصاد إلى درجة البخل[٢] . ويقول أبو يوسف[٣] : إن الرشيد رفع الظلم عن الرعية وأصلح أمرهم . وقد اعترف الدارسون المحدثون[٤] بحالة الرخاء تلك بعد دراسات لأحوال العصر الاقتصادية والاجتماعية .

علينا الآن أن نقيم دور البورجوازية ومدى حجمه ومظاهره في المجالات الأخرى كافة التي لم نتناولها بعد ، وذلك من خلال إنجازاتها العملية في قطاعات التجارة والصناعة وشئون المال ونظم الحكم والتطور الاجتماعي والسياسي ، مسترشدين في ذلك بالقواعد العامة النظرية كما رسختها المادية التاريخية .

يقول فردريك إنجلز [٥] إن مرحلة الإنتاج البضائعي التي تبدأ بها الحضارة تتحدد من الناحية الاقتصادية من خلال :

(١) دخول النقد المعدني وبالتالى الرأسمال المالى والفائدة والربا في النشاط الاقتصادي .

(٢) دخول التجار كطبقة وسيطة بين المنتجين .

(٣) دخول الملكية الخاصة والرهن العقاري .

(٤) دخول العمل العبودي من حيث هو الشكل المسيطر للإنتاج .

تلك هي المعايير العلمية التي بمقتضاها تقع الثورة البورجوازية الشاملة . فإلى أي مدى تنطبق على ما أسميناه «بالصحوة البورجوازية» في هذا العصر؟

فيما يتعلق بالشرط الأول ، نعلم أنه منذ عهد عبدالملك بن مروان جرى سك عملة

(١) راجع : التفصيلات في : الطبري : **تاريخ الرسل والملوك** ٩ :١٥٤ .

(٢) يقول الجهشياري : رأيت في زمن أبي جعفر كبشا بدرهم وحملا بأربعة دوانق والتمر ستين رطلا بدرهم ، والزيت ستة عشر رطلا بدرهم والسمن ثمانية أرطال بدرهم . **الوزراء والكتاب** : ص ٧٠ .

(٣) **الخراج** ص ٣ .

(٤) أنظر : حسن محمود : ص ١٩٥ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٠٨ ، كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ٨٢ .

(٥) **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** ، برلين ١٩٥٣ ، ضمن كتابات مختارة ، مجلد٢ ص ٣٠١ . نقلا عن : طيب تيزيني : ص ٤٧ ، ٤٨ .

إسلامية ، وتم إنشاء دور للضرب في مقر الخلافة وفي الولايات . وبديهي أن يستمر التطور قدماً في مرحلة الصحوة ، وكتب النقود[1] تتحدث عن مظاهر هذا التطور ممثلا في ضبط معايير النقود ، واختيار أصحاب دور الضرب من الخبراء والفنيين ، وتنافس عمال الولايات في تحسين قيمة العملات ، وتفانيهم في سك عملات خاصة للخلافة . . . الخ . ومن الملاحظ تداول التعامل بالدينار والدرهم ، وإن كان الدرهم هو العملة السائدة في الشرق بينما ساد التعامل بالدينار في الغرب ، ولم يشكل ذلك أدنى عوائق في سيولة التعامل ، بحيث كان من الممكن التحويل من عملة إلى أخرى حسب سعر الصرف السائد في الأسواق ، حسبما تحدده الأحوال التجارية[2] .

وغني عن القول أن العملة الإسلامية اكتسبت شهرة طيبة بفضل التحكم في طرق التجارة العالمية ، وجرى تداولها في الأسواق الأجنبية . وليس أدل على ذلك من اكتشاف عملات إسلامية في حوض الفلجا وبلاد اسكندناوة ، بما ينم عن ارتياد التجار المسلمين لهذه الآفاق البعيدة . وساعد على طيب سمعة العملة الإسلامية كذلك ما قام به الخلفاء والأمراء في الشرق والغرب من استغلال مناجم الذهب والفضة في إيران ومصر وبلاد السودان والأندلس . وكان التجار يحملون معهم في أسفارهم أكياس الذهب والفضة ، وفي كثير من الأحيان جرى استخدام وسائل متطورة مثل الصكوك والسفاتج[3] . بل لدينا من الشواهد ما يدل على استخدام أسلوب «المقاصة» في المعاملات ، كما جرى التعامل بالقروض ذات الفائدة ، وشاعت المضاربات ، وعرفت الديون والرهونات برغم تحريم الإسلام . كما وجدت بيوت للأموال هيمن عليها التجار من أهل الذمة في الغالب .

وتنم ظاهرة القروض والديون والفوائد عن تراكم رأسمالي ، كما تنم المصادرات التي وقعت في هذا العصر عن «اكتناز» الأموال واختزانها . وكل ذلك قمين بالدلالة على حدوث مد بورجوازي واسع المدى ، وصل إلى حد حدوث نوع من الوحدة الاقتصادية في العالم الإسلامي[4] .

---

(١) راجع Lane-Poole: **Catalogue of the collections of Arabic coins in the Brit ish museum**, London,1879. La voix: **Catalogue des monnaies Musulmane de la Biliotheque Nationale**, Paris, 1891 .

(٢) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٣٧٢ و ٣٧٣ .

(٣) راجع : الجهشياري : ص ١٠٦ - ١١٠ .

(٤) راجع : أرشيبالد لويس : **القوى البحرية والتجارية** ، الترجمة العربية ، ط . القاهرة ، ص ٢٦١ .

لكن ثمة من الشواهد ما تشير إلى عدم إنجاز الثورة البورجوازية الكاملة ، منها استمرار ظاهرة التبادل العيني في الأسواق ، ومنها أيضا قلة الصادرات بالنسبة لتعاظم الواردات . وكان الميزان التجاري يعتمد في الموازنة على مناجم الذهب والفضة ، فلما تدهورت طرائق استغلالها ، فت ذلك في عمليات التبادل التجاري[١] . كما أن الدارسين يبالغون في إبراز تعاظم المد البورجوازي اعتمادا على وجود مؤسسات مالية ومصرفية متفوقة . وهذا أمر مخالف للواقع ، إذ أن تلك العمليات كان يقوم بها التجار أنفسهم ، ولم تكن وظيفة «الجهبذ» أنئذ وظيفة متخصصة حرة ، بقدر ما تحددت بالدرجة الأولى في مراقبة سلامة النقد لصالح الدولة[٢] ؛ وكان ذلك من معوقات سيولة الحركة التجارية . يضاف إلى ذلك عدم تكريس رأس المال المتراكم فيما يفيد سريان «الدورة الاقتصادية» ، إذ أن نصابا ضئيلا منه جرى توظيفه في المشروعات الاستثمارية ، بينما كان معظمه يكتنز أو يوظف في اقتناء العقار ، على عكس ما قاله رودنسون[٣] . من أن توظيف المال في الأراضي ظل لا يمثل إلا جانبا ثانويا من الثروة .

وبالنسبة للشرط الثاني ، وهو دخول التجار كطبقة وسيطة بين المنتجين ، نلاحظ أنه تحقق في قطاع غير رئيسي في النشاط التجاري وهو السلع الغذائية والمصنعة لخدمة الحياة اليومية وبالذات في المدن[٤] ، أو في السلع الكمالية من طريق وسطاء أجانب عرفوا بالرهدانية[٥] . أما في الريف فكان هناك ما يشبه حالة الاكتفاء الذاتي في غالب الأحيان ، حتى إن تجارة مصر ذاتها غلب عليها الطابع المحلي[٦] .

كانت السلع الكمالية كالرقيق والثياب الفاخرة والحلي والنوادر والتوابل . . . الخ ، هي عصب الحركة التجارية . ولما كانت هذه السلع تخدم أغراض «الارستقراطية» فقد ارتبطت مصالح كبار التجار بهذه الطبقة بحيث نمت البورجوازية في أحضانها .

---

(١) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٦٣ .
(٢) المصدر نفسه ص ١٦١ .
(٣) **الإسلام والرأسمالية** ، ص ٧٧ .
(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٥٦ .
(٥) أنظر : Heyd: **Histoire du commerce du Levant au moyen age** , Leibzig.1923, Vol,1. **P.40** وبالذات تجارة الرقيق الأبيض (الصقالبة) التي قامت موانى الأندلس بتوزيعها على موانىء شرق البحر المتوسط .راجع : بروفنسال : ص ٣٦ ، ٣٧ .وتبرز أهمية الأندلس في هذا الصدد في قالة ابن حوقل «وجميع من على وجه الأرض من الصقالبة الخصيان ، فمن جلب الأندلس» .أنظر : **صفة الأرض** ط . بيروت ، ص ١٠٦ .
(٦) محمود إسماعيل : **الأغالبة** ص ١٠٥ .

صحيح أن البورجوازية أفادت إلى حد كبير من ارتباطها بالدولة - وكانت الدولة بالمثل تستدين أحيانا من أموال التجار - لكن إشراف الدولة على قطاع عريض من النشاط الاقتصادي ، وتحكمها في أسعار العملة ، حد من تنامي نفوذ البورجوازية التجارية .

لم يأت الخطر الحقيقي في هذا الصدد من جانب الخلافة - التي كانت «مبرجزة» أو من جانب أمراء الدول المستقلة [1] - الذين كانوا في الغالب من قطاعات البورجوازية - فهؤلاء وأولئك قدموا تسهيلات جلى لتسهيل النشاط الاقتصادي وترقيته ، بتأسيس المدن والأسواق وإصلاح الطرق وتأمينها وصناعة السفن . . .الخ ، إنما جاء الخطر الحقيقي من جانب «الجهاز البيروقراطي» ممثلا في طبقة «الكتاب» التي شكلت حجر عثرة أمام تنامي النشاط التجاري . وكانت من الناحية العملية تعمل لخدمة مصالحها أكثر من خدمة الدولة ومصالح التجار . ولدينا نصوص[2] تؤكد أن هذه البيروقراطية احترفت التجارة بشكل أو بآخر ؛ فكانت تتاجر لحسابها . وإذا ما علمنا أن البيروقراطية استفحلت في هذا العصر فكونت طبقة «مغلقة» توارثت المناصب والوظائف ؛ أدركنا خطورة دورها في عرقلة النشاط التجاري[3] ، ونموها «الطفيلي» على حساب البورجوازية .

ومن الإنصاف أن نذكر أن الدولة لم تدخر وسعا في تذليل هذه العراقيل ، وخاصة بعد نجاحها في الحد من تسلط البيروقراطية ، من طريق وسائل العزل والمصادرة والمراقبة . . . الخ ، ولدينا شواهد تنم على ذلك ، منها تخفيف الضرائب والمكوس تحت إلحاح الفقهاء[4] والتجار . فأبو يوسف [5] نصح الرشيد - الذي كان أول من وضع الخراج على الحوانيت[6] - بأن «يرفع الظلم عن المارين بالمصالح» ، وأن يصلح «الجهاز الجمركي» الذي كان عاجزا عن مواكبة التطور[7] ، وأن يختار رجاله من أهل الصلاح . وتحت إلحاح فقهاء المعتزلة من

---

(١) عن إصلاحات الرستميين والمدرارين و**الأغالبة** وأمويي الأندلس لتحقيق سيولة النشاط التجاري ؛راجع : ابن الصغير المالكي : ص ٥٠ عند **otylinski:Chronique d, Ibn saghir sur les Imames Rostimides de Tahert.** Actes: national des orientalistes, Alger,1905, Vol.3, Part.2, إبن حيان : **المقتبس من أنباء أهل الأندلس** ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٢٦٥-٢٧٧ ، محمود إسماعيل : **الأغالبة** ص ٣٢٩ وما بعدها ، لاكوست : ص ٢٣ .

(٢) ذكر الطبري أن ابن الزيات - وزير الواثق - كان له قهرمان يتاجر بأمواله ووجدت له بيوت فيها أنواع التجارة .أنظر : **تاريخ الرسل والملوك** : ١١ : ٣٩ .

(٣) عن هذه القضية : راجع : لاكوست : ص ٢٢ وما بعدها .

(٤) وغني عن القول أن معظمهم كانوا تجارا : أنظر كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٩٤ .

(٥) **الخراج** ، ص ١٣٢ .

(٦) المقريزي : **خطط** : ١ : ١٠٣ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٣١ .

(٧) حسن محمود : ص ٢٠٩ .لم يوجد نظام جمركي ثابت فكانت نسبة المكوس على الواردات تتراوح ما بين ١٠٪ ، ٣٠٪ ، أما الصادرات فكانت رسومها غير محددة ، بل جرت وفقا لمقتضيات الأحوال . هذا فضلا عن اشتطاط رجال الجمارك في أساليب الجباية .راجع : اليعقوبي : تاريخه ، **النجف الأشرف** ١٣٥٨هـ ، ج٣ ، ص ٣٠٨ .

التجار «ترك الواثق جباية أعشار سفن البحر[1]».

لكن تلك الإجراءات وغيرها لم تفلح في اجتثاث العراقيل من أساسها، تلك العراقيل التي وضعتها البيروقراطية، والتي اشتكى منها التجار، الأمر الذي جعل الخلافة في أواخر العصر توكل الكثير من الوظائف لأهل الذمة[2].

إن محاولة الدولة في تحقيق نوع من التوازن بين جهازها البيروقراطي[3] وبين مصالح البورجوازية كانت مظهرا من مظاهر «صعوبة تكييفها مع شكل من أشكال اقتصادها المتطور»[4]. والمحصلة النهائية لهذا العجز عدم اكتمال النضج البورجوازي، أو بالأحرى الحيلولة دون قيام البورجوازية بدورها كطبقة وسيطة بين المنتجين[5] - كما اشترط إنجلز - بل كانت صحوتها «تمثل مرحلة معينة من مراحل نمو الاقتصاد التجاري»[6]. لم تصل قط إلى درجة الاقتصاد البضائعي[7].

وبخصوص الشرط الثالث، وهو دخول الملكية الخاصة والرهن العقاري، فقد سبق أن عرضنا لموضوع الملكية أثناء معالجة المسألة الزراعية، كما سبقت الإشارة إلى طبيعة الرهن العقاري في النقطة السابقة. ونضيف إلى ما سبق عرضه أن الملكية الخاصة لم تترسخ في هذا العصر كنتيجة طبيعية «لميوعة» أساس الإنتاج، فالإقطاعات المملوكة للجهاز البيروقراطي كانت ملكيتها ملكية انتفاع فقط، إذ كانت تنزع من أصحابها بتغير الولاة والعمال. أما الضياع الخاصة بكبار الملاك فقليل منها كان «ملكية رقبة» في نظير دفع العشر للدولة. أما الغالبية فكانت «ملكية استغلال» لمدة معينة دون التمتع بحق التصرف والإرث[8].

أما الأراضي الخراجية - وهي في الغالب كانت في يد صغار الملاك - فقد وقع بعضها تحت طائلة الابتزاز والاستغلال من جانب «البيروقراطية»، حتى قيل بأن «ملكيتها كانت من

(١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك ١١: ١٣.

(٢) كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٥٩.

(٣) ومن الأمثلة الدالة على تنامي المد البورجوازي في الغرب، نجاح أمراء قرطبة في فل شوكة البيروقراطية وخاصة في عهد الأمير محمد الذي أنقص من رواتبها، في الوقت الذي خفف فيه من أعباء الضرائب على البورجوازية. أنظر: إبن عذاري: **البيان المغرب**، ط بيروت، ج ٢ ص١٠٩.

(٤) كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٩٧.

(٥) برغم فطنة رودنسون إلى تلك الحقيقة، حيث اعترف بأن القطاع الأعظم من النشاط التجاري تمركز حول تجارة العبور، ولذلك لم يحدث تأثيرا حاسما على البنى الاجتماعية، برغم ذلك، ناقض المصدر نفسه فقال بتحول رأسمالوي. أنظر: **الإسلام والرأسمالية**، ص٧.

(٦) كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٦٣.

(٧) غودلييه: **حول نمط الإنتاج الأسيوي**، بيروت ١٩٧٢، ص٢٥٥.

(٨) راجع الماوردي: **الأحكام السلطانية** ص ١٦٨ - ١٦٩.

الناحية العملية مفرغة من كل محتوى» . فعلى سبيل المثال كانت الأرض الخراجية في مصر «أشبه بأرض مستأجرة من الدولة ، ولم تكن أرض خراج بالمعنى الصحيح»[1] . ولم يقم ثم نظام لملكية الأراضي الفقيرة في الجزيرة العربية ، إذ جرت على نظام «الحمى» ، وهو أقرب مايكون إلى المشاعة . وفي هذا الصدد ذكر بعض الدارسين أمثلة تنم عن وجود نظام «المزرعة المتناوبة» بحيث ينتفي أي شكل من أشكال الملكية الحقيقية[2] . وأخيرا فإن الأراضي الموقوفة أو المحبوسة على المرافق الخيرية تخرج بالطبع عن إطار الملكية الخاصة . لذلك كله يمكن القول بميوعة الشرط الثالث الدال على حدوث الثورة البورجوازية .

أما الشرط الرابع ، وهو «دخول العمل العبودي كشكل مسيطر للإنتاج» ، فلم يتحقق في الواقع العملي بتلك الكيفية المشار إليها . ذلك أن أعداد الرقيق تناقصت بسبب العتق أو الزواج من الإماء ، كذا بسبب تقلص الفتوح العسكرية التي كانت موردا أساسيا للرق سلفا ؛ فلم يبق إلا جلبه من طريق التجارة من إفريقيا السوداء وآسيا الوسطى وأوروبا الشرقية . وقد جرى استخدام الرقيق الأبيض «الصقالبة» في الخدمة المنزلية ، وأحيانا في الجيش كما هو الحال في الأندلس . أما الرقيق المجلوب من آسيا الوسطى فقد أخذ طريقه إلى الجيش العباسي ؛ حيث أصبح العنصر الغالب في خلافة المعتصم . كما استخدم الرقيق الأسود فضلا عن الخدمة العسكرية أحيانا - كما هو الحال بالنسبة للأغالبة - في العمل الزراعى ، وخاصة في الأراضي الإقطاعية عن طريق السخرة . ولسوف يقوم «الزنج» بثورتهم المشهورة في المرحلة التالية «مرحلة التسلط الإقطاعي» ، ونعلم أنهم قاموا بهبة ثورية من قبل في العصر الأموي ، وخلو هذا العصر من نشاط ثوري للزنج ، يقيم الدليل على عدم تفاقم المتناقضات الحافزة على الثورة . ويعني من ناحية أخرى ضآلة العمل العبودي بالقياس إلى الفعاليات الفلاحية التي لم تكن كما - زعم كاهن - [3] «في حالة أقرب إلى الاسترقاق» .

خلاصة القول إن العصر العباسي الأول شهد مداً بورجوازيا متناميا ، أقرب إلى «الصحوة» منه إلى «الثورة» .

وبالمنهج نفسه نعرض لمناقشة الرأي القائل «بثورة صناعية» [4] ؛ كمظهر من مظاهر الثورة البورجوازية . ومعلوم أن الثورة الصناعية تتوقف على توافر عدة مقومات ، أهمها ثورة

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٢٣ .
(٢) المصدر نفسه ص ١٢٥ .
(٣) ص ١١٣ .
(٤) أنظر تيزيني : ص ١٧٥ .

علمية توظف «تكنولوجيا» في توليد الطاقة والصناعات الثقيلة ، أي استخدام الفحم والحديد «في الاستغلال الاقتصادي» ، ثم استخدام رأس المال في إنتاج سلع إنتاجية للسوق . وإذا كنا لا نوافق لاكوست في مقولته التي تنفي تخلق بورجوازية أصلا في المجتمع الإسلامي ، فلاشك أنه أصاب الحقيقة حين انتهى إلى أن الظروف الموضوعية في هذا المجتمع لم تكن كما كانت عليه ظروف المجتمع الأوروبي عشية قيام الثورة الصناعية(١) .

صحيح أن المناجم في العالم الإسلامي كانت مثقلة بالمعادن والقوى المولدة للطاقة ، وأن جهودا بذلت لاستثمارها وخاصة من قبل القوى البورجوازية في الغرب الإسلامي (٢) . وقد سبق لنا دراسة «النهضة الصناعية» في بعض الأقاليم الغربية(٣) . وعلى الوتيرة نفسها أثبت بعض الدارسين تلك الحقيقة في أقاليم أخرى(٤) ؛ حيث جرى استخراج المعادن كالحديد والنحاس والقصدير ، فضلا عن استغلال المحاجر . وجرى استخدام الفحم الحجرى لكن في نطاق ضيق ، وقامت صناعات «خفيفة» مفيدة من هذه الموارد والطاقات .

كان النشاط الصناعي في الشرق أكثر تقدما ، لكنه لم يقم على استثمار الموارد الطبيعية المحلية بقدر الاعتماد على استيراد مواد مصنعة - على عكس ما ذهب إليه بعض الباحثين(٥) - بل كان النشاط الاستثماري للموارد الطبيعية مكرساً للمواد الكمالية المصنوعة من الذهب والفضة والأحجار الكريمة ، أو الصناعات التحويلية اللازمة للأمور الحياتية اليومية كملح الطعام وأحجار الشب والنطرون . . . إلخ(٦) ، والمواد اللازمة للجيش ، كالسلاح والعتاد الحربي والنفط . . . الخ .

وبمعنى آخر كان الاستثمار الصناعي في الشرق - في الغالب الأعم - مكرساً لخدمة الأرستقراطية الإقطاعية والبيروقراطية والدولة ، أكثر من كونه اقتصاداً بورجوازياً للسوق . فنادرا ما وظفت أموال التجار في مثل تلك المشروعات ، بل كانت المناجم نفسها ملكاً لأصحاب الإقطاعات ، جرى العمل فيها بما يشبه السخرة ، وغالبا ما كان الفلاحون

---

(١) **العلامة ابن خلدون** ، ص ١٦٥ .

(٢) وتعليل ذلك كامن في مزيد من تضييق الخناق على الإقطاع في تلك الأقاليم التي عانت = = أكثر من الأقاليم الشرقية من سطوة الاقطاعية ، وبالتالي كان حسم الصراع أسبق زمنيا وأكثر حسما مما هيأ مناخا أنسب لتعاظم الموجة البورجوازية .أنظر : محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، ص ٢٧٥-٧٦ ، لانداو : **الإسلام والعرب** ، ص٧٧ ، تيزيني : ص١٨٣ .

(٣) أنظر التفصيلات في : **الاغالبة** ، ص ٧٣ .

(٤) راجع : تيزيني : ص ١٨٧ وما بعدها .

(٥) أنظر : حسن محمود : ص ١٩٦ وما بعدها .

(٦) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٢٩ .

المزارعون هم عمال المناجم والمحاجر، واكتفت الدولة بخمس الإنتاج. وما كان مملوكا منها للدولة، وخاصة مناجم الذهب والفضة ومصايد اللؤلؤ والمرجان، جرى استثمارها من طريق «العهدة»[1].

وباستثناء الترسانات البحرية - دور الصناعة - لم تقم في العالم الإسلامي برمته صناعات ثقيلة، وذلك للإفتقار إلى استغلال «الفحم والحديد» استغلالا اقتصاديا مكثفا. بل في بعض الاحيان كانت تستورد المواد المصنعة لهذا الغرض من الخارج من بيزنطة أو من المدن الإيطالية[2]. وفي أحيان كثيرة جرى استيراد الاخشاب من البندقية برغم الثروة الغابية في العالم الإسلامي. وبالمثل لم توظف «الحركة العلمية» المزدهرة في هذا العصر توظيفا «تكنولوجيا» كافيا[3]، وحسبنا أن وسائل النقل الداخلي ظلت بدائية تعتمد على قوافل الحيوانات[4]. وتلك أمور بالغة الدلالة على عدم تكريس الصناعة «للإنتاج البضائعي».

لم تسهم البورجوازية اذن إلا في إنتاج السلع الكمالية[5]، والاستهلاكية كالنسيج والزجاج والخزف والصابون والزيوت . . .الخ، بل غالبا ما كان الحرفي الصغير يتولى تسويق بضاعته بنفسه، وأحيانا كان بيعها «لتاجر الجملة». وهذا يفسر حقيقة «عدم الانقطاع بين الصناعة وصغار التجار وتجار الجملة»[6]. وبمعنى آخر كان النشاط الصناعي بهذه الصورة مظهرا دالا على حجم المد البورجوازي، الذي لم يصل كما ألمحنا إلى مرحلة الثورة الشاملة.

وتنم ظاهرة التوسع «المديني» والعمراني، وظهور بواكير التنظيمات الحرفية «والنقابية» عن الصحوة لا الثورة. فإنشاء بغداد وتأسيس العديد من المدن في الشرق والغرب في ذلك العصر لم يحدث لأسباب عسكرية قحة، كما كان الحال في العصر الأموي. ولم يكن لأهداف سياسية - حيث رأى الدارسون[7] أن تأسيس الدول الجديدة استتبعه إنشاء حواضر

---

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢) المقدسي : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن ١٨٧٧، ص٢٨٣.

(٣) وإن كان من الثابت أنه جرى استخدام العلم في خدمة الاقتصاد في بعض الأحيان، مثل استخدام المنائر في خدمة إرشاد السفن، وكذا استعمال البوصلة والساعة المائية. وسنعاود الحديث عن هذا الموضوع بالتفصيل في المبحث التالي.

(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٥٥.

(٥) راجع : **نصوص ابن حيان** الهامة حول ما قام به التجار المشارقة من جلب السلع الكمالية والنوادر وغرائب الحيوان والطيور إلى امراء الاغالبة والمدراريين وأمويي الأندلس. **المقتبس**، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٦) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ١٣٨.

(٧) أنظر: **Bernard, A: Les capitales de la Berberie**, Recueil de memoires et de textes publies en **L'honneur du' 14e Congres des orientalistes**, Alger, 1905.

جديدة - بقدر ما انطوى على قيام هذه المدن بدور اقتصادي في المحل الأول .

إن اختطاط بغداد نفسها لا يفسر في إطار دعاوى البعض بغلبة النفوذ الفارسي ، ولو كان الأمر كذلك لدبت الحياة في «المدائن» عاصمة الإمبراطورية الساسانية القديمة ، ولم يكن مجرد رغبة عارضة لدى المنصور لتأسيس مدينة «تكون حاضرة العرش المحصنة ليستقل فيها مع حريمه وحاشيته وحرمه ودواوينه الكبرى بعيدا عن أعين الرعية» كما ذهب البعض الآخر(١) .

لقد أنشئت بغداد لغرض اقتصادي ، لتكون مركزا تجاريا عظيما يتحكم في شرايين حركة التجارة العالمية . وكان اختيار مكانها يوافق رغبة المنصور في أن يكون «مرتفقا يرتفق به الناس ويوافقهم ولا تغلو عليهم فيه الأسعار ولا تشتد المئونة»(٢) . ذكر المنصور بعد أن وفق لاختيار مكان بغداد « . . هذه دجلة ليست بيننا وبين الصين شيء يأتينا فيها كل ما في البحر ، وتأتينا الميرة من الجزيرة وأرمينية وما حول ذلك ، وهذا الفرات يجيء فيه كل شيء من الشام والرقة وما حول ذلك»(٣) .

وإذا كنا قد أثبتنا في موضع سابق هيمنة بغداد على مفارق الطرق التجارية عبر الإمبراطورية ، فقد فطن المنصور إلى تلك الحقيقة منذ البداية ، فوصف بغداد بأنها خير موضع لوصول التجارة من البلاد في الشرق والغرب والشمال والجنوب(٤) .

إن شهرة أسواق بغداد ذائعة الصيت - والتي بلغت من الاتساع بحيث نقلت خارج المدينة في موضع الكرخ سنة ١٥٧هـ(٥) - خير دليل على أن تأسيسها كان مظهرا من مظاهر الصحوة البورجوازية .

الشيء نفسه يقال عن انتعاش المدن والموانئ الواقعة على طرق التجارة البرية والبحرية ، فقد اتسع عمرانها واستطالت مبانيها وازدادت أعداد سكانها . وكتب الرحالة(٦) تغنينا عن الاستطراد في الحديث عن النشاط المديني في سمرقند وبخارى وسيراف والبصرة والأبلة

---

(١) أنظر : كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٦٣ . ومن الغريب أن الدكتور فاروق عمر الذي أسرف في الدفاع عن (عروبة الثورة العباسية) يعلل إنشاء بغداد (بجعلها معسكرا للخراسانيين .)أنظر : طبيعة الدعوة العباسية ، ص ٢٦٨ .

(٢) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١١ : ٢٣٩ .

(٣) المصدر نفسه : ٢٣٨ .

(٤) المصدر نفسه ٢٤٠ .

(٥) المصدر نفسه ٢٦٠ .

(٦) أنظر : المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٢٤٦ .

وصور والإسكندرية والقلزم وغيرها من المدن والموانئ في الشرق .

وفي الغرب الإسلامي إزداد النشاط «المديني» ازديادا كبيرا ، خاصة بعد السيطرة على البحر المتوسط وطرق الصحراء المرتبطة بتجارة الذهب ، مما ينفي مزاعم لاكوست بغلبة الطابع القبلي على نمط الحياة في المغرب الإسلامي وما أفضى إليه من سيادة نمط «الديمقراطية العسكرية» ، معتسفا تطبيق نظريات «مورجان» الأنثروبولوجية على أوضاع الجناح الغربي من الامبراطورية . إن نظرة عابرة لإحصاء المدن الجديدة التي أسست في المغرب في القرن الثاني الهجرى قمينة بإسقاط هذا الزعم . فقد أسست أعداد كبيرة [١] من المدن الكبرى - مثل العباسة وتاهرت وسجلماسة وفاس وشالة - ودبت الحياة في المدن القديمة - كتارودانت وأوجله وودان ودرعة - وكلها تتمتع بمواقع استراتيجية تجارية ، ومعظمها يقع على مشارف الصحراء أو في الواحات ، محطات التجارة . وبديهي أن تحدث تلك الطفرة تحولا كبيرا من البداوة إلى التحضير .

كما أقيمت مدن جديدة على أساس تعاون التجار في المغرب والأندلس ، ما يؤكد تزايد الصحوة البورجوازية في الغرب . فمدينة أصيلا كانت رباطا في الأصل تحول إلى سوق لتجار المغرب الأقصى والسودان والأندلس ، «ثم بنوا شيئا فشيئا إلى أن عمرت» [٢] كما أسست جماعة من البحريين الأندلسيين موانىء تنس ووهران وغيرهما ، وكانت من قبل مجرد حصون ومحارس على سواحل المغرب الأوسط [٣] .

ولسنا بحاجة للاستطراد في وصف معالم الحياة المدينية في الأندلس الذي تحولت موانيه الشرقية والجنوبية [٤] إلى موانئ تجارية متطورة . فقد أولى بروفنسال [٥] هذا الموضوع اهتماما خاصا ، فعرض للنشاط التجاري والصناعي المتطور في مدن إشبيلية وجيان وغرناطة ومالقة والمرية «التي كانت تزدحم مراسيها بالسفن التجارية الذاهبة والآتية من مواني بيزة وجنوة والبندقية والإسكندرية .»

ومع ذلك لم تنعدم معطيات «التواجد» الاقطاعي في إضفاء الطابع العسكري على

(١) راجع التفصيلات في : **الاغالبة** ، ص ٣٢ ، **الخوارج** ، ص ٢٨٠ وما بعدها .
(٢) البكري : **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب** ، ط الجزائر ١٩٥٧ ، ص ٨٨ .
(٣) المصدر نفسه : ١١٢ .
(٤) أنظر ابن الدلائي : نصوص من الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتفريع الآثار والمسالك إلى جميع الممالك ، مدريد ١٩٦٥ ص ١٨ ، ٢٩ . Provencal : **Histoiere de l'Espagne musulmane**. Vol.2. London. 1904. P.248.
(٥) **حضارة العرب في الأندلس** ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

بعض المدن المستحدثة في هذا العصر ، كما هو شأن مدن البيضاء وسامرا في الشرق والعباسة وفاس في المغرب . فمدينة البيضاء التي أنشئت في الهند كانت «ثغرا» عسكريا لمواجهة المقاومة الهندوكية ، وسامرا أصبحت معسكرا لجيش الخلافة التركي في العراق منذ عهد المعتصم ، والعباسة أسسها الأغالبة لجيش المرتزقة من السودان ، وفاس بعدوتيها كانت موئلا للجند العربي الوافد من القيروان «عدوة القرويين» وثوار الربض الهاربين من الأندلس «عدوة الأندلسيين» . وبقاء هذا الطابع العسكري يلقي ضوءا على تواجد بصمات الإقطاعية ، لكن غلبة الطابع الاقتصادي على معظم المدن المستجدة والقديمة دليل على تعاظم المد البورجوازي . وتبدو هذه الانعطافة في التطور إذا ما أدركنا عكس تلك الحقيقة في العصر السابق .

ومن مظاهر غلبة الطابع الاقتصادي على الحياة المدينية ما شهدته من تطور المؤسسات التجارية كثرة وتعقيدا ، فوجدت الفنادق الضخمة الغاصة بالتجار الأجانب ، وشيدت «العمارات الإسكانية للاستثمار»[١] . وبرزت ظاهرة «الأقليات» الأجنبية والامتيازات والتسهيلات الممنوحة لتجار بعض الأقاليم[٢] . كما شاعت الأسواق المتخصصة ، وظهرت وظائف جديدة مثل «صاحب المظالم»[٣] ؛ للتحقيق في الشكايات بين الرعية وجهاز الإدارة ؛ وكانت في الغالب ذات صبغة اقتصادية[٤] . كما تحولت «الحسبة» من مهمتها «الأخلاقية» إلى الاهتمام أساسا بمراقبة الأسواق ، حتى لقد شبه البعض المحتسب بنقيب التجار[٥] . وبرغم صدور تلك التنظيمات - من قبل الدولة[٦] - لحماية التجارة ، إلا أنها كانت في الغالب تعرقل نموها من جراء فساد «البيروقراطية» .

---

(١) يصف لنا الجاحظ الكثير من المشكلات المستجدة بين الملاك والمستأجرين ، وما عكسته من صدور قوانين ولوائح وفتاوى لمواجهتها . كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٣٤ .ونؤجل الحديث عن ذيوع ظاهرة (النوازل) لمواجهة مثل تلك المشكلات التي أفرزها التطور البورجوازي ، حيث سنتناولها بالدراسة في المبحث الثاني .

(٢) أنظر : ابن حيان : ص ٢٧٥ ، **ابن الصغير** : ص ١٣ .

(٣) كان الخليفة المهدي أول من أسس هذه الوظيفة ، وكان الخلفاء في بعض الأحيان يقومون بتحقيق الشكايات ، وأحيانا ينوطون بها أهل الثقة من الوزراء . أنظر : ماجد : **تاريخ الحضارة الإسلامية** ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٥٣ .

(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٨٨ .

(٥) المصدر نفسه : ص ٨٧ .

(٦) مما يؤكد سيولة المد البورجوازي في العالم الإسلامي برمته ، وجود هذه النظم في الغرب الإسلامي بالحالة التي وجدت بها في الشرق ، حتى لقد ذكر بروفنسال أن نظام الإدارة في قرطبة - في مرحلة الصحوة البورجوازية - يكاد يكون (صورة منقولة مباشرة عن نظام الإدارة العباسي) .أنظر : **حضارة العرب في الأندلس** ص ٤٤ . وقد سبق لنا إثبات الحقيقة نفسها بالنسبة للدول المستقلة في المغرب . راجع : **الخوارج** : ص ٢٥٨ وما بعدها .

ولعل الحديث عن وجود «النقابات» في هذا العصر أمر سابق لأوانه ، فالخلاف بين الدارسين كبير في هذا الصدد ، وقد سبق لنا تناول هذه المشكلة[١] . وانتهينا إلى أن وجود نقابات بالمعنى المفهوم - أي كمؤسسات لحماية العمال والحرفيين الصغار - لم يحدث إلا في مرحلة لاحقة . وإن كان ثمة وجود لتنظيمات نقابية في هذا العصر ؛ فقد كانت لتنظيم العلاقة بين الدولة ومصالح كبار التجار ورؤساء الحرف ؛ خاصة وأن الارتباط كان وثيقا بين التجارة والصناعة . ونعتقد أن وظائف «الحسبة» «المظالم» كانت تخدم هذا الغرض . وعدم وجود النقابات في مرحلة «الصحوة البورجوازية» من الأمور الدالة كذلك على عدم تحقيق الثورة البورجوازية الكاملة .

ولابد من كلمة أخيرة في تقييم الصحوة ، خاصة وأن بعض الدارسين قد ألحق تهمة خطيرة بالبورجوازية الإسلامية ، حين اعتبرها مسئولة عن عرقلة الحضارة في العصر الوسيط[٢] . وقد دعم اتهاماته بتأويل شخصي لبعض نصوص أوردها العلامة ابن خلدون تقول «بتدهور أخلاق أهل المدن»[٣] . فكان نشاطهم الاقتصادي من أجل تحقيق مزيد من المتعة والرفاهية ، فضلا عن الطابع الاحتكاري لنشاطهم الاقتصادي ، والحصول على الأرباح السهلة ، والركون إلى الكسل ، مما قتل في نفوسهم روح الطموح[٤] ، وهو الدافع الحقيقي والمؤثر في عملية التطور ، فكانوا ينعمون بحياة الترف وينوطون «الوكلاء والحشم بمهام التجارة» .

والحقيقة التي لم يفطن إليها لاكوست أن نصوص ابن خلدون تلك تنطبق على نشاط البورجوازية في مرحلة تالية - القرن الرابع الهجرى - حيث كانت الانتفاضة الأخيرة للبورجوازية - مما سنعالجه فيما بعد - وحين حسم الصراع نهائيا لصالح الاقطاعية في منتصف القرن الخامس . كما أن أحكام ابن خلدون تتعلق ببورجوازية المدن المغربية زمن سيطرة المرابطين ؛ حيث قامت الدولة مرتكزة على «تجارة السودان» ، وتوسعت في المغرب والأندلس ثم تحولت إلى الإقطاعية . بينما كانت بورجوازية الشرق تشهد صحوة أخرى ممثلة في الدولتين البويهية والفاطمية .

---

(١) أنظر : **الحركات السرية** ، ص ٩١ .
٢) أنظر : لاكوست ، ص ١٧٦ .
(٣) المصدر نفسه ١٦٤ .
(٤) يقول ابن خلدون في هذا الصدد « . . . فنجد سلع السودان قليلة لدينا ، فتختص بالغلاء ، فتعظم بضائع التجار من تناقلها ؛ ويسرع إليهم الفيء والثروة من أجل ذلك ، وكذلك المسافرون من بلادنا إلى بلاد المشرق» . **المقدمة** . ص ١٠٨ .

لكن نصوص ابن خلدون وآراء لاكوست لا تخلو من دلالة على «هزال» البوجوازية الإسلامية عموما لعدة أسباب : منها نموها - كما سبق القول - في أحضان السلطات الحاكمة ، فارتبطت في مدها وجزرها بنوعية تلك السلطات . وإذا ما وضعنا في الاعتبار عدة صعوبات خاصة بنمط الحكم في العالم الإسلامي ، أدركنا أن البوجوازية الأوروبية نشأت ونمت في ظروف «تاريخية» أخف حدة وأكثر مواتاة لانطلاقها .

فالحكومات الإسلامية كانت ذات طابع ثيوقراطي ، على عكس نظيرتها في أوروبا ذات الطابع العلماني ، فبينما تعاون «الملك» مع البورجوازية في أوروبا على تقويض الإقطاع ، فإن أقصى ما وصلت إليه البورجوازية الإسلامية محاولة «برجزة» الحكومة الثيوقراطية . كان الملك في أوروبا أشبه بأمير إقطاعي متفوق بين أقرانه Primus Inter Paris ، بينما كان الخليفة آنذاك «ظل الله على الأرض» ، وكان أمراء الاقطاع في أوروبا يسيطرون سيطرة كاملة على الرعايا ؛ بينما كان الاقطاع الإسلامي «مهترئا» - إقطاع انتفاع في أغلب الأحيان - ما عمق المتناقضات الطبقية في أوروبا «وميعها» في العالم الإسلامي . لذلك كان الحسم في أوروبا ثوريا قحا ، بينما في العالم الإسلامي إصلاحيا راديكاليا .

يضاف إلى ذلك اتساع رقعة العالم الإسلامي بالقياس إلى أوروبا ، ما أوجد صعوبة في خلق وعي طبقي موحد ، وأعطى فرصا مواتية للنزعات الإقليمية والمذهبية والعنصرية لممارسة دور - ولو ثانوي - في تمييع الصراع الطبقي .

ومع ذلك لا يمكن تجاهل قيمة المد البورجوازي الإسلامي في هذا العصر وغلبة نمط الإنتاج البورجوازي ، وتأثيره على النواحي الاقتصادية كافة - كما أوضحنا - والاجتماعية والسياسية كما سنوضح توا .

فمن الناحية الاجتماعية تبلورت البنى الطبقية في هذا العصر بشكل أكثر وضوحا عما سبق ، ومع ذلك لم يتفق الدارسون في رصد هذه البنى لعدة أسباب نوجزها فيما يلي :

أولا : الخلط بين الإديولوجيا والواقع المتطور ، فلكون الإسلام يدعو إلى «مجتمع الأخوة الموحد» ؛ ولكون الحاكم «خليفة» يمثل السلطة الإلهية «في دار الإسلام» ؛ ولأن القوى كافة كانت تستند في إديولوجيتها على الدين ، تواتر - خطأ - وبمرور الزمن منظور مثالي غيبي لدى الكثيرين من الدارسين المسلمين ، صوروا في إطاره حركة المجتمع كما يجب أن يكون ، لا كما هو كائن بالفعل .

ثانيا : عدم الرصد الدقيق للأساس الاقتصادي أدى بالضرورة إلى صعوبة تحديد القوى

والطبقات ؛ الأمر الذي أدى ببعض الدارسين إلى إطلاق الأحكام المعممة كالقول بنفي الصراع ، أو التعايش بين الطبقات كمنظومة تفسر التاريخ الاجتماعي للعالم الإسلامي .

ثالثا : التأثر بنظريات وقوالب مسبقة ، جرى اعتساف تطبيقها استنادا إلى بعض النصوص أو الوقائع المنتقاة ، لا تقدم في النهاية إلا أحكاما تنطبق على بعض الأحداث ، لكنها لا تقوى على تقديم مسح إجتماعي شامل ، ناهيك بالعجز في رصد حركة الطبقات في مدها وجزرها ، أي تناولها في اطار «تاريخاني» .

رابعا : التأثر بالرؤية «الخلدونية» وما تنطوي عليه من شكلانية خادعة تقيم وزنا للعصبية[1] بدلا من الطبقة ، دون سبر غور الفكر الخلدوني المادي الذي يبرز العوامل الاقتصادية - الاجتماعية كأساس لحركة التاريخ .

خامسا : الصعوبة الخاصة بتحديد القوى الاجتماعية ومواقعها المتباينة ، ودورها التاريخي ، وذلك نظرا للتداخل والتعقيد في تكوين أسس بنيتها ، وكذا التداخل المعقد في مكونات كل قوة على حدة ، ثم صعوبة رصد بناء منسق يمكن تلمسه في أقاليم الإمبراطورية الواسعة كافة ، وأخيرا نسبية تطور حركة التاريخ الإسلامي واختلاف درجة وقعها بين القلب والأطراف .

إن صمام الأمن الوحيد العاصم من الزلل والشطط كان - بامتياز - في المسح الدقيق للأساس الاقتصادي ؛ وبالتالي تتضح تلقائيا - وبالضرورة - القوى والطبقات التي يفرزها هذا الأساس . وإذا كانت تلك القاعدة النظرية طالما تشدق بها منظرو المادية التاريخية ، فإن قليلين فقط وفقوا إلى الإفادة منها بجعلها معيارا يقيسون عليه رصد الطبقات[2] .

ونظرا لاختلافهم أصلا في تحديد الأساس الاقتصادي ما بين قائل بنمط الإنتاج الرأسمالي ، «أو الرسمالوي» ، أو الثورة البورجوازية الكاملة ، أو عدم وجودها أصلا ، نجم عن ذلك خلاف بين فيما يتعلق بتحديد قوى البناء الطبقي ، بل ما يزال الخلاف محتدما حول مفهوم الطبقات أصلا ، ولم تحسم لحد الساعة قضية تحديد قاطع لخصائص

---

(١) وقد فند بروفنسال - على سبيل المثال - مقولة العصبية كأساس للبنية الاجتماعية في الأندلس ، وهو مجتمع طالما فشل الدارسون في رصد معالمه السوسيولوجية ، فاعترف بأن عرب الأندلس شكلوا نواة الأرستقراطية والبورجوازية في المدن ، كما قال (بتمازج عرقي في المدن على الأقل بين العرب الخلص والبربر والمولدين) .أنظر : **حضارة العرب في الأندلس** ، ص ١٢ .وقد أثبتنا في ثنايا البحث المقولة نفسها في دول الشمال الإفريقي التي بنى ابن خلدون نظريته في العصبية إنطلاقا من رصد تاريخها .

(٢) راجع : كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١١٨ ، لاكوست : ص ٢٢٣ .

«البورجوازية» «والإقطاعية» «والعبودية» «والمشاعية» . إلخ .

كذلك عملت النصوص الماركسية «المبهمة» حول ما يسمى «بنمط الإنتاج الأسيوي» عملها في إثارة مزيد من الخلافات بين الدارسين لبنية المجتمع الإسلامي في تلك المرحلة والمراحل الأخرى السابقة واللاحقة[١] .

واستنادا إلى ما أثبتناه سلفا من سيادة النمط البورجوازي للإنتاج - بشكله الجنيني - مع تواجد «الإقطاعية» كنمط «هامشي» ، يمكن رصد البناء الطبقي على النحو التالى :

أولا : الأرستقراطية الحاكمة :

ونعني بها طبقة الخلفاء والأمراء والوزراء على صعيد العالم الإسلامي برمته . ولما كانت هذه الطبقة إفرازا طبيعيا «للصحوة البورجوازية» ، فقد مالت في الغالب الأعم نحو تبنى «الإصلاح» . لم تكن أرستقراطية متغطرسة منعزلة عن المجتمع كما كان الحال بالنسبة للأرستقراطية الأموية الإقطاعية ، رغم أن الارستقراطية الجديدة لم تتخل تماما عن السمة الإقطاعية . وقد سبقت الإشارة إلى خلفاء العصر العباسي الأول وحياة معظمهم غير المسرفة في البذخ ، وما تم على أيديهم من إصلاح حتى أطلقنا عليهم نعت «المتبرجزين» ، بل حاولوا بأساليب شتى كبح جماح البيروقراطية الإقطاعية كما أوضحنا سلفا ، وغلب عليهم الاعتدال والاقتصاد ، إلى جانب المقدرة والاستنارة التي أشاعتها روح البورجوازية .

وعلى غرارهم كان عمالهم وولاتهم - في الغالب الأعم - إذ عول الخلفاء على اختيار الولاة والوزراء من أهل الثقة والخبرة أكثر من أصحاب الجاه والعصبية[٢] . بل كان الكثيرون منهم أصلا من كبار التجار ؛ ولذا أسهموا في إنجاز السياسة الإصلاحية التي شرعها الخلفاء . ولا يخفي في هذا الصدد دور البرامكة ويعقوب بن داوود وزير المهدي ، وأحمد بن أبي دؤاد وزير المأمون ، كما لا تخفي جهود هرثمة بن أعين ويزيد بن حاتم في إقرار سياسة الإصلاح[٣] في ولايات الشرق والغرب على السواء . وفي الدول المستقلة المرتبطة بالخلافة أو المنفصلة عنها تصدق المقولة نفسها . ونذكر في هذا الصدد جهود الأغالبة في الإصلاحات

---

(١) راجع : المقدمة .

(٢) الرقيق : ص ١٥١ .

(٣) ذكر الرقيق أن يزيد بن حاتم لما علم باسطبلات ابنه في مكان يقال له (منية الخيل) وهاله ما شاهد من كثرة أغنامها ، أمر أن تذبح هذه الأغنام وتوزع على الناس ، ونهاه عن معاودة اقتنائها قائلا (إذا كنت أنت تفعل هذا فما بينك وبين الغنامين والجزارين فرق) . أنظر : تاريخ إفريقية والمغرب ، ص ٥٨ .

الاقتصادية وتقليم أظافر الإقطاع[١] وفتح آفاق واسعة للتجارة ، والاعتماد في أغلب الاحيان على أهل الرأي في شئون الحكم والإدارة . وعلى المنوال نفسه جرى الطاهريون في المشرق ؛ كما سنوضح فيما بعد .

أما الدول المستقلة عن الخلافة فتتضح فيها الظاهرة نفسها بشكل أكثر بروزا ، فالأرستقراطية الأموية الحاكمة في الأندلس تخلت عن عنجهيتها القديمة ، وبذلت جهودا جبارة في القضاء على التجزئة الإقطاعية[٢] . وفي المعنى نفسه ذكر لاهاي[٣] . أن «الأمويين حققوا في الغرب ما حاول أسلافهم في الشرق أن يكبحوه ، فبينما هم في دمشق أقاموا سلالة للإقطاع والاضطهاد العنصري نراهم في الغرب قد نموا نموا تقدميا ، حيث ساعدوا على تحطيم العلاقات الإقطاعية القائمة وبقايا العبودية» .

وفي دول الخوارج كان معظم الحكام في بساطة عيشهم وزهدهم أشبه بالعمرين ، وكل بذل جهودا في كبح جماح العصبية القبلية والعنصرية ، واشتغلوا في أغلب الأحيان بالتجارة ، وكانت حكوماتهم أشبه «بجمهوريات» إسلامية قامت على أساس الشورى والديمقراطية ؛ حتى قدر لبعض الزنوج تولي مقاليد الحكم أحيانا . ولدينا في هذا الصدد نصوص وفيرة اعتمدناها في دراسات سابقة[٤] . كما تفيض المراجع المغربية في الحديث عن سير الأدارسة الأوائل وأعمالهم الإصلاحية ، حتى صور تاريخهم على شكل «سير منقبية» . ولا غرو فقد كانوا من الثوار الزيديين بالشرق ، وقامت دولتهم على أكتاف المعتزلة الذين يعبرون أصدق تعبير عن «الإستنارة البورجوازية» .

قصارى القول ، إن الارستقراطية الحاكمة المستنيرة بسياستها الاصلاحية في الشرق والغرب على السواء لم يكن وجودها بمحض الصدف ؛ إنما أفرزته الصحوة البورجوازية .

ثانيا : البيروقراطية البرجو - إقطاعية :

وتتكون أصلا من كتاب الدواوين . ولما كان العصر العباسي الأول عصر التنظيم بعد الفتوحات ، فقد جرى استخدام جهاز بيروقراطي معقد قوامه في الشرق العناصر الفارسية

---

(١) ثمة قرائن توضح جهود بعض الأمراء - كزياد الله الأول - في إلغاء القبالة وإصلاح أحوال الخراج . راجع : محمود اسماعيل : **الأغالبة** ص ٤٠ .

(٢) لانداو : ص ١٧٧ .

(٣) **دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط** ص ٥٤ ، ٥٥ ، تيزيني : ص ١٨٩ .

((٤) راجع : محمود اسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، ص ١١٦ ، **مغربيات** ، ص ٤٥ ، ٤٧ .

من طبقة «الدهاقين» القديمة ، ذات الخبرة الإدارية المتوارثة عن آل ساسان . ونعلم أن هذه الطبقة لم تفقد تماما مكانتها القديمة في العصر الأموي ، إذ دلت الأبحاث[١] الحديثة على اعتماد بني أمية في الشرق والغرب على تلك العناصر في شئون الإدارة والمال والعسكر ، بفضل خبرتها .

وبديهي أن يزداد نفوذها في العصر العباسي الأول الذي أحييت فيه التقاليد الفارسية القديمة وطبعت النظام بطابعها ، فاكتسبت مكانة اجتماعية متفوقة ، بفعل تأثير الأسر الفارسية التي احتكرت في معظم الأحيان منصب الوزارة ، كالبرامكة وبني سهل . كذلك حازت الأموال والجاه بفضل الرواتب العالية والإنعامات التي اتخذت في الغالب شكل إقطاعات تتضمن حق المنفعة والاستغلال[٢] . ولما كان الجهاز البيروقراطي «مغلقا» ودائما برغم تغير الخلفاء والولاة ، أصبح احتياز رجاله للضياع شبه دائم وموروث . ونظراً لكثرة التشريعات والإجراءات الإصلاحية في هذا العصر ، تزايدت أهمية البيروقراطية باعتبارها «الجهاز التنفيذي» .

وقد سبقت الإشارة إلى اشتغال هذا الجهاز بالتجارة ومشاركته التجار أرباحهم . ومع ذلك لا يمكن اعتبار هذه الطبقة «بورجوازية» - كما ذهب كاهن[٣]- لأنها كانت تمارس نشاطها بشكل سري في الغالب ومن طريق الوكلاء[٤] . ولأنها من ناحية أخرى وضعت العراقيل أمام تنامي المد البورجوازي .

وتنسحب تلك القاعدة على الولايات التابعة للخلافة أو المستقلة عنها ، فكانت «ارستقراطية الدهاقين» القديمة عصب الجهاز البيروقراطي في الإمارة الطاهرية . كما كان الفرس يسيطرون على دواوين الدولة الرستمية في المغرب[٥] . وكذا اضطلعوا بكثير من المهام في الإدارة الأموية بالأندلس[٦] .

أما فلول الارستقراطية العربية في المغرب ، فظهر نشاطها واضحا في إمارتي الاغالبة والأدارسة ، وحسبنا أن هيمنتها على شئون الحكم في فاس أدى إلى احتدام الصراعات

(١) راجع : محمود اسماعيل : مغربيات ، الفصل المعنون ، الفرس في إفريقية المغربية ، ص٨٢ وما بعدها .

(٢) مثل هذه الطبقة في الأندلس (موالي الأمويين) الذين خصوا منذ أيام الداخل بالإقطاعات والوظائف ، ولم يلبثوا خلال عصر الإمارة أن اشتهر منهم كبار الموظفين في البلاط .أنظر : أحمد بدر : المرجع السابق ، ص ١٠٨ .

(٣) ص ١٣٥ .

(٤) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١١ : ٣٩ .

(٥) ابن الصغير : ص ٥٧ .

(٦) ابن الأبار : الحلة السيراء ، ج ١ ، ص ١٤٧ ، ط القاهرة ١٩٦٣ .

الداخلية[١] . كما كان تطاولها في الإمارة الأغلبية من أسباب نكبتها وطردها من إفريقية[٢] .

ثالثا : الأرستقراطية الإقطاعية :

كانت هذه الطبقة تضم شرائح شتى من أفراد الأسرة الحاكمة ، ورجال الإدارة وقادة العسكر ، والمحافظين من أهل العلم - المالكية في المغرب والأندلس[٣] - وكذا كبار التجار الذين وظفوا قطاعا من أموالهم في استصلاح الأرض وحيازة العقار .

وكان تركيبها «الهجيني» ذاك من أسباب تقلص نفوذها عما كان عليه من قبل ، وساعد على ضعفها كذلك عدم إقرار نمط ثابت للملكية الزراعية ، فتمتعها فقط بحق الاستغلال فيما حازته من أراض - في غالب الأحوال - جعل وجودها عابرا وغير مستقر . يضاف إلى ذلك كله وجود تناقضات أساسية بين شرائح هذه الطبقة ؛ كالتناقض بين البيروقراطية والتجار ، وبين العسكر والبيروقراطية . ولطالما تفجر التناقض بين رؤساء الجند - الذين ذوى نفوذهم بفعل تقلص الفتوحات - وبين البيروقراطية في هذا العصر ، وسيظل الصراع قائما حتى حسم في المرحلة التالية لصالح العسكر ، مما أعطى الإقطاعية طاقة جديدة بفعلها أصبحت النمط السائد آنذاك .

وقد لاحظنا سلفا ضعف الارستقراطية الإقطاعية في الأندلس ، بفضل تحقيق وحدة البلاد على يد أمراء بني أمية ، كذلك أدى الصراع بين الأرستقراطية العربية والبربر إلى الإضرار بهما معا ، ونجم عن توالي الحروب الداخلية والخارجية ظهور نفوذ قادة الجند ، وتنامي هذا النفوذ على انقاض «إقطاع الفقهاء» من المالكية الذين تطلعوا للسلطة فبطشت بهم الحكومة المركزية على عهد الحكم الثاني ، وورث زعماء العسكر ضياعهم ، ما أدى إلى تفجير تناقض جديد بين أرستقراطية العسكر والأرستقراطية القرشية التي حظيت بتأييد الإمارة[٤] .

ولم يكن للإقطاعية نفوذ يذكر في دول الخوارج ، إذ غلب عليها النشاط التجاري في المدن والبداوة في الصحراء ، وغالبا ما كانت الأرض الزراعية تخضع لإدارة الدولة . ولما كانت السلطة منحصرة في أقوى القبائل ، كان زعماء القبيلة المسيطرة يتولون استزراع

---

(١) ابن أبي زرع : الأنيس المطرب بروض القرطاس ، **في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس** ، ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) أنظر : محمود إسماعيل : **الأغالبة** ص ٣٢ وما بعدها .

(٣) كان الفقهاء في المغرب والأندلس من عناصر شتى عربية وبربرية وفارسية ، وهذا ينم عن إحلال الطبقية محل العنصرية على الصعيد الاجتماعي . راجع : أحمد بدر : المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٤) كانت هذه الشريحة الإقطاعية تحيط بالأمير في بلاطه ، وتتمتع بامتيازات كثيرة منها الإعفاء من الضرائب . وكان لهم نقيب على شاكلة نقيب طبقة (الهاشميين) في الشرق . أنظر : ابن حزم : **جمهرة أنساب العرب** ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٩٣ .

الأرض لصالح الدولة ، التي تولت القيام بأعباء الإستصلاح والسقيا[1] .

وفي الدولتين الأغلبية والإدريسية حيث غلب مذهب مالك - بعد محنة المعتزلة في أوائل العصر العباسي الثاني - كان الفقهاء يقتنون الضياع ، وشكلوا عصب الطبقة الإقطاعية ، مما أوقعهم في صدام مع الدولة . ويبدو أن نفوذهم استمر حتى حرموا منه في أوائل القرن الثالث على يد الفاطميين[2] .

قصارى القول إن الأرستقراطية الإقطاعية وجدت في هذا العصر في الشرق والغرب على السواء ، وقد تنوعت شرائحها وتعددت تناقضاتها بما أضعفها في النهاية ، وجعلها عاجزة عن مواجهة المد البورجوازي خلال العصر التالى .

رابعا : الطبقة البورجوازية :

تعددت كذلك شرائح هذه الطبقة ، فضمت كبار التجار وأصحاب الحرف أساسا ، وكذا قطاعات من أهل الذمة المشتغلين بالمال أو المهن الحرة كالطب ، فضلا عن شريحة «طفيلية» من الكتاب ورجال الإدارة . ويضع كاهن[3] «رجال الدين والفقه والعلم» في إطار البورجوازية ، لكن التصنيف الطائفي يصبح غير ذي موضوع إذا ما علمنا أن هذه الطائفة لم تكن معزولة عن الواقع الاقتصادي ، بل كانوا في الغالب تجارا أو مهنيين . ففقهاء المعتزلة ورؤساء الخوارج احترفوا التجارة في الغالب الأعم شرقا وغربا[4] «وأشراف العلويين» تمتعوا برواتب خاصة من الدولة تجعل مستواهم يرقى إلى الطبقة الوسطى . ولا يمكن أن ندخل «العمال وصغار الملاك» في إطار هذه الطبقة كما فعل بعض الباحثين[5] ، فمكانهم الطبيعي في قاعدة الهرم الطبقي كما سنوضح بعد قليل .

وبرغم هجينية تلك الطبقة ، لم تفقد فاعليتها ، إذ ساندتها الدولة في الغالب كما ألمحنا سلفا ، فضلا عن توثق الصلة بين التجار وأصحاب المهن والحرف ، فتكون شبه ائتلاف فرض نفوذه على الواقع .

(١) ابن الخطيب : **أعمال الأعلام** ، الدار البيضاء ١٩٦٤ ، ج٣ ، ص ٥٧ .

(٢) راجع : نصوصا هامة عن إقطاعات المالكيين أوردها البكري وأبو العرب تميم والمالكي في كتابنا : **مغربيات** ، ص ٦٩ .

(٣) أنظر : ص ١٣٥ .

(٤) أنظر : نصوصا هامة في هذا الصدد للبلخي والخشني ، في كتابنا : **مغربيات** ، ص ١٢٥ ، وكذا كتاب : **الخوارج في بلاد المغرب** ص ٢٨٢ .

(٥) أنظر : حسن محمود : ص ٢٢٠ .

كانت البورجوازية من وراء الإصلاحات التي سادت العالم الإسلامي في ذلك الحين في مجالات الإنتاج كافة . ويسبب نفوذها استنت تشريعات ونظماً لصالحها في أغلب الأحوال . وأفرد هذا النفوذ النهضة الثقافية «الليبرالية» التي ولدت في هذا العصر ، كما عبرت عن ثقلها سياسيا في «احتواء» الخلافة حينا ، وتحقيق الاستقلال حينا آخر ، وأخيرا ستتولى قياداتها الحركات الثورية العمالية والفلاحية ؛ كما سنوضح بعد قليل .

خامسا : الكادحون :

في قاعدة الهرم الطبقي تستقر الأغلبية من العمال والحرفيين والفلاحين والرعاة والأرقاء . وقد مست رياح البورجوازية أحوال هذه القطاعات العريضة ، فحسنت أحوالها الاقتصادية ، وتعمق لديها الوعي الطبقي ، وفتحت أمامها آفاق العلم والثقافة .

وقد سبقت الإشارة إلى الإصلاحات التي أنجزتها الدولة العباسية لصالح الأغلبية ، وأسهمت حالة الرخاء العام في زيادة مردود أعمالها وانخفاض مستويات المعيشة ، كما ترتب على الحاجة الماسة للعمالة - بفعل تعاظم النشاط الاقتصادي - إلى انخفاض معدلات البطالة وتحسين ظروف العمل .

كما ربطت «الصحوة» البورجوازية بين شرائح هذه الطبقة ، نتيجة السماح بالهجرة من الريف إلى المدن ، وغالبا ما كان العامل والفلاح يمتهن الحرفتين معا . فقد ارتبط العمل في المناجم بعمل الفلاحين ، وعمال المدن كانوا أساسا فلاحين ومزارعين من قبل ، وغالبا ما كان الحرفي الصغير يقوم بتسويق إنتاجه بنفسه .

وأدت الهجرة إلى المدن إلى ارتفاع أجور الفلاحين ، وكان اشتغال العرب بالمهن والفلاحة - بعد إسقاطهم من ديوان العطاء - من العوامل التي أدت إلى ازدياد القيمة المعنوية للعمل اليدوي ، ووسيلة من وسائل تذويب بقايا العصبية والشعوبية . ولا غرو فقد شهد عصر الصحوة بواكير التنظيمات النقابية التي يلتئم فيها الحرفيون على أساس العمل ونوعيته .

وقد تحسنت أحوال الرعاة بارتقاء أساليب الإنتاج الزراعى ، ووقف نزيف الاستغلال الأموي الذي كان يصل إلى حد بقر بطون الأغنام بحثا عن الجزة الذهبية لسخالها[1] . وقد شهدت بلاد المغرب - بوجه خاص - تحولا اجتماعيا ، في حياة الكثيرين من الرعاة ، إذ

(١) ابن خلدون : العبر : ٦ : ١١٩ ، ط القاهرة ١٩٥٧ .

استقروا في الدول المستقلة الجديدة واحترفوا الزراعة إلى جانب الرعي[1] .

وأسفرت الصحوة البورجوازية كذلك عن تحسن أحوال الأرقاء . فتقلص الحروب الخارجية قلل من كثرة العبيد ، فاشتدت الحاجة إليهم للخدمة المنزلية - نتيجة حالة البذخ التي عمت الطبقات العليا - وكذا للعمل في الضياع - لهجرة بعض الفلاحين إلى المدن - بل جرى تجنيدهم في الجيش على نطاق واسع . فالخلافة العباسية اعتمدت على العبيد الترك في تكوين جيشها منذ عهد المعتصم ، وفي جيش الإمارة الأندلسية جرى تجنيد الصقالبة ، بينما اعتمد الاغالبة على جيش من الزنج ، وبلغ نفوذ الخصيان في بلاط الخلفاء والأمراء حد التأثير على مسار الأحداث . ولا يخلو وجود شارع في بغداد يحمل إسم «شارع دار الرقيق»[2] من دلالة على ارتقاء أحواله .

ولعل من أهم القرائن على تحسن أحوال الطبقة الكادحة في هذا العصر ، ندرة الثورات الفلاحية والحركات العمالية المناوئة ، وعدم وقوع ثورات للعبيد ألبتة ؛ على عكس ما كان عليه الحال قبلا وما سيكون بعد ذلك .

وهذا يقودنا إلى أن نعرض في إيجاز شديد لتأثير الصحوة البورجوازية في توجيه الأوضاع السياسية .

وقد سبق أن عرضنا لسياسات الخلفاء الإصلاحية التي اصطدمت أحيانا بالبيروقراطية والإقطاعية . ولم تحدث نكبة البرامكة وبني سهل بمعزل عن الصراع بين البرجوازية والإقطاع ، وكانت الحروب بين الأمين والمأمون صورة من صور الصراع الذي حسم لصالح البورجوازية بتولي المأمون الخلافة . وبلغ المد البورجوازي أوجه ، وأوشك التحول الكامل أن يتم على يد المأمون[3] ، لكن المحاولة أحبطت بثورة إبراهيم بن المهدي ، فعاود المأمون ومن بعده المعتصم والواثق سياسة الإصلاح «الراديكالى» .

وعلى الصعيد الخارجي أبرزنا أن الفتوحات في هذا العصر استهدفت السيطرة على طرق التجارة ، وأن العلاقات مع القوى الأجنبية - إن حربا وإن سلما - كانت تخدم المخطط الاقتصادي العباسي .

---

(١) البكري : المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب ، ص ١٤٨ ، ط باريس ١٩١١ .

(٢) حسن محمود : ٢٣٦ .

(٣) ومن مظاهره فضلا عن الاصلاحات المشار إليها سلفا تعيين على الرضا - من الحزب العلوي - وليا للعهد ، واختيار المعتزلة لمناصب الحكم والإدارة ، والانعطافة الثقافية الهائلة التي تمثلت في حركة الترجمة ، والانتصار للتيارات الفكرية العقلانية .

وقد تأثرت نشاطات قوى المعارضة بسيادة روح البورجوازية ، فالخوارج «اليسار المتطرف» خبا نشاطهم الثوري بشكل ملحوظ ، فلم نعد نسمع عن حركات لهم في الشرق ، باستثناء بعض «الهبات» المتفرقة التي استهدفت الجهاز البيروقراطي ، أكثر من الوصول إلى الخلافة . فحركات الخوارج في بلاد الجزيرة كانت متفرقة وعشوائية ، وكان شعارها «حماية الفقراء المستضعفين من جباة الضرائب» [1] . أما الدول التي أقاموها في عمان والمغرب فكانت دولا تجارية بالدرجة الأولى ، قامت بدور بارز في النشاط الاقتصادي العالمي . فإمارتهم في عمان ارتبطت بتجارة شرق أفريقيا[2] ، ودولهم الثلاث في المغرب هيمنت على تجارة الذهب جنوبي الصحراء .

أما الشيعة «اليسار المعتدل» فقد ازدادوا اعتدالا ، حيث وجدنا الشيعة الإمامية تجنح للسكينة وتهادن النظام ، وتوجه همها إلى النشاط التجاري والزراعي . ولا غرو فقد استقطبت فئات عديدة من اليسار المتطرف في بلاد الجزيرة وتجار المدن[3] لصالح النظام . أما الشيعة الزيدية الذين تصدوا للمعارضة في الحجاز والعراق في أوائل العصر العباسي ، فقد تطور مذهبهم تحت تأثير البورجوازية - مفيدا من الاعتزال - حتى اعتبر البعض الزيدية معتزلة[4] ، وكان خلافهم مع الأسرة الحاكمة في الغالب لأسباب شخصية[5] . أما الجماهير التي انضمت لحركاتهم ومعظمها من عرب الحجاز فقد دفعت إلى ذلك تحت تأثير الضائقات الاقتصادية - بعد «تقوقع» الحجاز وفقدانه الثقل السياسي - كذا تحول طرق التجارة العالمية إلى منطقة الخليج . ونعلم أن المعتزلة اشتركوا في هذه الحركات ، وبرغم فشلها فقد حققت الكثير من الأهداف من طريق احتواء الخلافة في عهد المأمون ، ثم إقامة دولتين زيديتين في طبرستان والمغرب الأقصى . وهذا يبرر ملاحظة كاهن [6] - الذكية - بأن نشاط الزيدية كان يتراوح في مده وجزره وفقا لموقف الخلافة من المعتزلة .

---

(١) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٥٩ : عن هذه الحركات راجع : ابن الاثير : **الكامل** ، ج ١ ، ص ١٦٢ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٨ .

(٢) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٥٩ عن مزيد من المعلومات ، راجع : ابن الاثير : ج ٥ ، ص ٤٥ وما بعدها .

(٣) أنظر : كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

(٤) أنظر : الملطي : **التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع** ، حيدراباد ١٣١٦ هـ ، ص ٣٩ ، محمود إسماعيل : **مغربيات** : ص ١٨٧ .

(٥) ترجع هذه الأسباب إلى استئثار العباسيين بالحكم وتنكرهم لمبدأ (الرضا من آل محمد) ، بحيث حرم البيت العلوي من الخلافة ، ولذلك كانت دعاوى محمد النفس الزكية أنه صاحب الحق الشرعي في الإمامة ، وفق اتفاق سري أقره أفراد البيتين العلوي والعباسي .

(٦) أنظر : كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٧٧ .

وعلى ذلك يمكن الحسم في تفسير أصداء المعارضة بتنامي المد البورجوازي ، ومن ناحية أخرى ينم «تواجد» المعارضة عن عدم اكتمال الثورة البورجوازية ، وهذا يدعم ملاحظة كاهن[1] الصحيحة بأن الحركة العباسية «لم تنجز كل أهدافها» .

وفي ضوء تلك الحقيقة يمكن كذلك النظر إلى ما اصطلح عليه خطأ «بحركات الزندقة» التي لم تكن سوى شكل من أشكال المعارضة الطامحة إلى مزيد من الإنجازات الثورية ، والتي كانت تضم قطاعات من «الكادحين» - عمالا وفلاحين وأرقاء - في مواجهة تسلط البيروقراطية الإقطاعية . ولا غرو فقد تبنت بعض الأفكار الاشتراكية التي أذكتها تقاليد «المزدكية» ، كما هو الحال بالنسبة لحركات أستاذ سيس والمقنعية والراوندية والخرمية .

لم تكن تلك «الهبات» هرطقات دينية أو نزعات[2] شعوبية عنصرية - كما صورها الدارسون - بل حركات اجتماعية فلاحية وعمالية تستهدف استئصال الإقطاع والبيروقراطية . فالأفكار الاشتراكية التي طرحتها - والتي صورت خطأ كدعوات إباحية - تضمنت مفاهيم اجتماعية ثورية تستهدف [3] تحقيق غايات إنسانية نبيلة . ومن القرائن على عدم شعوبيتها ، احتواؤها الطبقات المستضعفة من عناصر شتى كالترك والفرس والكرد والعرب . . . الخ ، في مواجهة سطوة كبار الملاك[4] وكبار الاعيان من الأرستقراطية العربية القديمة العسكرية ، وبعض الأسر الإيرانية الأرستقراطية[5] .

والشيء نفسه يقال عن نظائر تلك الحركات في الولايات ، ونسوق في هذا الصدد بعض الأمثلة البارزة . فانتقاضة الفلاحين في مصر تفسر في إطار «فساد الجهاز البيروقراطي» . وحسبنا أنها قامت «بسبب الضرائب الباهظة»[6] وعدم تطبيق الولاة القوانين المتعلقة بإصلاح الخراج كما أوضحنا سلفا . وثورة الفلاحين في إفريقية الأغلبية استهدفت إلغاء نظام

---

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ص ٥٥ .

(٢) كان القطاع المستنير من الشعوبيين يستهدف تحقيق نوع من المساواة ، وكان حربا على العنصرية والتفوق السلالي ، ولا غرو فقد عرف هؤلاء باسم (أهل التسوية) .أنظر مقالنا : الشعوبية تاريخيا : في كتاب الحركات السرية ، ص ١٤٩ وما بعدها .

(٣) كانت الأرستقراطية الإقطاعية والبيروقراطية تسرف في اقتناء (الحريم) في الوقت الذي تشير فيه المراجع إلى عدم قدرة الكثير من الكادحين على الاقتران بزوجة واحدة ، ولما كانت الأرستقراطية الفارسية القديمة قد بعثت من جديد في هذا العصر في شكل (بيروقراطية برجو إقطاعية) - كما ألمحنا سلفا - فقد استندت بعض حركات الكادحين على تقاليد (المزدكية) المنادية بكسر (احتكار النساء) وضرب نظام الطبقات (المغلقة) ، وكانت تعني من ناحية أخرى نوعا من الدعوة لتحرير المرأة وإطلاق سراحها من سجون القصور .

(٤) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٨٠ .

(٥) المصدر نفسه ص ٨٠ ، ٨١

(٦) المصدر نفسه : ص ٧٩ .

القبالة[1] ، وانتفاضة التجار المعروفة بحركة «الدراهم»[2] ، استهدفت إلغاء إجراءات السلطة في تخفيض قيمة العملة ، وقد أنجزت الحركتان أهدافهما .

وفي الدولة الرستمية دارت معظم الحركات الثورية حول مطالب تستهدف ضرب العصبية ، وتحقيق «الشورى» ، وتخفيف الضرائب ، واستبدال الجهاز البيروقراطي . وقد تفاوتت نتائجها بين النجاح والفشل[3] . وفي جملتها تعبر عن الرغبة في تحقيق مزيد من الإصلاح - إن لم يكن الثورة الشاملة - كما تبنتها الدعوة «الخارجية» إديولوجية الدولة .

أما نشاط المعارضة داخل الدولة المدرارية ؛ فقد تبلور حول مزيد من الانفتاح الاقتصادي ، بإزالة العوائق السياسية مع الدول المجاورة ، وفتح الحدود للنشاط التجاري ، وإلغاء احتكار استغلال مناجم الفضة في درعة من قبل بعض العصبيات والطوائف «اليهود» ، وفض هيمنة بعض العناصر «السودان» على تجارة الذهب[4] .

ولم نقف على حركات ذات بال للمعارضة داخل إمارة «برغواطة» ، الأمر الذي يؤول بحالة الرخاء الاقتصادي ، الناجم عن الاستثمار الزراعي والازدهار التجاري ، بعد السيطرة على «تارودانت» منفذ الطريق إلى تجارة الذهب مع السودان ، ثم الالتزام بتطبيق تعاليم المذهب الخارجي الرامية إلى «التسوية» بشكل أكثر تطرفا[5] .

وفي الدولة الإدريسية لم تقم حركات معارضة ذات طابع اجتماعي - إبان حكم إدريس الأول والثاني - حيث توسعت الدولة شرقا ، فضمت مدينة تلمسان التجارية ، وجنوبا حيث وجدت منفذا لتجارة السودان بعد هزيمة برغواطة التي كانت تحتكر الطريق الغربي لهذه التجارة . فلما أثيرت القلاقل في تلمسان ، واستعادت برغواطة سيطرتها على طريق التجارة ، حرم الأدارسة من مصدر اقتصادي هام كان له أبلغ الأثر في انتكاس الدولة إلى «الإقطاعية» .

ومن أهم الثورات الاجتماعية في الأندلس «ثورة الربض»[1] ، وتعبر عن انتفاضة

---

(١) محمود اسماعيل : **الأغالبة** ص ٤٠ .

(٢) De Candia : **Monnaies Aghlabites,** Revue Tunisienne. P.274.

(٣) من أهم هذه الحركات ، ثورة النكار ، ثورة الواصلية (التجار) . الحركة النفاثية . وعن مزيد من التفصيلات الهامة : راجع : **الخوارج في بلاد المغرب** ، ص ١٥٤ وما بعدها

(٤) عن مزيد من المعلومات :راجع : المصدر نفسه ص ٢٧٥ وما بعدها .

(٥) راجع :**مغربيات** :الفصل المعنون :**حقيقة المسألة الرغواطية** ، ص ١٥ وما بعدها .

«العمال والمهنيين» ضد تسلط «الإقطاع العسكري» الذي استفحل نفوذه على السلطة الحاكمة في عهد الحكم الأول ، فتحت تأثير هذا النفوذ وإرضاء لأطماع العسكر ، فرض الحكم ضرائب على المواد الغذائية ، فاندلعت الثورة . وبوجه عام فإن أحداث تلك الفترة لم يكن النزاع فيها على أساس الدم «بقدر ما جرى نتيجة أوضاع طبقية» .

قصارى القول - إن حركات المعارضة كافة إبان مرحلة «الصحوة البورجوازية» إستهدفت مزيدا من الإصلاح ، كما تنم عن قصور في دور البورجوازية التاريخي ، حيث لم تحقق الثورة البورجوازية الشاملة . يرجع ذلك إستهدافها الإطاحة «بالجهاز البيروقراطي» أكثر من طموحها إلى تحقيق انقلابات سياسية .

ولعل من أهم عطاءات المد البورجوازي ظاهرة الإستقلال ، وهي ظاهرة بالغة التعبير عن التطور الاقتصادي - الاجتماعي الذي شهده العصر ، فقد كانت إنجازا تقدميا للبورجوازية[٢] ، وليست دلالة على التجزئة والإقليمية كما اعتقد الدارسون .

إن ذيوع ظاهرة الاستقلال في الأطراف ، دليل واضح على أن الإصلاحات التي قدمتها الحركة العباسية ، والتي جرى تطبيقها في قلب الدولة لم تطبق بالدرجة نفسها في الأطراف ، بفعل العراقيل التي أوجدتها «البيروقراطية» . ومن ثم تفاقمت التناقضات بين البورجوازية ، والإقطاع ، واتخذ الصراع شكلا أكثر قوة أسفر عن انتصار للبورجوازية تجسد في تحقيق الإستقلال بصورة أو بأخرى ، أي على شكل تبعية للخلافة أو انسلاخ كامل عنها . بل إن قيام هذه الحركات دليل واضح على حيوية البورجوازية وطموحها ، إذ حين أخفقت في إنجاز أهدافها كاملة في قلب الدولة ، لم تتقاعس عن معاودة النضال في الأطراف .

مصداق ذلك ، أن معظم قيادات حركات الإستقلال في الغرب كانت من زعامات البورجوازية الوافدة من الشرق ، وان الإديولوجيات الثورية كافة وجدت طريقها إلى الغرب بعد إحراز نجاح نسبي أو إخفاق في الشرق . وتعاظم المد البورجوازي غربا وانطلاقه من قلب العالم الإسلامي أساسا ، أمر بالغ الدلالة على شمولية وسيولة حركة التطور التاريخي «في دار الإسلام» برمتها . ومن ثم ينتفي القول بتواجد كيانين مختلفين للعالم الإسلامي في حركة تطوره كما ذهب كاهن[٣] أو بوجود خصوصية للغرب تميزه عن الشرق كما اعتقد لاكوست .

---

(١) أنظر : أحمد بدر : المرجع السابق : ص ١١٢ ، ١١٩ .

(٢) تيزيني : ص ٨٥ .

(٣) ص ١٨٦ .

إن العوامل الجغرافية والإثنولوجية لم تقف حجر عثرة أمام سيولة حركة التطور الاقتصادي والاجتماعي، في أرجاء الإمبراطورية كافة ، ولكن الخلاف الواهي كامن في نسبية التطور ومظاهره .

وحسبنا أن ظاهرة الاستقلال التي عمت الغرب الإسلامي وجدت في الشرق كذلك ، حيث قامت امارتان مستقلتان إحداهما إمارة استكفاء «الدولة الطاهرية» ، والأخرى إمارة استيلاء «الدولة العلوية بالديلم» . بينما كانت معظم إمارات الغرب تدخل في إطار إمارة الاستيلاء ، باستثناء الإمارة الأغلبية . ونجحت الخلافة في القضاء بسهولة على الإمارة العلوية في الشرق ، وفشلت تماما في تحقيق الشيء نفسه في الغرب .

إن هذه التفاوتات في حذ ذاتها لا تنفي قوانين التطور الاقتصادي - الاجتماعي ، بقدر ما تدل على رسوخها . فهي تؤكد نسبية حركة التطور ، وتباين درجة نبضها بين القلب والأطراف . ويترتب على ذلك تأثير في مدى بلورة القوى الطبقية ودرجة وعيها لطبيعة الصراع ، الأمر الذي ينتهي إلى تخليق ظواهر سياسية متماثلة في أساسها لكن متباينة في درجة فعاليتها .

في ضوء تلك الحقائق فسرنا لماذا كانت مقومات الحركات الثورية قبل الصحوة البورجوازية واحدة من حيث الكيف والشمول ، متباينة في الكم والنتائج ، كانت في الغرب أكبر حجما وأكثر فعالية عما كانت عليه في الشرق .

فإلى أي مدى تصح هذه القاعدة في تفسير ظاهرة الإستقلال؟

في الشرق أنجزت الخلافة «المبرجزة» الكثير من برامج الإصلاح ، فارتضت القوى الاجتماعية - في الغالب الأعم - التعايش في إطار النظام ، ولم تبلغ التناقضات الطبقية حد الطموح لتقويضه وإحلال نظام بديل . وهذا يفسر لماذا تأخرت حركات الاستقلال في الشرق عنها في الغرب قرابة نصف قرن من الزمان ، حيث كانت أقل عددا ، وأقصر عمرا . فإمارة الديلم العلوية ، لم يجد الرشيد عناء في القضاء عليها بمجرد التلويح بامتشاق الحسام .

أما الإمارة «اليتيمة» التي قامت في الشرق وقدر لها البقاء ، فهي الإمارة الطاهرية (٢٠٥ - ٢٥٩هـ) ، ففضلا عن تأخر قيامها - بما يزيد على نصف قرن عن نظائرها في الغرب - كانت «إمارة استكفاء» أي قامت بإرادة الخلافة وبمحض رغبتها ، ولخدمة أهدافها الاقتصادية ، وبالذات لمراقبة «تجارة العبور» في آسيا الوسطى .

تأسست الإمارة في بيئة جبلية وعرة تخترقها الطرق المؤدية إلى التركستان والصين ،

وكانت الخلافة «المتبرجزة» حريصة على تحقيق الأمن في هذه المنطقة التي هددتها شراذم الخوارج ، وقطاع الطرق . فلم يكن ثم بد من تأسيس «ثغر عسكري شرطي» لضمان سيولة حركة التجار الوافدة من آسيا الوسطى . لذلك أسندت إدارة هذا الإقليم الإستراتيجي لأسرة آل طاهر المعروفة بولائها . ولتأكيد الرابطة بين الإمارة والخلافة اختصت الأخيرة أفراد هذه الأسرة بتولي منصب «صاحب شرطة» بغداد ، وهو أمر بالغ الدلالة على طبيعة دور الطاهريين «ككلاب حراسة» بالدرجة الأولى ، ولطالما قاموا بهذا الدور بنجاح . فإليهم يعزى الفضل في ضرب فلول الإقطاع الموروث عن العصر الأموي في تلك الأصقاع[1] . وكبح جماح العناصر المتمردة على الخلافة كحركة المازيار[2] وأخيرا إثارة العراقيل في وجه النشاط العلوي في إقليم طبرستان[3] .

أما في الغرب الإسلامي ، فقد عبرت حركات الاستقلال عن تنامي المد البورجوازي بصورة أقوى وأعظم . فلما كانت التناقضات الاقتصادية والاجتماعية أكثر حدة ، استجابت أقاليم الغرب للموجة الثورية الوافدة من الشرق ، في أكثر صيغها تطرفا منذ الحقبة الأموية . وإذ عبرت الحركة العباسية «العلوية أصلا» عن «صحوة البورجوازية» شرقا ، فإن قيام الثورات الخارجية أنجزت الدور نفسه غربا وبنجاح أكثر . ونظرا لما حدث من صراع بين الحركتين في الغرب - كنتيجة لتعثر الإجراءات الإصلاحية العباسية في الغرب بسبب جهازها البيروقراطي المعقد - أستمر المغاربة يؤازرون النشاط الخارجي في مواجهة الإدارة العباسية . واحتدم الصراع بسبب إصرار الخلافة على مد نفوذها إلى الغرب للتحكم في جميع منافذ التجارة العالمية وطرقها ، فأنفذت حملات ضخمة ومتعددة لتحقيق هذه الغاية . وفي الوقت ذاته وفدت عناصر بورجوازية ثورية لتدعم النشاط الخارجي الثوري ، ولتغامر في حلبة الصراع - الذي أنهك الطرفين معا - على أمل إنشاء كيانات مستقلة . في ضوء تلك الظروف ، إنجلى الصراع في النهاية عن تحقيق قيام دول مستقلة ، ثلاث منها خارجية ، وواحدة علوية وأخرى تابعة للعباسيين ، بينما نجحت فلول الأمويين في انتهاز الفرصة للاستقلال بالأندلس .

فقيام الدولة الأموية بالأندلس يعني إخفاق العباسيين في الإمساك بعنق البورجوازية في

---

(١) ابن الاثير : الكامل : ج ٧ ص ٥٨ ، ٥٩ ، طبعة بولاق ١٢٤٧

(٢) الطبري : ١٠ ، ٣٥٦ .

(٣) ابن الأثير : المرجع السابق ، ص ٧٥ وما بعدها ،

الغرب ، وهو ما نجحوا فيه شرقا . وكان هذا الإخفاق - بالإضافة إلى الظروف الجغرافية - من العوامل المشجعة على تطاول بورجوازية الغرب وقوة تناميها . ومن ناحية أخرى احتوت هذه البورجوازية «النظام الأموي» وطبعته بطابعها بصورة أقوى من احتواء بورجوازية الشرق للنظام العباسي . فأمويو الأندلس اتبعوا سياسة مغايرة لما كانوا عليه سلفا ، إذ حققوا - لأول مرة - وحدة البلاد وتمكنوا من قهر الإقطاع القديم[١] والجديد ، وأقاموا نهضة زراعية اعتمدت على نظام الري «الهيدروليكي» ، وصناعية قاعدتها الفحم والحديد ، وتجارية قوامها تصدير السلاح والنسيج والرقيق واستيراد الذهب والكماليات . وانعكست «روح» البورجوازية على سياسة الحكام الخارجية فيما يمكن أن يسمى «بالانفتاح الاقتصادي» ، رغم العداء السياسي والمذهبي ، فوثقوا عري علاقات ودية مع الفرنجة ودول الخوارج[٢] . بل قامت البورجوازية التجارية بدور فعال في عقد مصالحات سياسية بين الإمارة وأعدائها ، هذا الدور الذي كشفت عنه نصوص خطيرة للمؤرخ ابن حيان[٣] .

ومن المنظور عينه نرى حركات الاستقلال في المغرب . وقد سبق أن عرضنا لكثير من المظاهر الاقتصادية[٤] للصحوة البورجوازية في المغرب إبان الحديث عن الطرق والمدن والمعاملات . . الخ . ونضيف في هذا الصدد عدة حقائق منها ، قيام تلك الإمارات المستقلة على طرق التجارة الأساسية ، فلم يكن جزافا تأسيس دول البورغواطيين والمدراريين والرستميين على الطرق الموصلة إلى تجارة الذهب جنوبا ، أو الطريق الصحراوي من الغرب إلى الشرق . وارتباط إمارة الأغالبة بموسطة البحر المتوسط أكثر من انتمائها إلى القارة[١] ؛

---

(١) أخطأ الدارسون في تصوير طبيعة الصراع الاقتصادي - الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة ، حين صوروه صراعا عصبيا شعوبيا ، بين العرب البلديين أنفسهم ، أو بينهم وبين البربر . لكن الأساس الاقتصادي - الاجتماعي كان القاعدة الأساسية التي انطلق منها الصراع . فالخصومة والعداء بين العرب (البلديين) - الطوالع - وبين عرب الشام لم تكن إحياء لسخائم اليمنية والقيسية ، بل لطمع البلديين في الاستئثار بخيرات البلاد التي أسالت لعاب (الوافدين) فآثروا الاستيطان في الأندلس ، ونقضوا عهدهم السابق مع البلديين في الخروج من الأندلس عقب قمع حركات البربر .وكان العامل الاقتصادي أيضا من وراء صراع البلديين والبربر ، حيث اقتني البلديون الإقطاعات القوطية القديمة ، واستوطنوا المدن ، وطردوا البربر إلى الأصقاع المجدبة . ومما ينفي الأساس العصبي والعنصري ، ائتلاف البلديين والبربر ضد الشاميين . ولدينا نصوص تؤكد سوسيولوجية الصراع ، ذكرها ابن الخطيب وابن القوطية . يقول الأول :(كان البربر والبلديون يقولون لأهل الشام : بلدنا تضيق بنا فاخرجوا عنا) ، وذكر الثاني :(. . . . وبقي البلديون والبربر على غنائمهم لم ينقصهم شيء) .أنظر :المقري : نفح الطيب : ١ : ٢٧١ ، ابن الخطيب :**الإحاطة في أخبار غرناطة** : ١ :١٠٧ ، إبن القوطية :أخبار مجموعة ص ٢٧ .

(٢) راجع : محمود إسماعيل :**الخوارج** ص ٢٧٨ ، ٧٩ .

(٣) **المقتبس** ٢٦٦ ، **مغربيات** ص ١٦٢ وما بعدها .

(٤) لم نعرض للتفصيلات الهامة في هذا الصدد في دول المغرب المستقلة ، لأننا عالجناها من قبل في دراسات سابقة ، نحيل القارئ إليها .أنظر :محمود إسماعيل : **الخوارج** ، ص ٢٧٦ وما بعدها .**مغربيات** ص ١٦٥ وما بعدها ، الاغالبة - سياساتهم الخارجية .

دليل على توجيه العامل الاقتصادي لحركة التاريخ السياسي .

والحقيقة الثانية ، هي أن قيام تلك الدولة تبعه تحول كبير في نمط الحياة الاجتماعية ، من البداوة إلى التحضر ، كما تطورت النظم من «الديمقراطية العسكرية» إلى ما يشبه نمطا من أنماط «الجمهورية» وخاصة في دول الخوارج .

أما الحقيقة الثالثة ، فهي أن النقلة البورجوازية أخرجت المغرب من إطار الإقليمية الضيقة ، والإقطاعية المتجزئة ، إلى مجال الصراع الدولي والاحتكاك بالقوى العالمية على الصعيد السياسي والاقتصادي والعسكري والثقافي . وحسبنا أن الإمارة الأغلبية لعبت الدور الأكبر والأعظم على مسرح عالم البحر المتوسط في تلك المجالات كافة ، بينما انفتحت نطاقات إفريقيا السوداء أمام تجار دول الخوارج .

واتسمت علاقات دول المغرب المستقلة ببعضها البعض بالتعايش السلمي وحسن الجوار[٢] في الغالب الأعم ، وما حدث من خصومات - رغم ندرتها - كانت من قبيل التنافس الاقتصادي ، وليست تعبيرا عن خلاف سياسي أو عنصري أو مذهبي . وكانت الائتلافات والتحالفات السياسية مع الدول الكبرى تجرى في إطار المصالح التجارية بالدرجة الأولى . بل يمكن القول إن حالة «التوتر الدولي» قد توارت في تلك المرحلة بين القوى العالمية كافة ، إسلامية وغير إسلامية ، وأسهم الجميع في المشاركة في حركة التجارة الدولية . وليس أدل على ذلك من وقف المشروعات العباسية التي كانت تطمع في استرداد نفوذها على المغرب والأندلس ، كذا كف أمويو الأندلس عن أحلام استرجاع خلافتهم في الشرق ، ثم توقف الخطر الكارولنجي على الأندلس والبيزنطي على سواحل البحر المتوسط ، ووجود جاليات تجارية أجنبية في الدول المعاصرة كافة ، ووصول سلع التجارة الدولية إلى أرجاء المعمور كافة .

كان العصر - باختصار - عصر الصحوة البورجوازية الإسلامية الأولى ، التي تركت بصماتها على الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كافة ، كما أوضحنا . وبالمثل يعزى الفضل إليها في «النهضة الثقافية» التي سنتناولها بالدراسة تفصيلا .

---

(١) من أهم الحقائق ذات الدلالة على ارتباط وحدة الدولة بثقل البورجوازية التجارية ، وما حدث في دولة الادارسة من تجزئة إقطاعية بعد وفاة أميرها الثاني ، نظرا لفقدانها السيطرة على طريق تارودانت التجاري إلى غانة ، وحرمانها من تجارة الذهب ، في الوقت الذي سيطرت فيه البحرية الأموية على القطاع الغربي من البحر المتوسط .

(٢) سعد زغلول عبدالحميد : تاريخ المغرب العربي ، ط القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٤٥٠ .

المبحث الثاني

تكوين الفكر الإسلامي

تطمح هذه الدراسة لا إلى رصد مفصل لمظاهر الحياة العقلية ، بقدر وضع معالم تطورها التاريخي وفقا لتطور الواقع الاقتصادي الاجتماعي ، إنطلاقا من حقيقة ارتباط الأبنية الفوقية من نظم وقوانين وأفكار ومعتقدات وقيم جمالية بالأساس الاقتصادي الذي أفرزها ، وما يجمع البنائين معا من وحدة عضوية جدلية .

وسنحاول في هذا الصدد تحاشي نهج الماديين «الميكانيكيين» ، بما انطوى عليه من «انتقائية» و«دوغمائية» «وتأويل معتسف» للنصوص وتخريج خاطئ للمفاهيم ، بغية الوصول إلى تقديم نسق تنظيرى «مصطنع» لا يستند على أساس من الواقع . وهذا ينسحب على الكثير من الدراسات السوسيولوجية الحديثة والمعاصرة للفكر الإسلامي .

فتلك الدراسات - رغم ما صاحبها من حماس وحسن نوايا - أسهمت في تعقيد مشكلات الفكر بدرجة أكبر مما أسفرت عنه جهود الدارسين الكلاسيك - رغم عقم مناهجهم - بل ربما أفاد الأخيرون هذه الدراسة أكثر من غيرهم ، بفضل ما قدموا من «مادة أولية» كانت عطاء جهود شاقة ودؤوبة في معاركة أمهات المظان الأصلية للفكر الإسلامي . ونشير ونشيد في هذا الصدد بالمسح «التوصيفي» الشامل الذي أنجزه المرحوم أحمد أمين ، الذي يعد - بحق - أعظم انجاز - للآن - في حقل الثقافة الإسلامية دون مدافع .

وننوه بأن جل الدراسات اللاحقة لهذا العمل «تطفلت» عليه ، فنهلت من «فيضه» - معترفة بفضله أو جاحدة - يستوي في ذلك الباحثون من العرب وغير العرب . ولا أقل من الاعتراف بأن دراستنا استنارت - في كل جانب من جوانبها - بما وضعه هذا الرائد - وغيره - من علامات على طريق الدراسات الإسلامية الوعر ، برغم الخلافات الأساسية في المنهج والنظرة والهدف . ونعترف كذلك بأن منهجنا ونظرتنا للموضوع أفادت - إلى حد كبير - من المفاهيم النظرية الحديثة في حقل «مادية» المعرفة[1] . فعلى هديها انطلق البحث في طريقه الصحيح للوقوف على طبيعة الواقع المادي المتطور للمجتمع الإسلامي ، كأساس لدراسة فكره .

إن قناعتنا بهذا المنهج تنطلق من حقيقة افتقار دارسي التراث إلى سلامة المنهج والوضوح النظري ، وكذا افتقار «المنظرين التأمليين» إلى المعلومات الحقلية التي تشكل حجر الزاوية في البناء النظري ، والتي بدونها تبقى التأويلات والتنظيرات تضرب في فراغ .

فإلى أي مدى تحققت جدلية العلاقة بين الواقع السوسيو - تاريخي الإسلامي ومعطياته العقلية ، بحيث يمكن وضع التراث الفكري العربي في إطاره الصحيح؟؟

وهل يمكن «تعقب» «تاريخية» تلك النظرة للتراث بمقولاته وتياراته في طور تكوينه بما صاحبه من حالات تقوقع أو انفتاح ، إنتكاس أو تقدم ، بما يتمشى مع حركة القوى الاجتماعية من خلال صراعاتها؟ وهل يمكن وضع علامات على طريق مسيرته - في انعطافاتها ومنحنياتها - تتسق مع ما أسفر عنه رصد الأساس السوسيولوجي الذي أنجزناه سلفا؟ تلكم هي مهمة هذا المبحث .

أ - إرهاصات ليبرالية

إنتهينا إلى أن المجتمع العربي الجنوبي مر بأطوار القبلية البطريركية والإقطاعية ، وأخيرا ساده نمط الإنتاج البورجوازي ، مع تواجد أشباح القبلية وذيول الإقطاعية إبان المرحلة البورجوازية .

بطبيعة الحال - تأثرت ثقافة هذا المجتمع بمنحنيات التطور تلك ، لكن ندرة المعلومات تحول دون اثبات ذلك بوضوح . فالتاريخ العام لعرب الجنوب لا يزال إلى الآن تاريخا ظنيا ، بل يدخل في حقل الأثريين أكثر منه في مباحث المؤرخين . ومع ذلك لا نعدم من الشواهد

(١) وخاصة كتاب : روجيه جارودي : **النظرية المادية في المعرفة** - الترجمة العربية ، دمشق - الطبعة الثانية .

والقرائن ما يؤكد تصورنا ، من هذه القرائن مايلي :

أولا : النقوش الموجودة على العملة - التي كانت موحدة - تحمل صور الملوك وأسماءهم وألقابهم - التي كانت في بعض الأحيان دينية علمانية ، وفي أحيان أخرى علمانية قحة - وكذا أسماء المدن التي ضربت فيها العملة ، وتعدد أسماء تلك المدن دليل على الطابع البورجوازي وتأثير الحياة «المدينية» . ثم إن الرموز المنقوشة على العملة وتباينها ما بين شعار «الثور» و «الصقر» ، إنعكاس لتعايش الإقطاع المرموز إليه بالثور مع البورجوازية ممثلة في الصقر . وإذا ما علمنا أنه كان شديد الشبه «بالبومة» الأثينية ؛ أدركنا تغلغل الثقافة اليونانية في المجتمعات العربية إبان مرحلة الانفتاح البورجوازي .

ثانيا : شيوع استخدام «الخط المسند» - خط عرب الجنوب - في نقوش عرب الشمال ، يعني تحقيق نوع من وحدة الثقافة ، كرد فعل للوحدة السياسية التي أنجزتها البورجوازية .

ثالثا : الآثار وأطلال المدن والسدود ، توحي بوجود «علم رياضي وهندسي» ، أو على الأقل خبرة تكنولوجية . ومن المعروف أن العلم وضع اليونان أصوله ، والخبرة العملية تأصلت في مصر الفرعونية ، وكان المجتمع العربي البورجوازي يتأثر بهذه المؤثرات من طريق العلاقات التجارية مع هذا العالم المتحضر ، إذ من طبيعة النشاط البورجوازي تبادل الأفكار إلى جانب تبادل السلع والبضائع . إن إطراء استرابون لفن النقش والزخرفة العربي أمر لا يخلو من دلالة على الإنجازات الثقافية للبورجوازية العربية ، وأكثر من ذلك يلقي أضواء مبهرة على طبيعة تلك البورجوازية «المراهقة» .

رابعا : ما تذكره المراجع اليونانية والعربية عن ذيوع عقيدة الأسرة الحاكمة ، وإقامة معابد لآلهتها تحظى باحترام الجميع جنبا إلى جنب «المعبودات» الإقليمية ، دليل آخر على سيادة النمط البورجوازي مع تواجد اصداء «الإقطاعية» ، وقرينة ناصعة على «التسامح الديني» الذي يعد إحدي سمات البورجوازية المميزة . ويجب أن نفطن إلى وجود أقليات يهودية ونصرانية تمتعت بهذا التسامح في دولة حمير ، ولم يكن اضطهادها إلا نتيجة عمالتها لقوى أجنبية طامعة في السيطرة على طرق التجارة . بل من أجل إحكام السيطرة على هذه الطرق لم يتورع بعض ملوك حمير عن اعتناق اليهودية . ولعل هذا الصراع الاقتصادي - الذي اتخذ لبوسا دينيا - كان من أسباب تصدى البورجوازية لمواجهته بعقيدة جديدة هي «عبادة رب السماء» ، وما جرى من محاولات جعلها العقيدة «الرسمية» السائدة ، ضرب من أضرب نمط الفكر البورجوازي الهادف «للتوحيد» في مواجهة التجزئة الإقطاعية .

وفيما يتعلق بارتباط ثقافة عرب الشمال بالواقع الاقتصادي - الاجتماعي تصدق المقولة على النحو التالى :

سبق أن عرضنا لنشأة الإمارات العربية الشمالية على أساس وقوعها في طريق التجارة من الجنوب إلى الشمال ، وكذا أوضحنا الطبيعة العسكرية لهذه الكيانات التابعة لدول الجنوب ، وكيف تحررت من هذه التبعية لتدخل في دائرة النفوذ الأجنبي ، فإلى أي مدى تشير المعلومات اليسيرة عن تراثها الفكري إلى ارتباطه بطبيعة قيامها؟

يتفق الدارسون - كما أسلفنا القول - على ذيوع الخط المسند في تلك الكيانات إبان مرحلة التبعية لدول الجنوب ، كذا تنطق الآثار المتبقية من أطلال المدن القديمة بتداخل الانماط المعمارية العربية والفارسية واليونانية وامتزاجها ، وتميزها عموما بالطابع العسكري ؛ كما تدل آثار مدينة «البتراء» التي كانت مبانيها أشبه بالقلاع والحصون الصخرية . ويبرز ذيوع عبادة «ذي الشرا» في تلك الإمارات أصداء التأثير البوجوازي بما لا يدع للشك سبيلا .

أما إمارتا التخوم ، فقد غلبت الثقافة الفارسية على حضارة المناذرة ، وظلت تلعب دورها حتى بعد ظهور الإسلام . وفي الجاهلية كانت منفذا لتسرب المجوسية إلى بلاد العرب[(١)] ، يقول الطبري[(٢)] «حدث هشام بن محمد الكلبي فقال : كنت أستخرج أخبار العرب وانساب آل نصر بن ربيع (المناذرة) ومبالغ أعمال من عمل منهم لآل كسرى وتاريخ نسبهم من بيع الحيرة»[(٣)] .

وغلبت المؤثرات البيزنطية على ثقافة الغساسنة ، فالآثار التي كشف عنها الأستاذ «دوسو» تبرز تأثيرات الانماط المعمارية البيزنطية في سلسلة القلاع والحصون التي تم اكتشافها في حوران . كذلك جرى اختطاط المدن على النسق اليوناني بأسواقه وحماماته ومسارحه وقناطره وأقواس نصره . . الخ . وإذا ما علمنا أن عرب الغساسنة كانوا أصلا من اليمن ، أدركنا استمرارية البصمات العربية وعدم ذوبانها بعد أن صاروا أحلافا للبيزنطيين ؛ فقد ظلت اللغة العربية هي السائدة في إمارتهم - وكذا في الحيرة[(٤)] - وان دخلتها مفردات

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج١ ، ص ٢١ .

(٢) تاريخ الرسل والملوك ، ج٢ ، ص ٣٧ .

(٣) برغم تنصر أهل الحيرة وجد منهم من دان بالمعتقدات العربية ؛ وعلى سبيل المثال كانوا يقدمون القرابين للات والعزى ، وكانت الوثنية تتطور وتتحد بفعل تأثير النشاط التجاري .راجع : كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١١ .

(٤) كانت اللغة العربية الشمالية هي لغة أهل الحيرة في التعامل ، رغم انهم كتبوا بالسريانية وخاصة بعد تنصرهم .

فارسية ويونانية وآرامية . وقد لعبت إمارة الغساسنة دورا في الصراع المذهبي الذي عرفته الكنيسة الشرقية ، وعن طريقها تسربت بعض النحل المسيحية إلى بلاد العرب . ومع ما ينطوي عليه قول - خاطىء - لبعض الدارسين من أن الإسلام تأثر بهذه العقائد ، فإن الأمر لا يخلو من دلالة على الدور الثقافي الذي قامت به إمارتا التخوم في تسرب الثقافة الأجنبية الفارسية واليونانية إلى بلاد العرب من طريق التجارة . وإلى النشاط التجاري أيضا يرجع الفضل في الحفاظ على الطابع العربي لثقافة تلك الاصقاع[1] .

وفي صحراء نجد ، حيث ساد «النمط القبلي البطريركي» ، عبر الشعر العربي أصدق تعبير عن طبيعة الحياة في تلك المجتمعات . «فأيام العرب» سجل حافل لتاريخ صراع عرب الشمال للتحرر من سلطان حمير بعد غزو الأحباش ومن بعدهم الفرس ، وكذا عبرت عن طبيعة الحروب بين قبائل عرب الشمال التي كانت في أغلبها من أجل «الماء والكلأ» . ولا مبالغة فيما ذهب إليه «روزنتال» من أن شعر الأيام إفراز طبيعي لبيئة صحراوية . وقد أكد باحث عربي [2] متخصص الحقيقة نفسها ، وأضاف أن الروايات العربية المتعلقة بالأيام كان يتناقلها كبار الصحابة ، بحيث شكلت إحدى أسس نشأة علم التاريخ الإسلامي فيما بعد .

وتنسحب مقولة سوسيولوجية الفكر على الحياة العقلية والعقيدية في الحجاز بشكل أكثر بروزا ، نظرا لتبلور الأوضاع الطبقية بشكل أكثر تحديدا . ففي الناحية العقيدية تظهر تأثيرات الصحوة البورجوازية ، إذ أن عبادة الكواكب والنجوم ترتبط بحركة القوافل ليلا ونهارا ، وحتى عبادة الأوثان - رغم تعددها - فإن الكعبة كانت تحويها جميعا ، لتحظى بتقديس القبائل كافة في مواسم الحج ، التي كانت مواسم للتجارة أيضا . ونحلة «الدهرية» اتجاه مادي مبكر مارس تأثيرا على العقلية البورجوازية التي أخذت بفعل نموها تتجه نحو التجريد والتوحيد . ولم يكن ظهور هذه النزعة من تأثيرات اليهودية والنصرانية[3] «المتحجرتين» ، بقدر تأثيرات النشاط التجاري المتعاظم ، فأخذت العقلية العربية تلفظ «الوثنية» . وحسبنا أن الكثيرين من «المستنيرين» دانوا بالتوحيد - على مذهب «الحنيفية» - قبيل ظهور الإسلام .

---

(١) إزدهر الشعر العربي في بلاط أمراء الحيرة ، وحسبنا أن ملكهم عمرو بن هند كان على صلة بالشعراء العرب من أمثال طرفة ابن العبد وعمر بن كلثوم ، كما تغنى الشعراء العرب كالنابغة وحسان بن ثابت بما لاقوه من حفاوة في بلاط الغساسنة .

(٢) أنظر : ناصر الدين الأسد : **مصادر الشعر الجاهلي بين الدراسة والتحقيق** .

(٣) لم تكن اليهودية ديانة تبشيرية ، كما أن النصرانية - آنئذ - تنازعتها الفرقة والانقسام ، والقول «بالتثليث» . عن مزيد من المعلومات في تعليل عدم تأثير هاتين الديانتين ، راجع : أحمد أمين : **ضحى الإسلام** ، ص ٢٩ .

ولأن المجتمع المكي كان مجتمعا تجاريا يمور بالحركة والنشاط ، ولأنه كان مجتمعا «مصنوعا» - بفعل تجارة العبور - لم تترسخ فيه ثقافة بالمعنى المعروف ، بقدر ما كانت «مهارة في الكلام» بما يتناسب وطبيعة التجار العابرين . لذلك باهى العرب بزلاقة اللسان سواء في الحكم والأمثال التي كانت نوعا من «النثر المسجع» ، أو الشعر الذي عبر أصدق تعبير عن العقلية العربية آنذاك .

وغني عن القول أن أسواق التجارة كانت كذلك أسواقا للشعر ، وكانت أمهات القصائد المعروفة «بالمعلقات» تنقش بحروف من ذهب وتعلق على جدران الكعبة ، وفي ذلك دلالة على «أرستقراطية ثقافة التجار» . وإذا كان شعر الأرستقراطية يتعلق بالفخر والمباهاة بالثراء والنسب والكرم والفروسية ، فإن شعر «الصعاليك» عبر عن التمرد والرفض لتلك القيم العقيمة ، بما احتوي من مضامين اجتماعية غاية في الروعة والإبداع [(١)] .

وفي إثراء اللغة العربية بألفاظ فارسية وآرامية وحبشية ، ما يدل على «انفتاح فكري» جاء كثمرة من ثمار النشاط التجاري .

ب - الإسلام والنزعة الهيومانية

إنطوي الإسلام على «إديولوجيا» ثورية حياتية شاملة في نظرته المتكاملة للحياتين الدنيوية والأخروية . ولسنا بحاجة لتبيان الثورة العقيدية بما تتضمنه من دعوة قاطعة للتوحيد ، وإجلال للديانات السماوية السابقة . بل واحترام بعض جوانب التراث العقيدي الوثني كالمجوسية وعقيدة الصابئة ، حيث تتجلي عبقرية «التوحيد» الإسلامي في الاعتراف بمسيرة التطور «الروحاني» للبشرية .

وفي الاتجاه عينه تمضي رؤية الإسلام الشمولية لمسيرة العقل البشري وما أنجزه من حصاد «إبستمولوجي» . وأهم ما يميز الثورة الفكرية في الإسلام ؛ التسليم بالجوانب الحياتية البشرية باعتبارها التجربة المعاشة ، والمختبر الأول للإنسان الذي يؤهله للحياة الأخرى ، ثم تقدير إنسانية الإنسان باعتباره أعظم الخلق ، وبالتالى تقدير العقل باعتباره أسمى ما خلق الله في

---

(١) أنظر : أحمد أمين : **الصعلكة والفتوة في الإسلام** .وقد درس الشاعر والمفكر العربي ادونيس هذه الظاهرة وعالجها على أساس «فينومينولوجي» ، فاعتبر شعر الارستقراطية «ثابتا» وشعر الصعاليك «متحولا» . وحتى هذا التفسير لا يتناقض مع الأساس الاقتصادي والاجتماعي ، فالشعراء التقليديون من أمثال زهير والنابغة وغيرهما كانوا يعبرون عن موقف السلطة ، بينما كان عروة بن الورد وغيره من الشعراء الصعاليك يرفضون القيم «السلطوية» «بممارسة جماعية تتضمن نواة لإقامة نظام جديد وعلاقات جديدة» .أنظر : **الثابت والمتحول** ، ج ١ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

أعظم خلقه ، وإطلاق العنان لطاقته باعتباره أساسا للمعرفة . والآيات القرآنية والأحاديث النبوية تركز على تمجيد العقل والحض على طلب المعارف الدنيوية . وفيما ورد بصدد إجلال العلم والعلماء ما يوحي بعدم تعارض المعارف العقلانية مع الجوانب الإعتقادية الإيمانية ، بل من طريق العقل يمكن ترسيخ الإيمان ، والخوض في المسائل «الإلهية» «والكونية» دون خوف من الشطط .

وكان تحرير الإنسان من إسار الاغلال الاقتصادية والاجتماعية موازيا لتحريره من أغلال الأوهام والخرافات ، وإطلاق العنان لملكاته التي لم يخلقها الله سدى .

لم يأت الإسلام بنظريات في المعرفة بقدر ما قدم من رؤى وبسط من قيم ، وأشار إلى طرائق في التفكير ، وفي ذلك تكمن أصول «جدلية» إسلامية انطوت عليها المعارف القرآنية . وفي الآيات الناسخة والمنسوخة ، وبسط آفاق التأويل وتبجيل الاجتهاد . . . الخ . تبدو تلك الجدلية التي تجعل من القرآن دستورا - لو أحسن فهمه - صالحا لكل زمان ومكان .

وما في السنة المحمدية من قواعد تعديل الأحكام وفقا للمتغيرات ، وإعمال الرأي والأخذ بالمشورة ، وإقرار قاعدة المصالح المرسلة إلى غير ذلك ، ما يعطي دعما «الجدلية الإسلام» .

وباستكناه «النواميس» و«السنن» و«العبر» ، وبالوقوف على «القيم والمثل العامة» التي انطوت عليها الرسالة ، وفي شمول النظرة لمسار الإنسانية «منذ بدأ الخلق» وحتى البعث والحساب والجزاء ثم الخلود ، في ذلك كله تكمن ثورة الإسلام الفكرية التي تجعل منه «إديولوجية» متكاملة لبناء «مجتمع الأخوة» . لكن هذه الإديولوجية - للأسف - طوعت وأولت لا لصالح استمرارية هذا المجتمع ، وإنما حرفت لخدمة أغراض سياسية ، عبرت عن تغيرات في الأساس الاقتصادي الاجتماعي ، بحيث وجدت كل التيارات المتصارعة - أو حاولت أن تجد - في الإسلام سندا لمصالحها وأهوائها .

كان القرآن الكريم في عصر الرسول يمثل أم المعارف ، وهذا أمر طبيعي في مرحلة الدعوة للإسلام . ونظرا لما حفلت به تلك المرحلة من معارك متصلة ، ونظرا لتفشي الأمية بين المسلمين ، إنصرف هم الرسول نحو «تثقيف» صحابته للقيام بدور الدعاة في أرجاء شبه الجزيرة كافة . ولا شك أن هذه الثقافة كانت «دينية» علمانية ، لأن نشر الدعوة لم يقتصر فقط على تبصير المسلمين الجدد بأمور العقيدة وفرائضها ، بل الالتزام أيضا بشرائعها في التنظيم والمعاملات ، لذلك كان الصحابة يمثلون «إنتليجنسيا» تنويرية لخدمة أغراض عملية .

ولا شك أن القرآن بما انطوى عليه من إشارات إلى تراث السابقين ، أوجب على هذه

الانتليجنسيا أن تلم بشيء من هذا التراث ، ليعينها على مهامها الدعائية في مواجهة ذيول الوثنية وبقايا اليهودية والنصرانية . ومجادلات الرسول نفسه مع اليهود ظلت أساسا لاستمرارية حوار فكري فرض نفسه على الواقع الجديد ؛ خاصة بعد إسلام بعض الأحبار والقساوسة . ولقد حرص الرسول على عدم إقحام المسلمين في مجادلات سفسطية ، والالتزام بالنصوص القرآنية ، لأن العقلية الإسلامية كانت أضعف من أن تحتملها [1] . ولم يكن ذلك قيدا على حرية الرأي وإعمال العقل والنظر ، بل كان محاولة لتحاشي مغبة الانزلاق في متاهات لم تنضج العقول بعد للخوض فيها ، وفي وقت كان فيه المجتمع الجديد في أمس الحاجة إلى التجمع وتحاشي الفرقة والخلاف . وليس أدل على تقدير الرسول للعلم من الاحاديث الكثيرة التي تستحث المسلمين على البلاء في طلبه . وليس أدل على تبجيله العقل من لجوئه نفسه إلى الاجتهاد في المسائل الدنيوية ، وأخذه «بالرأي والمشورة» وعدوله أحيانا عن رأيه استجابة لرأى الجماعة . مصداق على التسامح والحض على الاجتهاد بشرط أن يجرى كل ذلك في إطار القرآن والسنة «وصالح الجماعة» .

وبديهي أن تتبنى جماعة من صحابة الرسول حصاد المعارف التي حصلوها من خلال صحبتهم ومعايشتهم لتجربة حكومته ، التي تعد تطبيقا أنموذجيا لروح الإسلام .

جـ - بواكير التيارات الفكرية

بعد وفاة الرسول واتساع «دار الإسلام» ، كان من الطبيعي أن يقوم الصحابة بنشر هذه «المعارف» في بيئة انطوت على تراث كان انعكاسا لأوضاع هذه المجتمعات قبل الإسلام . وبديهي وقد تغيرت بنية هذه المجتمعات بعد الفتوحات أن تبذل الجهود لترسيخ الإديولوجية الجديدة وما تتضمنه من معارف . وبديهي أيضا أن يكون جوهر تلك المعارف مستمدا من القرآن والسنة ، وحسبنا أن الفقهاء يعتبرون «الحكمة» هي «المعرفة بالدين والفقه فيه والاتباع له» [2] .

ونظرا لظهور التيارات السياسية المنبثقة أصلا من الواقع الاقتصادي الاجتماعي الجديد ؛ سنلاحظ أن حصاد «المعارف الإسلامية» - برغم وحدة مصادرها - ستتنوع اتجاهاتها بما يعبر عن تباين مواقف القوى الاجتماعية الجديدة .

(١) مثال ذلك ، نهى الرسول صحابته على الخوض في مسألة «القدر» .
(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ١٤٤ .

فقد أول كل تيار أصول المعرفة الإسلامية تأويلا يخدم مصالحه وأهدافه ، مصداق ذلك تباين اتجاهات «حملة العلم» الأول من الصحابة والتابعين . ولم يكن هذا التباين من حسنات «الإجتهاد» بقدر ما كان انعكاسا لتناقضات اجتماعية . فعلى سبيل المثال اعتبرت الأرستقراطية نفسها وارثة لتراث الرسول حتى قيل «العلم في قريش» ، بينما أفسح «التيار الإسلامي الحقيقي» مجالا للصحابة من غير قريش ، فقيل إن عليا بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود إلى جانب صهيب الرومي وسلمان الفارسي يمثلون الطبقة الأولى الحاملة لهذا التراث .

ويظهر التباين بين التيارين واضحا في منهج كل منهما ، فعبدالله بن عمر مثلا كان يعول على النقل والإتباع ، بينما عرف ابن عباس - وهو من أنصار علي - بالتبحر في التأويل والقياس ، حتى أن ابن عمر اتهمه بالإسراف وأخذ عليه جرأته[1] .. ويرغم فقه علي وطول باعه - حتى اعتبره أصحابه «مستودع العلم» - فإن خصومه شككوا في أحاديثه[2] ، وكالوا التهم إلى علم أصحابه من أمثال زيد بن ثابت وأبي الدرداء ومعاذ بن جبل وأبي ذر الغفاري وأبي موسى الأشعري وغيرهم ممن امتدحهم علي وأطري معارفهم[3] . ولم تكن شطحات عبدالله بن سلام - الذي كان ملما بالاسرائيليات - معزولة عن موقفه السياسي باعتباره «عثمانيا» ، بينما كرس سلمان الفارسي علمه الواسع بأخبار الماضيين في خدمة قضية علي ابن أبي طالب . وحسبنا أن عليا شبهه «بلقمان الحكيم»[4] .

وبديهي أن تتعمق تلك التيارات بعد استقرار الصحابة في البلاد المفتوحة ، وتكوين «تلامذة ومدارس» من التابعين وأتباع التابعين ، وبديهي أيضا أن يتسع مفهوم «العلم» نتيجة إسهام الموالى فصار - على حد قول ابن خلدون - «صنعة من جملة الصنائع محتاجا إلى التعلم عن طريق ملكات» . وبدأت أصداء التأثيرات السابقة تطل برأسها ، حيث خلا الجو للموالى بعد انشغال العرب بالحكم والإدارة والحرب .

وعملت الحياة «الحضرية» الجديدة عملها في تلوين المعارف الإسلامية بصبغة دنيوية ، فبدأت إرهاصات نوع من المعارف عن أخبار الماضين من العرب وغير العرب تأخذ طريقها للظهور . وقد اتسمت بطابع الإمتاع والمؤانسة ، فمالت إلى المبالغات والإثارة ، بما يتمشى مع

---

(١) أحمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ .
(٢) قيل بأنه روى أحاديث عن الرسول بلغت ٦٨٦ حديثا ، لم يصح منها سوى ٥٠ حديثا . المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .
(٣) المصدر نفسه : ص ١٥٠ .
(٤) المصدر نفسه : ص ١٥١ .

مظاهر الثراء وسهولة العيش لإمتاع الارستقراطية الجديدة . وفي موقف الخلفاء من هذه الظاهرة ما يعبر أصدق تعبير عن طبيعة التصور الاقتصادي - الاجتماعي في عصر الراشدين . فقد روي أن «تميم الداري استأذن عمر في رواية قصصه بمسجد المدينة في أول خلافته ، فأبى عليه ، حتى كان آخر ولايته فأذن له أن يذكر الناس في يوم الجمعة قبل أن يخرج عمر ، واستأذن عثمان فأذن له أن يذكر يومين في الجمعة» [١] . فما أن ولي معاوية حتى اتخذ غلمانا مرتبين يقصون هذه السير والقصص [٢] .

د - أزمة الليبرالية

أخذت معطيات التراث القديم تعكس أصداءها مغذية ومعمقة للتيارات الفكرية الإسلامية منذ أواخر عصر الراشدين . ولم يكن بوسع الخلفاء [٣] مقاومة هذه التأثيرات طالما لم يستطيعوا وقف حركة التطور الاجتماعي الجانحة نحو «الدنيوية» . بل أخذت الثقافة الدينية تفيد من تراث الأوائل في بلورة اتجاهاتها ، وتباينت هذه الاتجاهات وفقا لمعطيات الواقع السياسي والاجتماعي الذي أعيدت صياغته في العصر الأموي ؛ كما أوضحنا سلفا .

وتعبر نوعية الثقافة في المدن الإسلامية القديمة والمستحدثة عن خاصية التنوع والتباين تلك في جلاء تام ، إذ ظهرت بواكير مدارس فكرية في دمشق والفسطاط والمدينة والبصرة والكوفة . كان لبعضها تأثيرات تالية على حواضر الغرب الإسلامي مثل القيروان وقرطبة . ويرى الأستاذ أحمد أمين [٤] أن هذا التباين والتخصص لم يكن جزافا بل كان انعكاسا لأوضاع اجتماعية .

ففي المدينة - التي فقدت مركزها السياسي بانتقال الخلافة إلى دمشق - حيث استقرت فلول «الأرستقراطية الثيوقراطية» - ساد تياران يتمشيان مع الواقع الجديد ، أولهما ديني قح ويتمثل في دراسة الفقه والحديث ، ويعول على النص أكثر من التأويل . ومذهب مالك يقدم في هذا الصدد أقوى دليل . والثاني دنيوي ترفي مرح يتمثل في الشعر والغناء والطرب

(١) أحمد أمين ، فجر الاسلام : ص ١٥٨ .
(٢) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١ : ٢٤ .
(٣) ذكر ابن خلدون أنه لما فتحت فارس ووقع المسلمون على كتب التراث الفارسي ، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب في شأنها فرد عليه بطرحها في النهر .
(٤) فجر الإسلام ، ص ١٧٠ .

والملح والنوادر ، ويعكس حالة الثراء لتلك الأرستقراطية المؤثرة للدعة [١] المجترة أصداء زمن الجاهلية [٢] .

وفي دمشق - مركز الثقل الجديد - تلونت الثقافة بالوضعية المستحدثة مع تأثيرات من تراث السريان ، في محاولة بلورة شخصية فكرية مميزة ، وليس جزافا أن يختص أهل الشام بمذهب في الفقه يختلف عن مذهب أهل العراق ، اعني مذهب الاوزاعي الذي لا يخلو من بصمات «هللينستية» . وازدهار الشعر السياسي [٣] والخطابة مرده خدمة القضية الأموية أو معارضتها . بل ليس جزافا أن ينمو الفكر السياسي «الجبري» والإرجائي في أحضان دمشق الأموية . وكان رواج القصص والأخبار وسير القدماء تعبيرا عن الطابع الارستقراطي لعقلية «النظام الأموي» وتنطق قصور الأمويين ومنشآتهم المعمارية ذات الطابع العسكري بتأثيرات يونانية [٤] تعبر عن خصائص نظام فرض وجوده بالقوة بدلا من الشرعية .

وفي الكوفة والبصرة - وهما مصران عربيان مستحدثان منافسان لدمشق - امتزجت الارستقراطية العربية بالموالى ، وكان عرب العراق في العصر الأموي دون عرب الشام من حيث المكانة الاقتصادية والاجتماعية ، ولا غرو فقد كانوا إما مناصرين للارستقراطية الثيوقراطية أو من «أنصار التيار الثوري» الذي انقسم إلى شيعة وخوارج . وقد افضي انتقال السلطة للأمويين ، وكذا اختلاطهم بالموالى ، إلى تضييق الهوة الاجتماعية بينهم واتخاذهم معا موقف المعارضة .

---

(١) مما زاد في ثراء الأرستقراطية ، ما جنته من أموال بسبب الحج الذي استعظم أمره بفضل اتساع الدولة الإسلامية .أنظر : كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٧ .

(٢) لا نجد ثمة مبرراً لدهشة كاهن من شيوع هذه الظاهرة التي «اعتبرها من المفارقات الظاهرة» وليس في الأمر ما يدعو إلى العجب بعد فهم طبيعة تكوين القوي الاجتماعية . أنظر : تاريخ العرب ص ٤٢ .

(٣) ولعل بعث شعر الصعاليك من جديد في هذا العصر يعبر عن احتدام «الأزمة» الاجتماعية وإخفاق الحكومة والمعارضة في التماس حلول لها .يقول أدونيس : «كان شعر الصعلكة الاقتصادية السياسية يصدر عن إحساس عفوي يرفض الفروق الطبقية» ، ومن هؤلاء الشعراء عبدالله بن الحر الذي وصف بأنه «شجاع فاتك لا يعطي الأمراء طاعة» ، ويصرح في شعره بأن «القسمة» في مذهبه ، يقول :

إذا ما غنمنا مغنما كان قسمة ولم نتبع رأي الشحيح المتارك

وكان هؤلاء الشعراء يقودون جماعات تغير على أملاك الأثرياء وقوافل التجار التماسا للعيش . وأهمية هذا الاتجاه في أن أصحابه مزجوا بين أفكارهم وممارساتهم الحياتية .أنظر : أدونيس : ج١ ، ص ٢٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ .أما شعر الخوارج فتتجلى فيه وحدة الفكر والممارسة ، فضلا عن تجاوز العصبية القبلية والجنسية ، وينطوي على موقف إديولوجي واضح ، واتجاه تقني تجديدي يرفض المحاكاة والتقليد .ويعبر شعر الشيعة السياسي عن التجربة السياسية المذهبية والدعوة للثورة على «أهل الضلالة والتعدي» ، وينطوي على روح عاطفية حماسية متعصبة لآل البيت باعتبارهم رمزا للخلاص .عن مزيد من التفصيلات ؛ راجع : أدونيس : الثابت والمتحول ، ص ٢٦١ - ٢٦٧ .

(٤) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٤٠ .

وعبرت ثقافة المصرين عن هذا الوضع أصدق تعبير ، فمذهب أبي حنيفة في الفقه يعول على القياس والرأي ، وذيوع «القدرية» في مواجهة «الجبرية» يتسق مع المنحى نفسه ، وتضافر العرب والموالى على دراسة اللغة العربية ووضع أصول النحو يعبر عن عملية المزج السلالى والثقافي . وتبنى الآراء السياسية الثورية ذات المغزى الاقتصادي الاجتماعي - والتي لاتخلو من بصمات «مزدكية» إصلاحية - لم يحدث عفوا ، إنما نبتت هذه الأفكار بفعل المناخ الملائم الذي هيأته إرهاصات البورجوازية .

أما مدرسة الفسطاط ، فقد تأثرت بالعراق والحجاز ، فوجد مذهب مالك جنبا إلى جنب مع مذهب أبي حنيفة . ولما كانت أقل منزلة منهما ، فلم تنافس على الصدارة ، برغم مكانتها القديمة كموئل للهللينية من قبل . فلا نقف على أدنى تأثير لأصداء مدرسة الاسكندرية في ذلك الحين . إنما أنجبت فقهاء أكفاء كالليث بن سعد ، الذي قال عنه الكندي «كان أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به» . لقد كانت مصر «بقرة حلوبا منهكة» حتى في عصر الراشدين . وفي الحقبة الإقطاعية «أصبحت تنزف دما» ، وانعكس ذلك على أحوالها الثقافية ، فالقضايا الفقهية المثارة بين علمائها كانت «تدور حول الحلال والحرام» ، والفقهاء كانوا يهمهمون بالحديث «في الفتن والترغيب فيها» على حد قول الكندي .

وفي الغرب الإسلامي ساد مذهب مالك في الفقه ، ومذهب الخوارج في السياسة . ومن العسير رصد ظواهر ثقافية ذات خصوصية في ذلك الحين ، ويعزى ذلك إلى دخول البلاد في حظيرة الإسلام مؤخرا ، فضلا عن شيوع القلاقل والاضطرابات ، مما أخر عملية المزج بين الفكر الإسلامي الوافد وبين الميراث اللاتيني كما يقول الدوميلي [١] . لذلك كانت القيروان وقرطبة تتلقيان التأثيرات من الشرق ، ولم تتبلور شخصيتهما الثقافية إلا في عصر الاستقلال ، وإن كان في ذيوع تيارات بعينها بين المغاربة نوع من التعبير عن ملامح تلك الشخصية . أكثر من ذلك أن التيارات الوافدة اكتسبت في البيئة الجديدة خصائص مستحدثة ، كما هو الحال بالنسبة لآراء الخوارج ، حيث جنحت في بعض أقاليم المغرب نحو التطرف ، وتأثرت بمعطيات محلية موروثة [٢] .

وإذ ارتبطت نوعية الثقافة السائدة بخصوصية الواقع الاجتماعي في الأمصار ، فقد انعكست طبيعة هذا الواقع على نهج التفكير ممثلة في ظواهر «التأويل» في تفسير القرآن ،

---

(١) **العلم عند العرب** ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٣٤٥ .

(٢) راجع : محمود اسماعيل : **مغربيات** ، الفصل المعنون «حقيقة المسألة البرغواطية» .

«والوضع» في الحديث ، ثم «الاجتهاد» في التشريع . كما تفاوتت وتنوعت رؤى الفقهاء والعلماء - في هذا الصدد - وفقا لتنوع التيارات السياسية التي تبلورت كذلك على أساس سوسيولوجي ، بما يؤكد الارتباط العضوي والشرطي بين الأساس الاقتصادي والغطاء الإديولوجي .

كان علم التفسير - على حد تعبير الأستاذ أحمد أمين [١] - يعكس ثقافة العصر . وتلك ملاحظة على جانب كبير من الأهمية ، إذ تبين إلى أي مدى قادت الخلافات إلى درجة عدم الاتفاق على فهم موحد للقرآن نفسه [٢] . وفي ذلك ما يقيم الدليل على أسبقية [٣] الواقع على الفكر .

انقسم المفسرون إلى «نصيين» و «مؤولين» ، وننوه بأن أصحاب الاتجاه الأول استهدفوا الالتزام بما في القرآن من شرائع كمنطلق لتغيير الواقع الذي تجاوز الشريعة بفعل سيادة الاقطاعية ، كما هو الحال بالنسبة للقوى الاجتماعية التي احتواها التشيع والخارجية . بينما استخدم التأويل لتبرير الأمر الواقع وإكسابه شرعية زائفة كما فعل فقهاء المرجئة الأوائل ، منظرو الإقطاعية . ولسوف يتغير مفهوم الاصطلاحين في عصر تال ليعبر التأويل عن «تقدمية» الفكر ، والنقل أو النص أو الأثر عن الاتجاهات المحافظة والرجعية . وقد تم ذلك تحت تأثير تطورات اقتصادية اجتماعية جديدة ، واكبتها حركة انفتاح ثقافي واسعة على التراث الكلاسيكي .

وفي الإطار نفسه يمكن تفسير ظاهرة «الوضع» في الحديث ، تلك الظاهرة التي فسرها الأستاذ أحمد أمين [٤] على أساس العصبية . صحيح وضعت أحاديث تنطوي على دعاوى المفاضلة بين عرب الشمال وعرب الجنوب ، أو بين الشعوب كالعرب والفرس ، وحتى بين الأقاليم والمدن . لكن هذه الأحاديث من الضآلة بمكان إذا ما قورنت «بالموضوعات» الأخرى ، وخاصة على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والإديولوجي . يضاف إلى ذلك أن نزعات العصبية نفسها إحتواها الصراع الطبقي - كما أثبتنا سلفا - فأصبحت غير معزولة عن التناقضات الاقتصادية - الاجتماعية التي أسفرت عن سيادة الإقطاعية .

---

(١) **ضحى الإسلام** ، ص ٢٠٦ .
(٢) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٤ .
(٣) أنظر : روجيه جارودي : المرجع السابق ، ص ٤١ .
(٤) **ضحى الإسلام** ، ص ٢١١ .

ولا محل كذلك لرد ظاهرة الوضع إلى تأثير الإسرائيليات أو معتقدات الفرق . لأن الإديولوجيا لم تنفصل عن الواقع قط ، بل هي - في التحليل الأخير - إنعكاس له سواء فيما استندت إليه من مصادر إسلامية أو مؤثرات أجنبية . والفرق الإسلامية كانت أساسا أحزابا سياسية تحتوي قوى اجتماعية تشكلت وفقا لطبيعة الأوضاع الاقتصادية [1] .

ولما كان الحديث النبوي يمثل المورد الثاني للتشريع ، فإن أهميته الأساسية لا تكمن في كونه علما من علوم الدين ، بقدر تأثيره على طبيعة النظم التي تمس الواقع المعيش . ومن هنا تكشف ظاهرة الانتحال والوضع عن مصالح القوى الاجتماعية المتصارعة ، بل لا تخلو من دلالة على أن الواقع سابق للفكر وخالق له حتى لو كان مرتبطا بمقدسات دينية .

لقد جرى تكريس السنة النبوية وتوظيفها في الصراع الاجتماعي ، لأن الاديولوجيا المتاحة آنئذ كانت دينية ، ولم يكن ثم بد عن الوضع والانتحال لخدمة أغراض سياسية ، فوضعت أحاديث ترجح أحقية البيت العلوي في الخلافة ، وأخرى تفضل المهاجرين على الأنصار أو العكس ، وثالثة تعلي من قدر قريش وتختصها بالإمامة ، ورابعة في المفاضلة بين القبائل والشعوب . . . الخ . وكلها تعكس الصراع الحقيقي حول مشكلة «الإمامة» التي تفجرت من خلالها التناقضات الاقتصادية الاجتماعية آنذاك .

لم يكن جزافا أن يرتبط الوضع والانتحال بتهمة «تكفير» المخالفين حتى لو تعلق الأمر بصحابة الرسول ؛ فللأمر مغزاه في الدلالة على حدة الصراع . ذكر ابن أبي الحديد [2] أن «أحاديث لفقت لتدل على نفاق قوم من أكابر الصحابة والتابعين الأولين وكفرهم» ، كما وضعت أخرى تكفر الفرق فيها بعضها بعضا .

وبرغم الجهود التي بذلت للتمييز بين المدخول والصادق من الأحاديث من طريق «الجرح والتعديل» ؛ لم يسلم هذا النهج من آفة الإنحياز ، لأن علماء الحديث عكسوا في معاييرهم النقدية مصالحهم الاقتصادية وأوضاعهم الاجتماعية وولاءاتهم السياسية . إن قول الذهبي «لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة»[3] ؛ بالغ الدلالة على حدة التناقضات «التحتية» في بنية المجتمع الإسلامي إبان سطوة الإقطاعية ، وقرينة أخرى على سوسيولوجية الفكر حتى ولو كان متعلقا بالجوانب الدينية .

---

(١) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٠ .

(٢) **نهج البلاغة** : ٣ : ١٧ .

(٣) وفي المعنى نفسه ذكر كلود كاهن : «أن التشتت البالغ في الأحاديث يجعل من المحال تقريبا جمعها في مجموعة متناسقة» .أنظر : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٢ .

وبالمثل لم يجر «الإجتهاد» خالصا لوجه الله في كل الأحوال ، وإن جرى أحيانا لصالح الجماعة ، وفي الحالين كان انعكاسا للأحوال الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية السائدة . فاجتهاد أبي بكر حول العطاء ، وإقرار قسمته بالتساوي يعكس الحاجة لتوحيد القوى الإسلامية كافة للقضاء على المرتدين . واجتهاد عمر في توزيعه على أساس السابقة إجراء قصد منه إضعاف «الأرستقراطية القديمة» . وسياسته إزاء الأرض المفتوحة عنوة اجتهاد استهدف دعم الحكومة وصالح الجماعة . واشتراط على قبول الخلافة باتباع سياسة قوامها «اجتهاده الخاص» يعني عزما مؤكدا على ضرب الارستقراطية القديمة والمستحدثة . واجتهاد عثمان في أن «المال مال الله» كلمة حق أريد بها باطل . واجتهاد منظري النظام الأموي في «إرجاء» الحكم على مرتكبي الكبيرة تبرير ديني المظهر دنيوي المغزى .

إستخدم «الاجتهاد» إذن في خدمة السياسة ، وانبرى الفقهاء يكرسونه في دعم الاديولوجيات المتباينة المعبرة عن مواقف قوى اجتماعية متصارعة ، حتى ليذكر جب[1] «في نهاية القرن الأول أخذت تطبق في المدن والولايات قواعد فقهية منفصلة ومختلفة ، استمدت من تفسيرات الفقهاء في كل بلد ، وأصابها التعقيد بما في البلدان من قوانين عرفية ونظم سابقة» . لذلك يجب ألا تأخذنا العزة بالإثم فنرتاع من قالة جولد تسيهر[2] بتأثر الشريعة الإسلامية – وخاصة في الشام – بالقانون الروماني .

وخير ما يؤكد سوسيولوجية الفكر إبان الحقبة الإقطاعية ، تقصي آراء الفرق ، وخاصة ما يتعلق منها بالجوانب السياسية والاجتماعية . فتباين المعتقدات في هذا الصدد يعكس تناقضات الأساس الاقتصادي ، ولم يكن قط نتيجة سخائم العصبية القبلية أو النزاع الشعوبي . كذا لم تتبلور الأحزاب السياسية – التي شكلتها تلك الفرق – لخلافها حول القيم الأخلاقية المستمدة من القرآن ، كما ذهب المستشرق جب[3] . وأخيرا لم يكن هذا الخلاف «مجرد إجتهاد ظني حول مسائل إعتقادية» كما تصور ابن خلدون[4] . فالحق ما توصل إليه باحث معاصر[5] من أن تلك القيم الأخلاقية والمسائل الإعتقادية تعد مظهرا للخلاف وليس تعليلا له ، بل إن الدافع الحقيقي كان اقتصاديا اجتماعيا ، عمل عمله من خلال «كفاحية دنيوية» .

---

(١) **دراسات في حضارة الإسلام** ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٢٢٠ .
(٢) **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ص ٤٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .
(٤) المقدمة ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ .
(٥) طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٢٠٥ .

ما كان شيوخ الفرق وزعماء الأحزاب «قطاعا كهنوتيا» معزولا عن الواقع بل كانوا بشرا ، «يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق» ، فغالبيتهم كانوا تجارا وصناعا ومزارعين اندرجوا في صفوف المعارضة ، وقليل منهم اقتنوا الضياع ، أو خدموا في الديوان ، فتصدوا لتبرير الأمر الواقع ، وتبنوا إديولوجيات محافظة [1] . إن «راية الله» التي رفعتها السلطة والمعارضة في آن واحد كانت محض تغطية لتناقضات تحتية ضربت بأصولها في أعماق البناء الاجتماعي .

إن مسحا سريعا للقوى الاجتماعية التي انخرطت في الأحزاب السياسية ، كفيل بالكشف عن أصول هذه التناقضات . فمعظم زعماء الخوارج الأول كانوا من بدو تميم الذين رغم بلائهم في الفتوحات لم يفوزوا إلا بسقط المتاع ، بينما استأثرت الارستقراطية بزبد الغنائم [2] . لذا اتخذ فكرهم السياسي الاجتماعي طابعا ثوريا ديمقراطيا إشتراكيا ، حتى وصفوا «ببولشفيك الإسلام» «وجمهوري الإسلام» «وكلافنة الإسلام» . وإقبال جماهير الموالى على مذهب الخوارج أثرى الفكر الخارجي وخرج به من سمته البدوية الجافة إلى دائرة الفكر البورجوازي الحضري .

وحسب التشيع [3] كون قيادته من آل البيت العلوي ، وكون أعلامه الأول من طبقة سلمان الفارسي وعمار بن ياسر . وحين صار حزبا سياسيا تصدى للمعارضة ، اتخذ دعاته من «بورجوازية» المدن ، وانخرط في قاعدته الفلاحون والأقنان وأهل الحرف . وليس جزافا تبنى الفكر الشيعي مفهوم العدل الاجتماعي ، وارتكازه على العقلانية . فالسمة الأولى انبثقت من فهم صحيح للروح الإسلامية اختص بها آل البيت العلوي ، حيث توارثوها عن علي المعلم الأول [4] ، أما الثانية فترتبط تاريخيا بظهور إرهاصات البورجوازية .

أما الإعتزال [5] فكل أعلامه - من أمثال مؤسسه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهما - كانوا من بورجوازية الموالى ، كما كان دعاة المذهب وحفظته في الغالب تجارا . ولو صحت الرواية التي تجعل من «القدرية» أسلافا للمعتزلة ، والرواية التي ترد القدرية إلى قطاع المعتدلين من كبار الصحابة الذين اتخذوا موقف الحياد «الواعي» من أحداث الثورة

---

(١) جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ص ٤ .

(٢) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : **الحركات السرية في الإسلام** ، ص ١٠ وما بعدها .

(٣) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : نفس المصدر ، ص ٤٧ وما بعدها .

(٤) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٤٧ .

(٥) عن مزيد من المعلومات راجع : نفس المصدر ، ص ٦٣ وما بعدها .

على عثمان - كسعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وعبدالله بن مسعود (١) - لأدركنا لم صار المعتزلة رواد النظر العقلي في الإسلام ، ولماذا تبنوا مفهوم «العدل الاجتماعي» على نحو إصلاحي ، وأخيرا لماذا تحالف المعتزلة والشيعة في العمل السياسي في العصور التالية؟ ، وكذا اتساق أفكارهم وتداخلها حتى أصبح من العسير التمييز بين آرائهما (٢) .

ومن الظواهر الجديرة بالنظر ما حدث في أواخر الحقبة الإقطاعية من تقارب والتقاء في الآراء والأفكار بين أحزاب المعارضة كافة برغم تباين تياراتها بين التطرف والاعتدال (٣) . وإذا كان لذلك من تفسير فيكمن في التقارب الطبقي الناجم عن سطوة النمط الإقطاعي ، ونجاح البورجوازية الناشئة في حشد معظم القوى والشرائح الاجتماعية المضادة لتخوض تجربة مواجهة جديدة مع الإقطاع الأموي .

وبديهي أن يفرز النمط الاقطاعي بنيته الإديولوجية ، تلك التي تمثلت في مذهب الإرجاء(٤) . وشيوخ الإرجاء الأوائل كانوا من بين أولئك الذين يشير إليهم حديث شريف جاء فيه « . . . من كان له إبل فليلتحق بإبله ومن كان له غنم فليلتحق بغنمه ومن كان له أرض فليلتحق بأرضه» ، وهؤلاء كانوا «عثمانية» «ونوابت يقولون بالجبر والإرجاء» (٥) . وبمعنى آخر كانوا حشوية «أي اتباع الملوك وأعوان من غلب» . ويعبر الفكر الإرجائي - إن صح اعتباره فكرا - عن هزال المعطيات الثقافية للاقطاعية ، فمن سماته القهر والتبرير والغيبية «والهروبية» . ولا غرو فقد تبنى المرجئة القول بالجبر في مقابل مبدأ الاختيار الذي يعلى من قدر الإنسان وإرادته في صنع مصيره . كما برروا إستغلال الإقطاعية بإرجاء «محاكمتها» «إلى الله سبحانه وتعالى» . وفصلوا بين الإيمان والعمل ، فالعبد يموت على توحيده برغم ما اقترف في دنياه من آثام . . . إلى غير ذلك من الاعتقادات التي سبق لنا دراستها ، والتي تنهض دليلا على الإفلاس والتبرير الفكري .

خلاصة القول - إن الحقبة الإقطاعية الأموية شهدت تيارات فكرية متصارعة ، وبرغم إفلاس الرصيد الفكري للإقطاعية ، لم تدخر وسعا في قمع التيارات الليبرالية المعارضة ، الأمر الذي عوق مسيرتها ، فلم يقدر لها اكتمال النشأة إلا في المرحلة التالية بعد دحر

---

(١) النوبختي : **فرق الشيعة** : ص ٤ ، ٥ .

(٢) عن مزيد من المعلومات ، أنظر : محمود إسماعيل ، **مغربيات** ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

(٣) **الحركات السرية** ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣ وما بعدها .

(٥) الخياط . **الإنتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد** ، ص ١٥٦ .

الإقطاعية وتدفق المد البورجوازي .

وقد لخص الشاعر أدونيس [1] في إيجاز رائع «تجربة الفكر» في تلك الحقبة بقوله « . . شهد هذا العصر انقساما في الطبقات الاجتماعية واكبه انقسام في المعاني . أما الطبقة الحاكمة فترث ، وهي إذن ستفكر وتعمل من موقع الوارث المسيطر ، أي أنها ستتمسك بالمعاني المستقرة الشائعة ، وبالتقاليد والنصوص الظاهرة التي تدعمها . أما الطبقات المتململة أو المسحوقة فإنها ستشدد على ما يعطي للدين معناه الحقيقي كما تراه ، وستفسر النصوص بما يلائم هذا المعنى . . . وهكذا كان العهد الأموي بداية الصراع في المجتمع الإسلامي بين المعاني على مختلف المستويات . . . ومن هنا اختلفت مهمة الشاعر والمفكر بعامة بحسب موقعه ، فالمنخرط في النظام السائد كان ينتج ثقافة تعبر عن القيم الموروثة أو السلفية السائدة . والمنخرط في رفض النظام أو الثورة عليه كان ينتج ثقافة تعبر عن التحول وامكاناته وآفاقه . .» .

هـ - تنامي المد الليبرالى

نجح التيار البورجوازي في إسقاط حكومة الإقطاعية الأموية ، ليقيم نظاما جديدا عرف بالنظام العباسي . وقد سبق تبيان كيف كان النظام الجديد متسقا مع حجم طبيعة البورجوازية الإسلامية وفاعليتها ، فلم تنجز البورجوازية ثورة تاريخية كاملة ، وهذا يفسر نجاح الخلافة العباسية في تصفية القيادات البورجوازية التي تطلعت للحكم لتحقيق مزيد من الإنجازات . ومع ذلك ، فلم يكن بوسع النظام الجديد تجاهل المد البورجوازي المتنامي الذي أوصله للحكم ، بل سايره بالقدر الذي يضمن له الاحتفاظ بالصدارة .

خلاصة القول - إن العباسيين تقلدوا الخلافة من خلال صراع مرير بين القوى الإقطاعية والبوجوازية ؛ إنتهى لصالح الأخيرة . ونظرا لمكامن الضعف في تكوين البورجوازية لم تنجز تحولا تاريخيا ثوريا كاملا ، إذ برغم سيادة نمط الإنتاج البورجوازي بأسسه وعلاقاته في النظام الجديد ، لم تستأصل شأفة الإقطاعية ، فظلت تمارس فعاليات - ولو ثانوية - في إطار النمط السائد . وهذا ما حدانا لإطلاق مصطلح «الصحوة» - لا الثورة - على المعطيات التاريخية للقرن الذهبي العباسي من عام ١٣٢هـ إلى عام ٢٣٢هـ ؛ حيث تعاظمت إبانه القوى

---

(١) **الثابت والمتحول** ، ج١ ، ص ٢٧٢ ، ٧٣ .

البورجوازية .

إن مقولة ارتباط الفكر بالواقع وجدلية العلاقة بينهما تنطبق أيما انطباق حين نرصد ونحلل الواقع الثقافي لعصر الصحوة البورجوازية ، ولسوف نؤرخ لطبيعة تكوين الفكر في هذا العصر استنادا إلى معطيات المسح الاقتصادي - الاجتماعي الذي أنجزناه سلفا .

أجمع مؤرخو الفكر على أن هذا العصر شهد تحولا فكريا لا شك فيه ، لكنهم اختلفوا في تقدير حجمه ومداه ، نظرا لاختلافهم في تقييم مدى المد البورجوازي ، وتراوحهم في هذا التقييم ما بين نفي القول بمد بوجوازي أصلا ، وبين القول بثورة بورجوازية ، بل رأسمالية كما بالغ البعض في تصوره .

لقد أسفر المسح الاقتصادي - الاجتماعي لتلك الحقبة عن وقوع صحوة بورجوازية واكبتها - إن لم تكن لازمتها بالضرورة - «صحوة فكرية» متسقة ومتلائمة معها . وعلينا قبل البرهنة على ذلك مناقشة الصيغ المغايرة المشتطة في التقدير .

وبادئ ذي بدء ، لم ينكر أصحاب هذه الصيغ وقوع التحول ، يقول ألدوميلي[(١)] : «إن أهمية استيلاء العباسيين على الخلافة ليتجاوز ببعيد أهمية تغير عادي في الأسر الحاكمة ، إنه يسجل في المرتبة الأولى تحولا بالنسبة إلى النمو الديني والثقافي والعلمي للإسلام». ويقول أحمد أمين [(٢)] : «إن الأمة الإسلامية خطت في هذا العصر خطوة جديدة في حياتها العقلية وحركاتها العلمية» . ويعتبر كلود كاهن [(٣)] أن «التطورات الفكرية» في هذا العصر كانت من القوة بحيث انعكس تأثيرها على البنية السياسية للعالم الإسلامي» . ويعترف هاملتون جب[(٤)] بحدوث «نهضة ثقافية مرتبطة بحالة الرخاء والتقدم الاقتصادي» . أما الدكتور حسن محمود [(٥)] فيقول بقيام «ثورة ثقافية وفكرية مهدت لانطلاقة ستبلغ ذروتها في القرنين الرابع والخامس الهجريين» .

وتثبت هذه النصوص اختلافا بينا في تقييم الواقع الفكري آنذاك ، إنعكس على ما اصطلحوا عليه من نعوت تراوحت ما بين «تحول» و«نمو» و«خطوة جديدة» و«تطورات» و«ثورة» . وهذا التباين يعكس حقيقة العجز عن فهم الأساس السوسيولوجي للفكر ،

---

(١) ص ٩٠ .
(٢) ضحى الإسلام ، جـ٢ ، ص ٢١ .
(٣) ص ١٧٣ .
(٤) ص ٢٢ .
(٥) ص ٢٤٣ .

فالدوميلي المتخصص في تاريخ العلم بنى أحكامه على أساس منهج «فينومينولوجي» يتحري تطور الفكر من خلال «ظاهرياته» ، وعذره في أن مهمة رصد تطور الأساس السوسيولوجي تخرج عن نطاق همومه العلمية ، وحسبه وقوفه على حقيقة «النمو» الفكري في هذا العصر من خلال دراسة تطور الفكر في المحل الأول .

أما العلامة أحمد أمين ، فقد فطن في موسوعته عن الثقافة الإسلامية إلى أهمية دراسة الأساس السوسيولوجي لفهم الفكر ، بل وقف على قواعد منهجية سليمة حين أشار إلى أن «النهضة» نتيجة لازمة لكل ما أحاط بها من بنية اجتماعية[1] ، بل فطن إلى ما هو أخطر حين رأى أن «تاريخ الفكر لا يسير حيثما اتفق ؛ بل إنه يخضع في حركاته لقانون ونظام»[2] . حقيقة أن دراساته للموضوع تنم عن أمانة علمية وجهد محمود في استبطان التراث ، لوضع معالم أولية لتطوره مفيدا في ذلك من «نظرات» و «منهجيات» مختلفة ، وحسبه ذلك . لكن إنجازه في النهاية لم يتسق مع القواعد المهمة التي أشار إليها ، نعني «سوسيولوجية الفكر» وخضوعه في حراكه لقانون ونظام . وهذا يفسر تباين تأويلاته ، فترك مجالا واسعا للنزعات العصبية والعنصرية لتحتل مكانا في منظوره الاجتماعي ، وكذا اعتمد «الاقليمية» كأساس للتقييم ، وفي أحيان كثيرة يرى التطور من خلال «بطولات» أفراد ، ونتيجة تأثيرات أجنبية . إن عذر الرجل - كمؤرخ فكر - أن المؤرخين لم يقدموا - وإلى الآن - مسحا دقيقا لتطور البنية الاقتصادية والاجتماعية التي يمكن على أساسها رصد حركة الفكر في سوسيولوجيتها وفي «تاريخيتها» ، هذا فضلا عن المناخ العلمي الوعر الذي نشأ فيه الباحث وأمثاله وبالتالى حدد طبيعة رسالته في محاربة التقليد والغيبية ، واختطاط طرائق جديدة وتجريب مناهج مختلفة للكشف عن خبايا التراث .

أما كلود كاهن ، فقد اعترف بجدلية الأفكار مع الواقع ، وكذا قال بأن هذا الواقع في تطوره مرتبط «بحالة الغليان والمنازعات (الصراع) بين الأوساط والطبقات»[3] . ومع ذلك ونتيجة أخطائه في تحديد البناء الطبقي - كما سبق أن أوضحنا - انزلق في تقييم النقلة الفكرية إلى تخريج خاطئ مؤداه ، أن «التطورات الاجتماعية واكبتها تطورات فكرية لا تنطبق عليها تمام الإنطباق»[4] .

---

(١) ضحى الإسلام : ٢ : ١ .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) ص ١٧٣ .
(٤) نفس المصدر والصفحة .

وللسبب نفسه اختلط الحال على هاملتون جب - رغم وقوفه على حقيقة «سوسيولوجية الفكر» - فاعتبر الإنجاز الفكري في عصر الصحوة نتاج «طبقة الكتاب» رغم تسليمه بمسئولية البورجوازية عن النهضة الثقافية[1] ؛ تلك التي كانت نشاطا «مدينيا»[2] . ولما كانت هذه الطبقة في الغالب من الفرس ، انزلق جب إلى تفسيرات شعوبية ، فندها كاهن على أساس أن ثقافة «البيروقراطية» لم يكن لها وزن يذكر في تحديد الاتجاه الفكري العام ، وأن ما أنجزته في ميادن إحياء التراث الفارسي كان له ما يقابله من نشاط في سبيل إحياء التراث العربي القديم[3] . ونضيف إلى ما قاله كاهن - ونختلف معه أيضا - بأن دور «الشعوبية» - كما اصطلح عليه خطأ - في الفكر مرتبط بالأوضاع الطبقية وليس بالصراع العنصري .

أما الدكتور حسن محمود ، فقد تأثر في أحكامه كذلك بالرؤية الشعوبية الشائعة حين أرجع النهضة برمتها إلى جماهير الموالى من الإيرانيين[4] . وأكثر من ذلك قاده منظوره للحركة العباسية - باعتبارها ثورة رأسمالية - إلى اعتبار «النهضة» ثورة ثقافية .

خلاصة القول - إن الخلاف حول تقييم النقلة الفكرية في عصر الصحوة البورجوازية مرتبط بعدم الرصد الدقيق لحجم النقلة البورجوازية على الصعيد العام ، وأن الكثيرين من الباحثين لم يستطيعوا الفكاك من إسار التفسير الشعوبي لتأثرهم بمقولة لابن خلدون تذهب إلى أن «أهل العلم في الإسلام كانوا من العجم»[5] .

واستنادا إلى مسح دقيق للأساس السوسيولوجي ، وفهم عميق لآراء ابن خلدون ، نري في الحركة الفكرية آنذاك «صحوة» مواكبة للصحوة البورجوازية ، لم تصل قط إلى درجة الثورة الفكرية ، بل شكلت نمطا فكريا سائدا له سماته وخصائصه ، إلى جانب نمط فكري محافظ ظل يمارس فعالية محدودة ، لكنها حالت دون انطلاق النمط المقابل إلى أهدافه البعيدة .

وقد سبق أن عرضنا لرصد الأساس السوسيولوجي ، ولنحاول فهم آراء ابن خلدون بصدد الإنجاز البورجوازي على الصعيد الفكري «فهما علميا ماديا» ، وليس عنصريا شعوبيا

---

(١) ضحى الاسلام ، ص ٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

(٣) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلاميةص ١٠١ .

(٤) العالم الإسلامي في العصر العباسي ، ص ٢٣٤ .

(٥) المقدمة ، ص ٥٤٣ ، ٥٤٤ .

كما فعل الآخرون .

إن عبارته المشهورة بأن «أهل العلم في الإسلام من العجم» لا تعني بالضرورة اختصاص الفرس بالعلم ، فكثيرا ما وردت كلمة الأعاجم - في هذا المعنى - لتدل على ثقل «غير العرب» في الحركة العلمية التي نعتها بأنها «حضرية» . ومعلوم أن جل سكان الحضر آنذاك كانوا من غير العرب ، يقول ابن خلدون : «والحضر في ذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالى ، وأهل الحواضر (يثبت هنا مجالا للعناصر العربية المدينية) . . . لذلك لم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم» [١] . فالعلم «مرتبط بطبيعة المعاش والمسكن والصنائع» [٢] ، «والصنائع إنما تكثر في الأمصار ، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترقي ، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة» ، «والعلم صنعة من الصنائع»[٣] .

هذه النصوص تكشف في جلاء عن «سوسيولوجية» المعرفة الخلدونية على أساس مادي لا عنصري ، فابن خلدون لم يقل بتمايز عنصري في حقل المعرفة قوامه الموروث والفطرة ، بل جعل المعيار «نمط الحياة» و«طبيعة العمران» .

والمعارف - كالصنائع - تكتسب بالمراس والتجربة أكثر من الاستعداد الفطري ، يقول ابن خلدون : «إن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون من المذاهب والفضائل تارة علما وتعليما وإلقاء ، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة ، إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاما وأكثر رسوخا» [٤] . إن هذا التقييم المادي الذي يرى في العلم «بضاعة» مرتبطة بالحضر ، وصنعة من الصنائع تكتسب بالتجربة والممارسة ، يدفعنا إلى الحكم بسبق ابن خلدون في الأخذ بسوسيولوجية المعرفة ، وينفي بشكل قاطع التأويلات الخاطئة التي تجعل من ابن خلدون مفكرا «شعوبيا» .

في ضوء هذا الفهم النظري الخلدوني ، والنظرية العلمية المادية في المعرفة ، وقبل كل شيء إستنادا إلى رصد دقيق للأساس الاقتصادي - الاجتماعي للعالم الإسلامي ، سنعالج نشأة الفكر الإسلامي في طور «الصحوة البورجوازية» .

---

(١) المقدمة ، ص ٥٤٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٦٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٤١ .

من الطبيعي أن يواكب الصحوة البورجوازية نهضة فكرية مرتبطة بها ومعبرة عنها ، وفي الوقت عينه تمخض عن الصحوة إنجازات على جميع المستويات التقنية والسياسية والاجتماعية ، مهدت الطريق وعبدته لرواج الفكر المادي العقلاني «الليبرالى» إن صح التعبير .

ولعل من أهم الإنجازات التقنية التي ساعدت على تنامي الفكر البوجوازي ، انتشار صناعة الورق وتعميمها ، بحيث لا يبالغ بعض الدارسين [١] حين يعتبر هذه الظاهرة ثورة كبرى تشغل في تاريخ الحضارة المكانة التي يشغلها اختراع الطباعة .

ففي صدر الإسلام جرى استخدام الرق والحجارة والعظام في الكتابة ، ما شكل معوقات أمام تدوين المعارف وسيولتها . صحيح أن أوراق البردي كانت معروفة على شكل «قراطيس» تصنع في مصر ، ولكنها كانت بالغة التكاليف ، فلم تستخدم في الغالب إلا في تسجيل البيانات الرسمية [٢] . وصحيح أيضا أنه جرى استعمال الورق أحيانا في العصر الأموي في أعمال الدواوين ، لكنه لم يكن وسيلة للتدوين المعرفي . بل نظرا لندرته وارتفاع أسعاره ، أمر الخليفة عمر بن عبدالعزيز بالاقتصاد في استعماله في الأمور الرسمية[٣] .

لقد كانت البورجوازية من وراء التوسع شرقا للاستيلاء على طرق تجارة آسيا الوسطى - كما أسلفنا القول - وكانت كذلك من وراء التعاون العباسي الصيني في الشئون التجارية . ونجم عن ذلك اقتباس صناعة الورق - التي كانت متقدمة في الصين - والاستعانة بالتقنيين الصينيين في إنشاء مصانع لهذه الصناعة في سمرقند وبغداد والشام والمغرب ، انتقلت بعد إلى بلاد الأندلس . والمهم في الأمر أن هذه الصناعة - أنجزت بشكل اقتصادي - حيث صنع الورق من الخرق[٤] ؛ فانخفضت أسعاره بشكل ساعد على تداوله على المستوى الرسمي والشعبي . ذكر القلقشندي[٥] في هذا المعنى «كثر الورق وفشا عمله بين الناس ، وانتشرت الكتابة في الورق إلى سائر الأقطار ، وتعاطاها من قرب ومن بعد» . وأكد ذلك ابن خلدون[٦] بقوله « . . على الكاغد كتبت رسائل السلطان وصكوكه ، واتخذه الناس من بعده صحفا لمكتوباتهم السلطانية والعلمية» .

---

(١) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٣٦ .

(٢) يدل على ذلك مجموعة البرديات التي اكتشفت في مصر في هذا القرن والتي نشرها أدولف جروهمان .

(٣) أنظر : أحمد أمين : **ضحى الإسلام** : ٢ : ٢١ ، ط ، القاهرة ١٩٦٤ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٢٢ .

(٥) **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** : ٢ : ٤٧٥ .

(٦) المقدمة ، ص ٤٢٢ .

وبديهي أن يساعد ذلك على الشروع في «عملية التدوين» التي تعد ركيزة أساسية لنشأة العلم وتطوره ، فقد ظهرت الكتب وأمكن تداولها في ربوع الإمبراطورية[1] كافة ، ولا غرو إذ ظهرت حرفة جديدة هي «الوراقة» كان المشتغلون بها في الغالب الأعم «من أهل العلم» ، حيث يقومون بنسخ الكتب وبيعها في حوانيت ، وحسبنا أن بغداد وحدها اشتملت عَلى مائة حانوت للوراقين كما ذكر اليعقوبي .

من ذلك يتضح ارتباط العلم - وهو صنعة - بصناعة الورق والوراقة - وهما صنعة وحرفة أيضا - ما يدل على إفادة العلم من التقنية[2] ، ويؤكد في النهاية دور الصحوة البورجوازية في التمهيد للنهضة الفكرية .

كانت الصحوة البورجوازية كذلك من وراء ظهور المكتبات وتعميمها ، فالاتجار بالكتب ، واحتراف الوراقة ، وسيولة النشاط التجاري ساعد على سهولة تداول الكتب . ولما كان الكثيرون من أهل العلم حرفيين أصلا ، فقد عولوا على اقتناء نوادر الكتب التي يجمعونها من خلال رحلاتهم ، وبرزت نزعة المباهاة بنوادر المخطوطات وجمعها على شكل مكتبات بين أفراد البورجوازية[3] .

صحيح أن العالم الإسلامي كان يحوي منذ البداية «مكتبات» ، لكنها كانت في دائرة مغلقة ، إذ أن معظمها كان ملحقا بالمؤسسات الفكرية الكهنوتية كمدرسة الاسكندرية ومدارس السريان والأديرة ، حيث ضمت عديدا من المخطوطات اللاهوتية والهيللينية والوثنية ، جرى تداولها بين «الصفوة» غير الإسلامية . والمهم في مرحلة الصحوة تلك ، أن امتدت الأيدي والعقول للتنقيب في هذه المكتبات ، والاطلاع على ما تحتويه من نفائس «علوم الأوائل» كما سنذكر بعد حين .

أكثر من ذلك ذيوع ظاهرة المكتبات على المستويات كافة وفي سائر ضروب المعرفة ، فالخلفاء «المتبرجزون» وحكام الدول المستقلة - من القيادات البورجوازية - تباروا في تأسيس المكتبات واقتناء الكتب . فالرشيد أسس «بيت الحكمة» في بغداد[4] ؛ الذي تحول في عهد

(١) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ٥٨ .
(٢) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٣٧ .
(٣) لاكوست : ص ٢٢٠ .
(٤) أحمد أمين : ضحي : ٢ : ٦٢ .

المأمون إلى ما يشبه «أكاديمية» للجمع والترجمة والدرس[1] . والمكتبة «المعصومة» بتاهرت حفلت بالعديد من المصنفات في العلوم الدينية والدنيوية[2] . وعلى الوتيرة نفسها تنافس أمراء سجلماسة[3] . ومكتبة القرويين بفاس لا تزال حافلة إلى اليوم بنوادر المخطوطات الشرقية والأندلسية التي فقدت أصولها في مواطنها الأولى . ومكتبة القصر بقرطبة أسسها الحكم الربضي لتصبح في عهد عبدالرحمن الأوسط منافسة لبيت الحكمة في بغداد[4] . ولدينا من القرائن ما ينم عن ذيوع المكتبات الخاصة بالعلماء في هذا العصر ، وعلى سبيل المثال ذكر ابن أبي أصيبعة أن خزانة الفيلسوف الكندي حوت العديد من المصنفات التي ذاع صيتها ، فعرفت لذلك «بالكندية»[5] .

ومما ساعد على تداول الكتب والمخطوطات والحصول عليها من داخل العالم الإسلامي وخارجه ، حالة السلم العامة التي سادت العلاقات الدولية ، تلك التي لم يشهدها عصر سابق أو لاحق . وكانت كذلك إنجازا بورجوازيا - كما سبق أن أوضحنا - فسياسة «الانفتاح التجاري» لازمها «انفتاح ثقافي» نجم عن السيطرة على طرق التجارة العالمية برا وبحرا . ولا غرو فقد ارتبط طلب العلم بالتجارة وتبودلت السلع والأفكار ، وتسربت المؤثرات الصينية والهندية واليونانية - ضمن ما تسرب - من طريق الاتصال والتعاون الاقتصادي . وأنفذت البعثات والسفارات إلى الهند والصين والبلقان والقسطنطينية وبلاد اسكندنافيا وبلاط الفرنجة والمدن الإيطالية وجزر البحر المتوسط ، بقصد توثيق التعاون التجاري والثقافي أيضا .

لقد أقيمت جسور حضارية بين «دار الإسلام» «وديار الحرب» تجاوزت الخلافات السياسية والدينية ، وأسهمت هذه الجسور في التخفيف من غلوائها ، ففتحت آفاقا واسعة لتنامي «الصحوة الفكرية» ، وأثرت إلى أبعد الحدود في تكوين الاتجاهات «الليبرالية» ، ونكتفي في هذا الصدد بذكر بعض الأمثلة . فالمؤثرات الصينية في الفكر الإسلامي انتقلت

---

(١) ابن النديم : الفهرست ، ص ٦٤ .

(٢) أبو زكريا : **السيرة وأخبار الأئمة** ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، ورقة ٤٢ .

(٣) أنظر : محمود اسماعيل : **الخوارج** ، ص ٢٩٨ .

(٤) راجع : أحمد بدر : **حضارة الأندلس** ، ص ١٧٦ . كشف العلامة بروفينسال عن الكثير من المخطوطات الأندلسية التي ترجع إلى هذه الفترة ، والتي تقيم الدليل على خطأ آراء دوزي القائلة بتأخر الصحوة الثقافية في الأندلس عنها في الشرق . راجع : بروفنسال : **حضارة الأندلس** ، ص ٤٣ .

(٥) ابن ابي أصيبعة : **طبقات الحكماء** ، ١ : ٢٠٧ ، نقلا عن أحمد أمين .

من طريق جاليات التجار المسلمين في ميناء كانتون[1] . والصحوة الفكرية الإسلامية عاصرتها «النهضة الكارولنجية» وليس بخاف ما جرى من تبادل السفارات بين بغداد والقيروان من ناحية وآخن من ناحية أخرى ، واستهدفت هذه العلاقات فيما استهدفت نوعا من التبادل الثقافي[2] . ولعب اليهود - وخاصة تجار الرهدانية - دورا مؤكدا في الربط بين النهضتين .

أما التأثيرات العميقة فقد وصلت من طريق بيزنطة التي كانت تحوي بقايا كنوز الهللينية ، والنصوص وفيرة في تبيان ذلك ، فرغم العداء بين المسلمين والبيزنطيين تسربت التأثيرات اليونانية إلى العالم الإسلامي بكيفية مباشرة وغير مباشرة . يقول ابن النديم[3] إن «الخليفة المأمون كانت بينه وبين ملك الروم مراسلات ، فكتب المأمون إليه يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع ، وأخرج المأمون لذلك جماعة فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا ، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل» . وعلى المنوال نفسه وصلت مخطوطات يونانية إلى بغداد من لدن صاحب قبرص[4] .

ولا شك أن العلاقات الودية بين القسطنطينية وقرطبة حققت تعاونا ثقافيا بين الطرفين إلى مدى بعيد . وباستقصاء التراث الفكري والفني في «مرحلة الصحوة» يمكن تلمس المؤثرات البيزنطية - بشكل غير مباشر - وبالذات في ميادين الفقه والكلام والعمارة والفنون[5] .

وإذ أسهمت «الصحوة البوجوازية» في الانفتاح الخارجي على المعارف الأجنبية ، فلا أقل من أن تمارس الدور نفسه بفاعلية أكبر على الصعيد الداخلي ، وقد سبق أن أبرزنا سيادة نمط الإنتاج البورجوازي وتأثيره الغلاب على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي في العالم الإسلامي برمته .

---

(١) وإن كان هذا الموضوع لايزال يكتنفه الغموض ، حيث رأى بعض الدارسين أن المؤثرات الصينية في الفكر الإسلامي وصلت من طريق الهند .

(٢) ومن مظاهره ، الساعة المائية التي أنفذها الرشيد إلى شارلمان ، ويبدو أن المسلمين أعطوا أكثر مما أخذوا في هذا الصدد ، ومع ذلك فمن الراجح وجود تأثيرات للنهضة الكارولنجية على معاصرتها الإسلامية .

(٣) **الفهرست** ، ص ٢٤٣ .

(٤) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٦٣ .

(٥) راجع : Terrasse : **L'Art Hispano - Maurisque,** Paris,1932. P.P.444 seq محمود إسماعيل : **الأغالبة** ، ص ٢٢٩ وما بعدها .

ويديهي أن ينعكس الحال على الأوضاع الثقافية . ومن المظاهر الهامة في هذا الصدد إزدياد الرحلات التجارية - الثقافية عبر العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه ، وهو أمر أسفر عن «تراكم معرفي» هائل ، بدرجة أوجبت ضرورة تدوينه . وقد رصد ابن خلدون[١] هذه الظاهرة في فصل خاص بعنوان «الرحلة في طلب العلم ولقاء مشايخه وما ينجم عن ذلك من كمال التعلم» ، وتحدث جب[٢] عن عدم وقوف الحواجز الطبيعية والسياسية حجر عثرة أمام سيولة الفكر ولقاءات أهل العلم وطلابه ، وما ترتب على ذلك كله من «خلق نمط ثقافي له شموليته برغم تنوع جزئياته» . وفي المعنى نفسه ذكر أحمد أمين[٣] أن الرحلات التجارية - فضلا عن الحج - أسهمت في إذكاء الحركة العلمية بشكل يدعو إلى الإعجاب ، «فقد أصبح تقليدا للعالم أن يرحل ويلاقي العلماء ويأخذ منهم ويروي عنهم . . . بحيث أصبحت المملكة الإسلامية من مشرقها إلى مغربها كأنها وحدة مهما تعدد حكامها» .

والدارس لكتب الطبقات في الشرق والغرب يقف في سهولة ويسر على تلك الظاهرة ، ويستطيع أن يتصور شبكة الطرق البرية والبحرية تعج بقوافل التجار والعلماء والحجاج وطلاب العلم[٤] ، كذا كانت الأسواق منتديات للعلماء ومراكز للثقافة إلى جانب التجارة[٥] .

هكذا نجحت البورجوازية في تحقيق تكامل عضوي اقتصادي وثقافي تجاوز العوائق السياسية والمذهبية ، وفرضت «سلما إسلاميا» أتاح مناخا مهيئا للنهضة الفكرية . ومن هنا تصدق مقولة[٦] بروفنسال بأن «فترات المهادنة السياسية التي أنجزتها البورجوازية هي دوما أكثر ملاءمة لازدهار الفكر وتطوره ، ولعمل المؤثرات الثقافية الأكثر فعالية وخصبا» ، وهذا يعني تنامي «الفكر الليبرالى» باعتباره نتاجا للبورجوازية .

وقد استند هذا النمط الفكري بطبيعة الحال إلى قاعدة من العلماء والمفكرين والأدباء ،

---

(١) المقدمة ، ص ٥٤١ .

(٢) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ٢٦ ، وكذا حسن محمود ، ص ٢٧٧ .

(٣) ظهر الإسلام : ١ : ٣١٥ : ٣١٧ .

(٤) سبق إن تناولنا هذه الظاهرة بشكل مفصل ، ونحيل القاريء إلى مؤلفاتنا الآتية :

أ - الاغالبة ص ٧٧ ، ١٠٧ ، ١٦٩ .

ب - مغربيات ، ص ٥٣ .

جـ - الخوارج ، ص ٢٦٢ وما بعدها .وأنظر أيضا : ابن النديم : المقالة الخامسة : الفن الثالث .

(٥) راجع : مغربيات ، ص ١١١ .

(٦) ص ٥٤ .

شكلت شريحة لها وزنها من شرائح الطبقة الوسطى ؛ كما أوضحنا سلفا . صحيح أننا لا نعدم وجود قطاع من أهل الفكر عبر عن إديولوجية الإقطاعية الشاحبة ، لكن وزنه كان ضئيلا بالقياس إلى التيار الليبرالى السائد ، ذلك التيار الذي أحدث النقلة الفكرية في عصر «الصحوة» وتطلع - بحكم انتمائه الطبقي - إلى تحقيق إديولوجية تقود إلى التحول البورجوازي الكامل . وحين عجز عن إنجازها ، انصرف إلى ترسيخ القيم والأفكار التي تتسق وسيادة النمط البورجوازي القائم .

ولا غرو فتلك ، «الإنتليجنسيا» مدينة بوضعها الاجتماعي إلى الصحوة البورجوازية الاقتصادية ، وما فتحته من آفاق أمام الطبقات الكادحة والمستضعفة لتنال حظا من العلم والتعلم[1] ، أهلها للصعود إلى الطبقة الوسطى . وعلى سبيل المثال كان أبو العتاهية خزافا ، وأبوتمام سقاء ، وبدأ أبو يوسف حياته قصارا ، وأبو نواس كان سقاء[2] . والإمام الشافعي يتحدث عن نشأته فيقول : «لم يكن لي مال ، فكنت أطلب العلم في الحداثة فأذهب إلى الديوان ، فأستوهب منهم الظهور فأكتب فيها»[3] . ومعظم أعلام المعتزلة في الشرق والغرب احترفوا التجارة ، وكثيرون من الأدباء كانوا وراقين . والشيء نفسه يقال عن فقهاء الخوارج والشيعة ، فقد كانوا في الغالب الأعم «حرفيين» . إن الوضع الطبقي لمفكري البورجوازية هو الذي أفرز أفكارهم المادية العقلانية الإصلاحية الحياتية .

ويمكن أن نقف في تلك المرحلة عما يسمى «بالوعي الطبقي» - إلى حد كبير - بين مفكري هذا القطاع ، إذ تشير المراجع إلى وجود «عصبات» و«حلقات» و«مدارس» منتشرة في أرجاء العالم الإسلامي ، وعلى صلة ببعضها البعض . بل بلغ الوعي - في بعض الأحيان - درجة «التآخي» بين أفراد تلك الإنتليجينسيا ، وخاصة في الأقاليم التي شهدت مزيدا من تنامي المد البورجوازي[4] .

لم يكن المد البورجوازي من صنع الحكام من الخلفاء والأمراء ، بل جاء نتيجة تطورات اقتصادية اجتماعية عرضنا لها من قبل ، تلك التطورات التي أفرزت أنماطا للحكم متسقة مع

---

(١) عن «جماهيرية» العلم في عصر الصحوة ، راجع كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٢٢ ، حسن محمود : ص ٢٥٨ .

(٢) ضحى الإسلام : ٢ : ٦٨ ، ٩٤ .

(٣) أنظر الأم : ٦ : ١٧٩ . ونلاحظ أنه بفضل العلم مات وخلف تركة هائلة من الضياع والقصور والأموال والجواري والغلمان ، وسيكون لوضعه الطبقي الجديد - الجانح إلى الإقطاعية - تأثير على فكره الذي مال إلى المحافظة .

(٤) أنظر : محمود اسماعيل : مغربيات ، ص ١١١ .

حجمها وفعاليتها . وإذ تفاوتت نظم الحكم بين إقليم وآخر في بعض الأقاليم ، فقد جمعتها في النهاية روح نمط الإنتاج السائد ، أي النمط البورجوازي . وهذا يفسر كيف انعكست تقاليد البورجوازية على شخوص خلفاء العصر العباسي الأول ، بحيث يمكن أن نطلق عليهم «متبرجزين» ، وكذا الحال بالنسبة لأمراء قرطبة ومعظم أمراء دول المغرب المستقلة . وهذا يفسر في النهاية تشجيع هؤلاء الحكام للعلم وأهله[1] ؛ سواء كان حملته من العرب أو غير العرب ، من المسلمين أو غير المسلمين ، وتبنيهم في معظم الأحيان الاتجاهات الفكرية الليبرالية[2] . لكنهم وقفوا - من ناحية أخرى - حجر عثرة أمام طموح هذه الاتجاهات نحو بلوغ أهدافها النهائية . باختصار كانت سياسة الحكام - في عصر الصحوة - إزاء تشجيع الحركة الفكرية وأربابها تعتمل في حدود حجم وفعالية المد البورجوازي .

وبالمنطق نفسه نرى أن حركة الترجمة التي ولدت في هذا العصر كانت إنجازا بورجوازيا . صحيح أن بواكيرها بدأت في أواخر العصر الأموي من طريق جهود فردية ، لكنها في عصر الصحوة ولدت كحركة منظمة تبنتها النظم «المتبرجزة» فالخليفة المأمون كرس «بيت الحكمة» في بغداد لترجمة أمهات التراث الكلاسيكي الموجود في العالم الإسلامي ، فضلا عن استجلاب ما أمكن استجلابه من الخارج ، فقد ذكر بعض الباحثين أن[3] صفقات ثقافية عقدت في هذا العصر لجلب نوادر المخطوطات من بيزنطة والصين اضطلع بها خلفاء بني العباس . وأضاف آخرون[4] أن جهودا مماثلة بذلت في الغرب الإسلامي بتشجيع من أمراء قرطبة لترجمة آثار اليونان والفرس .

ونظرة عابرة على ما ترجم من تراث الأوائل قمينة بإبراز التأثيرات البورجوازية ، فمعظم ما ترجم كان في العلوم التي تخدم اغراضا عملية ، فقد ترجمت كتب في المنطق والرياضيات والفلك والطب والموسيقي والزرراعة[5] ، وكرست لإنعاش الواقع الاقتصادي

---

(١) سبقت الاشارة إلى دور الكثيرين من خلفاء بني العباس في هذا الصدد ، كما أورد آلدوميلي وليفي بروفنسال معلومات طية عن جهود أمراء قرطبة في تشجيع العلم والعلماء ماديا وأدبيا ، وأورد الرقيق نصوصا عن إسراف بعض ولاة القيروان في بذل الأموال والضياع للشعراء والفقهاء ، وفي العصر الأغلبي كان بلاط أمراء القيروان أشبه ببلاط بني العباس ، إذ غص بالعلماء والفقهاء والأدباء وأهل الفن ، أما عن تشجيع أمراء فاس وتاهرت وسجلماسة للنهضة الفكرية ، فقد تناولناه بالدرس في مؤلفات سابقة .راجع : آالدوميلي : ص ٣٤٥ ، بروفنسال : ص٤٣ ، الرقيق القيرواني : ص ١٥٥ ، محمود اسماعيل : **الخوارج** ، ص ٢٩٨ .

(٢) إن تكريم الكندي في خلافة الواثق واضطهاده في عهد المتوكل مصداق على ذلك . أنظر : ميلي : ص ١٤٩ .

(٣) حسن محمود : ص ٢٦٩ .

(٤) بروفنسال : ص ٤٣ .

(٥) **الفهرست** ، ص ٤١ ، ٣٤٦ .

كما سنوضح في حينه . فإذا أضيف إلى ذلك أن معظم أعلام المترجمين كانوا «تجارا موسرين»[1] كثيرون منهم من أهل الذمة ، أدركنا أثر البورجوازية في صبغ حركة الترجمة بخصائصها العملية المادية المنفتحة المتسامحة .

وقد بلغ التسامح أوجه في هذا العصر مع أهل الذمة حتى تقلدوا بعض المناصب الإدارية والمالية ، على عكس ما كان من قبل وما سيكون بعد إبان سيادة الإقطاعية . ومن مظاهره على الصعيد الفكري المحاورات والمساجلات التي جرت - دون أدنى تعصب - بين الفقهاء وأرباب الملل غير الإسلامية حول أخص المسائل العقيدية . ولقد بهر بعض المستشرقين[2] بروح التسامح تلك ، وأشادوا بها وقارنوا بينها وبين ما ساد الدولة البيزنطية آنذاك من تعصب واضطهاد فيما جرى من خلاف بين الفرق المسيحية .

ولا غرو فقد أفاد الفكر الليبرالى الإسلامي من احتكاكه بعقائد أهل الذمة في إثراء موضوعاته ووضع مناهجه ، كما استفاد الفكر غير الإسلامي بدوره من المناخ الصحي الذي هيأته البورجوازية ، حتى ذكر البعض[3] أن أهل «الذمة تم استعرابهم» .

ولا غرو فقد كسرت الحواجز التي كانت تطوق العقائد والأفكار غير الإسلامية ، لتخرج من دائرة «التحجر» وتثري وتتطور بالانفتاح على الفكر الإسلامي . ويرى الدوميلي[4] - على سبيل المثال - أن حركة «القرائين» - التي تعد بداية للتفلسف اليهودي - تأثرت إلى حد كبير بروح الاعتزال ، ويظهر ذلك بوضوح في أفكار سعديا بن يوسف الذي يعد أول فيلسوف عبراني له ثقله بعد فيلون السكندري .

وبديهي أن تتأصل نزعة التسامح الفكري بين الفرق الإسلامية نفسها في مرحلة الصحوة البورجوازية . وحسبنا أن هذه الفرق التي كفرت بعضها البعض إبان سيادة الإقطاع ، عمتها روح التسامح ، وتقاربت أفكارها بفعل التطور الاقتصادي - الاجتماعي بشكل لم يوجد في العصر الوسيط برمته ، ولن يوجد بعد داخل العالم الإسلامي ، على حد تعبير كاهن[5] . ففي «مجالس ومسايرات» الخلفاء كان أهل «الملل والنحل» يتبارون في

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٠٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .
(٣) حسن محمود : ص ٢٦٧ .
(٤) ص ١٨٧ - ٨٨ .
(٥) ص ٢٢٣ .

مساجلات فقهية وكلامية وأدبية في حرية وتسامح[1] كاملين . وينسحب الحال على بلاطات الأمراء والعمال .

وكانت المساجد[2] موئلا للثقافة والفكر في ذلك الحين ، فاتخذ أتباع كل فرقة حلقة خاصة بهم في المساجد ، يؤمها من يشاء من أهل العلم وطلابه . ولأول مرة تتسع دائرة الدروس الملقاة في تلك الحلقات بحيث شملت الثقافة العلمانية إلى جانب الدينية واللغوية[3] . لم يكن تحصيل العلم «رسميا» فتركت الحرية الكاملة لتقرير ما يدرس من قبل «الشيوخ» ، كما أتيح للطلبة تلقي العلم حسبما أرادوا ، فكانون ينتقلون من حلقة إلى أخرى ، «مما أدى إلى تنوع رائع في الدراسة»[4] وخلق نوعا من الثقافة الموسوعية .

فحرية الرأي إذن سمة مميزة لمرحلة الصحوة البورجوازية ، يمكن تبينها بجلاء إذا ما قورنت بما جرى في الحقبة التالية التي سادتها الاقطاعية . وقد وقف العلامة أحمد أمين[5] على تلك الحقيقة حين قال « . . . كانت خلافة المتوكل خاتمة لعصر حافل بالآراء والمبادىء ، وفاتحة لعصر آخر قيدت فيه الآراء والأفكار ، وفتحت فيه السلطة للمحافظين من الفقهاء والمحدثين» .

بعد هذا العرض لدور البورجوازية في تهيئة الجو الملائم لازدهار النهضة الفكرية ؛ سنحاول استعراض مظاهرها في شتى نواحي المعرفة وفق منظور سوسيولوجي .

وأول ما يسترعي النظر إرتباط ظاهرة «تدوين المعارف» بعصر الصحوة ، فقد ذكر السيوطي[6] - نقلا عن الذهبي - «في سنة ١٤٣ هـ شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير ، وكثر تدوين العلم وتبويبه ، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس ، وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة» .

يلمح هذا النص الهام إلى احتكار طائفة «الحفاظ» العلم في الحقبة الإقطاعية السابقة ،

---

(١) أورد المؤرخ ابن الصغير المالكي نماذج لهذه المساجلات بين **الخوارج** والمعتزلة وأهل السنة في تاهرت الرستمية ، تنم عن ذيوع تلك الظاهرة حتى بين أكثر الفرق الإسلامية تطرفا .أنظر : **سيرة الأئمة الرستميين** ، ص ٥٠ ، ٥١ .

(٢) ليس أدل على التسامح الفكري في هذا العصر من ذكر خطب على بن أبي طالب على مساجد دولة خارجية إباضية .أنظر : **ابن الصغير** : ص ٥٧ .

(٣) حسن محمود : ص ٢٥٧ .

(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٢٢ .

(٥) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٤٨ .

(٦) **تاريخ الخلفاء** : ط ، مصر ، ص ١٠١ .

أما وقد انتهت بظهور ثقل البورجوازية في مرحلة الصحوة ، واتساع دائرة المعارف وآفاقها ، وازدياد إقبال الطبقات الكادحة على التعلم باعتباره طريقا يؤهل لحياة أفضل ، كان من الطبيعي أن تبتكر وسائل تعلم جديدة تواكب خطى التطور . فقد عجزت الرواية الشفهية عن استيعاب المعارف المتراكمة والمستحدثة ، وتشكك طلاب العلم في المعارف المختزنة في «صدور» طائفة الحفاظ ، وتطلعت القوى الاجتماعية الجديدة لكسر «احتكار» العلم ، كما ضعضعت «تسلط الإقطاع» .

بديهي والأمر كذلك أن تبرز الحاجة إلى تدوين المعارف وتصنيفها وتبويبها ؛ خاصة بعد تذليل العقبات «التقنية» ، حيث تم انتشار صناعة «الكاغد» ، كما أسفرت حركة الانفتاح على الثقافة الكلاسيكية عن الوقوف على مناهج وطرائق تفيد في عملية التبويب والتصنيف .

وقد أوضحنا كيف شهد عصر الصحوة تنظيما كليا لهيكل الإدارة وجهاز المال ، نتيجة اتساع الامبراطورية وتعقد الأنشطة الاقتصادية . فلا بأس من اتباع الظاهرة نفسها على الصعيد الثقافي ، بعد اتساع دائرة المعرفة وازدياد الحاجة إلى طلبها وتكريسها لخدمة الواقع المتطور . في ضوء هذه الظروف جرت عملية تدوين المعارف وتصنيفها وتبويبها . ويلخص الأستاذ أحمد أمين[1] المسألة بقوله «إنها تعني وضع خطوط فاصلة تميز العلوم بعضها عن بعض ، وتجميع مسائل كل علم على حدتها . . . ثم تبويبها بأن توضع المسائل المتشابهة تحت باب واحد» . كما اعتقد ابن خلدون[2] أن لب عملية التصنيف كامن في وضع حدود تؤطر وتميز بين «العلم النقلي» «علم الملة الإسلامية» - أي العلوم الدينية واللغوية والأدبية - «والعلوم الحكمية الفلسفية» التي اصطلح على تسميتها «علوم الأوائل» . ونعتقد أن المسألة لم تكن بمثل تلك البساطة ، فقاعدة التصنيف هذه كانت معروفة ومتداولة ، لكن المعضل الحقيقي تمثل في عملية جمع تراث العلم النقلي المتناثر في ذاكرة رواة مبعثرين على امتداد «دار الإسلام» الشاسعة ، ثم تصنيفه وتبويبه وفق مناهج وقواعد ، فضلا عن مواجهة معارف موروثة عن الحضارات السابقة لم يكن للمسلمين عهد بها ، تنطوي على رؤى ومناهج وأفكار وعقائد وقيم ومعايير أخلاقية وجمالية غير مألوفة ، استلزم الحال ضرورة اتخاذ موقف منها .

إن إيجاد حلول لهذه المعضلات وأمثالها يمثل أهم ما أنجزته البورجوازية في حقل الثقافة

(١) ضحى الإسلام : ٢ : ١١ .
(٢) المقدمة ، ص ٣٦٤ .

والفكر ، حيث استندت عليها النهضة الليبرالية كقواعد راسخة نحو انطلاقها . فبفضل الانفتاح البورجوازي أمكن للعلماء في شتى ضروب العلوم النقلية - من حديث وتفسير وفقه ولغة ونحو وأدب - أن ينتقلوا عبر طرق الإمبراطورية من أدناها إلى أقصاها لجمع الروايات المتعلقة بمباحثهم وتسجيلها على «الورق» ثم نقدها وتمحيصها وفق قواعد «الجرح والتعديل» ، وترجيح الأقوى ، وأخيرا تدوين خلاصات ما حصلوا في كتب ورسائل كل في مجال اختصاصه . ولا محل لتصديق ما تواتر في كتابات الدارسين العرب من أن طرائق العلماء في هذا الصدد كانت «إبداعا عربيا إسلاميا قحا» ، فالثابت أن الكثير من العلوم الدينية كالفقه والنحو - على سبيل المثال - أفادت من المنطق الأرسطي في إرساء قواعدها ، أكثر مما عولت على «السماع والرواية» ، وخاصة من جانب فقهاء وعلماء البورجوازية .

أما «علوم الأوائل» وتشمل الفلسفة والرياضيات والطبيعيات ، فكانت مصنفة ومبوبة أصلا ؛ ومع ذلك ساهمت العقلية العربية بنصيب في إعادة صياغتها . فبعد ترجمة ما ترجم ، عكف العلماء على اختبار صحة الحقائق اعتمادا على معقولية الحقائق والتجريب العملي ، ولم يعولوا على الإسناد إلا نادرا [1] . وهذا النهج يتسق مع الغاية التي استهدفتها ترجمة هذه العلوم ، ألا وهي تكريسها في خدمة أغراض عملية .

على كل حال - لم ينصرم نصف قرن على بداية «الصحوة» ، حتى كانت أغلب العلوم قد دونت ونظمت ، تستوي في ذلك النقلية منها والعقلية . ووضعت قواعد ومناهج دراستها ، بحيث ظل اللاحقون يعيشون على الأسس التي وضعت في هذا العصر [2] .

لكن هذا الإنجاز الهائل لم يخل من نقائص ، مردها إلى قصور في الأساس السوسيولوجي للقوى البورجوازية . وقد سبق أن عرضنا لعجز البورجوازية عن تحقيق الثورة الكاملة ، فلم تمح نهائيا فعاليات الإقطاعية ، بل ظلت تلك الفعاليات تسري لتعمل عملها في تعويق المد البورجوازي . ولما كان الفكر مرتبطا في تطوره بالواقع ، نستطيع أن نقف على مكامن الضعف في عملية التدوين .

لم تكن «السلطة» - كما قلنا - بورجوازية قحة ، بل ظلت قسماتها تنطوي على بعض سمات الإقطاعية . ونظرا لتبنيها مهمة حركة التدوين ، تركت على الحركة بصماتها ، وأهم هذه البصمات آفة «اللاموضوعية» .

(١) ضحى الإسلام : ٢ : ١٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

حقيقة أن «علوم الأوائل» لم تتأثر كثيرا بتلك الآفة بحكم طبيعتها كحقائق مجردة من ناحية ، ولأنها لا تمس الوجود «السلطوي» من ناحية أخرى . ومع ذلك تكشف حقيقة إغفال ترجمة بعض المعارف الكلاسيكية عن ظل اللاموضوعية ، وإلا فما تفسير إهمال المعارف التاريخية والفنية والأدبية التي خلفها القدماء في عصر شهد تدوين التاريخ ونهضة في العمارة والفنون والآداب؟

ثمة عوائق سياسية ودينية حالت دون ذلك ، تعكس دون شك فعالية «التواجد» الإقطاعي ، وسوف نتلمسها بجلاء في أعمال المؤرخين وأهل الفن . إذ وجهت كتابة التاريخ لتكريس السلطة وعلى حساب قوى المعارضة ، كما حالت «الضوابط» الدينية دون إظهار مكامن العبقرية والإبداع لدى فناني الإسلام[1] .

إن تبنى الدولة بعض مناحي النشاطات الفكرية شكل سلاحا ذا حدين ، إذ شجع من ناحية على دفع تلك النشاطات قدما ، بما قدمته من إمكانات مادية وغير مادية ، لكنه حال دون بلوغ الدفع منتهاه . فحيث قامت الدولة بمحاولة توفيق وتوازن بين القوى البورجوازية والإقطاعية على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية - مع ميل واضح لجانب البورجوازية - فقد قامت بالدور نفسه على الصعيد الفكري ، فوازنت بين الليبرالية والمحافظة ، وإن رجحت كفة الليبرالية .

وتتضح «لعبة التوازن» تلك فيما أتاحته الدولة من حرية الرأي في معظم الأحيان ، حتى إن بعض الشعراء والكتاب لم يتورعوا عن انتقاد شخوص الخلفاء والامراء والوزراء في لذوعة سافرة[2] . بينما أشهرت - في أحيان أخرى - سلاح الرمى «بالزندقة» لتتخلص من أهل الرأي وذوى الفكر الحر . ولسوف نلاحظ دورها الواضح في التوفيق بين التيارات الفكرية المتصارعة في محاولة خلق «صيغ فكرية» على أساس انتقائي تحتضنها وتروج لها . وبرغم ميلها في هذا الصدد إلى الليبرالية ، فإن سياستها تلك ألجمت المد الليبرالى .

وتفسير تلك السياسة كامن في الحفاظ على وجودها ، واستمراريته في هذا الصدد على الصعيد الفكري ، إنعكاس لما سبق أن أثبتناه على الصعيدين السياسي والاجتماعي . وهذا يعني في النهاية تأكيد قاعدة ارتباط الفكر بالواقع الذي أفرزه .

(١) عن تأثير الدين في الفن : راجع : مقدمة عبدالرحمن بدوي لكتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . وعن حيلولة الدين دون إقامة فن مسرحي إسلامي ، راجع أبحاث : محمد عزيزة وعلى الراعي عن المسرح في الإسلام .

(٢) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٧ .

ولنحاول برهنة تلك القاعدة في مناحي المعرفة كافة ، مبرزين التيارات الفكرية كافة في شتى العلوم الدينية والدنيوية ، إستنادا إلى أساسها السوسيولوجي ، وتقويم صراعاتها ورصد نتائجه المتسقة مع طبيعة «الصحوة» - لا الثورة - البورجوازية .

في ميدان الحديث ، أسفرت «الصحوة» عن تدوين هذا العلم وإرساء مناهجه وقواعده . وأكثر من ذلك الإفادة منه في أغراض عملية تتمثل في استقاء الأحكام . وهذا ما يخفف من غلواء الدارسين الذين ربطوا نشأة العلوم - والحديث بشكل خاص - بدوافع دينية قحة . ذكر بعض الرواة أن تدوين الحديث تم في خلافة عمر بن عبدالعزيز ، والبعض الآخر يشكك في ذلك ويرى أن العملية جرت حول منتصف القرن الثاني الهجرى . وسواء أصحت هذه الرواية أو تلك فلا يخلو الأمر من مغزى ، وهو الحاجة العملية إلى السنة النبوية للاستناد إليها في تقنين يواكب طبيعة التطور ، واستقاء أحكام تشريعية عادلة بما يتمشى مع سياسة الإصلاح التي اتبعها عمر أو العباسيون الأوائل . فالهدف إذن «خدمة التشريع بتسهيل استنباط الأحكام» كما يقول أحمد أمين[1] . وموطأ مالك خير شاهد على ذلك ، فالأحاديث التي يتضمنها لم تذكر لذاتها إنما لخدمة الأحكام ، وهذا ما جعل أحاديث الموطأ لا تحفل كثيرا بالإسناد من ناحية ، وموزعة في ثنايا أبواب الفقه من ناحية أخرى .

كان الحديث في هذه المرحلة مرتبطا بالفقه شكلا وموضوعا ، ثم ودعها لمرحلة أخرى استقل فيها كعلم قائم بذاته ، تمشيا مع ما ارتبط بالصحوة «من تصنيف العلوم» ، فظهرت «المسانيد»[2] بعد إتمام عملية الجمع .

وقد تلونت ظاهرة جمع الحديث وتدوينه بالتيارات الفكرية المختلفة ، فالبعض اتبع منهجا قوامه الجمع فقط ، بغية إرساء قواعد علم مستقل كما فعل مسلم ، والبعض الآخر رمى أساسا إلى الغاية الفقهية كالبخارى ، بينما عمد ابن حنبل إلى منهج استهدف جمع أحاديث كل راو على حدة . وهذا التنوع أثرى نشأة العلم ، وأدى اختلاف المنحى إلى إرساء أصول منهجه «في الجرح والتعديل» ، وهي حسنة أيضا من حسنات الصحوة ، التي أذكت روح النقد التي أقرها الصحاح الستة .

وأسفر المنهج النقدي بدوره عن إثراء «إبستمولوجي» أفاد العلوم الأخرى في إقرار

---

(١) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٠٧، ١٠٨ .

(٢) لم تقتصر هذه الظاهرة على الشرق ، إنما وجدت في الغرب كذلك ، فنسمع عن بقي بن مخلد في الأندلس يصنف مصنفا قال عنه ابن احزم «انه لا يعلم هذه الرتبة لأحد قبله ، مع ثقته وضبطه واتقاقه واحتفاله فيه بالحديث وجودة شيوخه» .أنظر : أحمد بدر : دراسات في **تاريخ الأندلس وحضارتها** ، دمشق ١٩٧٢ ، ص١٧٨ .

مناهجها ، فضلا عما قدمه الحديث وجمعه من معلومات عن سير الرجال وعصورهم وطبيعة الأحداث . . . الخ . فعلم التاريخ - على سبيل المثال - استثمر هذه المعلومات في عملية التدوين ، وارتبطت نشأته بالمنهج النقدي . وعلم الفقه أفاد منذ البداية من «مادة» الحديث ومنهجه في وضع أصوله وطرائق أحكامه .

على أن قواعد النقد تلك لم تكن نهائية وقاطعة ، إذ تعرضت للنقد أيضا . فاعتمادها أو إغفالها ارتبط بطبيعة التيارات الإديولوجية السياسية الاجتماعية ، وهذا يفسر اختلاف محدثي الفرق - من خوارج وشيعة ومعتزلة وسنة - في اعتماد صحة الأحاديث المروية .

ولن نسترسل طويلا في هذا الصدد ، ونكتفي ببعض الأمثلة الهامة التي تبرز سوسيولوجية العلم . فقد طرح بعض محدثي المعارضة قاعدة عدم إقرار صحة أحاديث «من اتصل بالولاة»[1] . ومحدثو الشيعة لم يعترفوا إلا بما روي عن أئمتهم من أحاديث ، وكان موقفهم هذا رد فعل طبيعي لانتحال «الوضع» مداراة للعباسيين[2] . كما عبر الخلاف في أحيان كثيرة - وبشكل سافر - عن التناقضات الاجتماعية ، ففقهاء المالكية في المغرب - وكانوا شريحة من الطبقة الإقطاعية كما أثبتنا سلفا - لم يتورعوا عن رفض أحاديث البورجوازية الذين كانوا أحنافا ومعتزلة[3] . لذلك تدخلت الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية للمحدثين في تقييم الأحاديث وخاصة ما يمس منها تلك الأوضاع[4] . ولقد وقف ابن قتيبة[5] على هذه الحقيقة حيث قال : «إن كل طائفة من هذه الطوائف المختلفة في المبادىء تروي الأحاديث المختلفة كذلك ، يؤيد بها كل فريق مدعاه ، وغير ذلك يجد مفضل الغني حديثا في تفضيل الغني ، ومفضل الفقر حديثا في تفضيل الفقر» .

كما انعكس الصراع الاجتماعي بشكل واضح على وجود منهجين متناقضين في «الجرح والتعديل» ، فالتيار «المحافظ» عول على صحة الإسناد ، والتيار الليبرالى لفظ هذا الأسلوب ، فقد اعتبره الجاحظ[6] «وسيلة يحتج بها أصحاب الجهالات» ، وتوصل إلى نهج

---

(١) **ضحى الإسلام** : ٣ : ١١٧ .

(٢) وإن كان من الثابت تحقق قدر كبير من الموضوعية ، فلقد وجد من المحدثين من ضمن مساندهم أحاديث في مناقب الأمويين والشيعة .المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

(٣) راجع : أبو العرب تميم : **طبقات علماء افريقية** ط ، تونس ١٩٦٨ ص ١٧٦ ، ١٨٠ .

(٤) من القرائن في هذا الصدد ، ما روي عن ابن عمر أن رسول الله ص قال : «من اقتنى كلبا إلا كلب صيد أو ماشية انتقص من أجره في كل يوم قيراطان» قالوا : كان أبو هريرة يروي الحديث هكذا « . . . إلا كلب صيد أو ماشية أو كلب زرع» . فزيد كلب الزرع ، فقال ابن عمر «إن لأبي هريرة زرعا» .

(٥) أنظر : تأويل مختلف الحديث . نقلا عن **ضحى الإسلام** ، ٣ : ١٣٥ .

(٦) **الحيوان** : ٤ : ٩٦ . .

جديد قوامه «وضع الطبائع النفسية والبيئة الاجتماعية كمعيار لصحة الحديث من عدمه ، دون الاحتفال بالرواة والإسناد» ، وهو ما قال به أبو حنيفة حيث «ضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي[1]» . وليس أدل على رجحان المعيار الليبرالى من شهادة ابن خلدون[2] لصالحه ، حيث قال : «وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا ، لم يعرضوها على أصولها ، ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار ، فضلوا عن الحق ، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط» .

وفي تواجد المنهجين معا جنبا إلى جنب ، ما ينم عن الارتباط بالواقع الذي أفرزهما ، ذلك الواقع الذي لم يقض فيه على الإقطاع تماما ، ولم تنجز الثورة البورجوازية كاملة .

وتتحقق ذات المقولة في «علم التفسير» ، فنعلم أنه في المرحلة السابقة كان مرتبطا بالحديث . وقد سبق تبيان تنوع التأويلات وفقا للمعطيات المعرفية المحدودة ، وتباين التيارات الاجتماعية الموجودة . وفي مرحلة الصحوة دعت الحاجة إلى انفصال التفسير عن الحديث كعلم مستقل بذاته . وكشأن العلوم الأخرى جرت عملية جمع التفاسير المختلفة ، وأضيف إلى المادة المتراكمة مادة جديدة بفعل إتساع دائرة المعرفة . وجرى توظيف النتائج في تفسير آيات القرآن برمتها في أعمال مستقلة . وأول تفسير شامل بهذا النسق أنجزه الفراء (٢٠٧هـ) ، وعلى غراره نسج آخرون ، مثل سليمان بن مقاتل (ت١٥٠هـ) والطبري وبقي بن مخلد والأصمعي .

وقد تنوعت اتجاهات التفسير في عصر الصحوة بتنوع التيارات الاجتماعية[3] وكانت الغلبة - كما هو الحال دائما - لأصحاب النزعة العقلية . ويعكس منهج الفقهاء النقدي لتلك التفاسير الحقيقة نفسها ، فعلى سبيل المثال اختلف في تقدير ابن مقابل ، فبينما حبذه ابن المبارك - المحافظ - رأى فيه أبوحنيفة - الليبرالى - بأنه «مشتبه كذاب» . وهذا أمر طبيعي يعكس حالة الصراع بين الإقطاع والبورجوازية على الصعيد الاجتماعي ، والصراع بين أهل النص وأهل الرأي على الصعيد الفكري . فأهل النص برروا اتجاههم بحديث يقول «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» ، أما أهل الرأي فاستندوا إلى قوله تعالى : «يعلمه

(١) مقدمة ابن خلدون : ص ٣٧١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧ .
(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ١٤٣ .

الذين يستنبطونه منهم» . وفي كلتا الحالتين - حيث جرى الاستناد إلى الدين - كان الصراع الاجتماعي هو حجر الزاوية في الخلاف .

وبرغم محاولة وضع ضوابط متفق عليها في «أحكام القرآن» ، ظل الخلاف قائما ، ويعزى إلى عدم حسم الصراع على الصعيد الاجتماعي . وبديهي أن تميل الكفة على المستوى الفكري إلى جانب أهل الرأي ، الذين كانوا في الغالب شيعة ومعتزلة[1] . فقد أفادوا من أرسطو بمنطقه في هذا الصدد ، كما دعموا مواقفهم بالثورة المعرفية التي أسفرت عنها النهضة ، هذا بالاضافة إلى مساندة السلطة التي كانت أكثر ميلا نحو البورجوازية . مصداق ذلك تأييد الخلافة - منذ المأمون - للمعتزلة وآرائهم «في خلق القرآن» ، وسيادة هذا الاتجاه في جميع الولايات التابعة للخلافة . وفي الأندلس - ورغم معارضة الفقهاء المالكية - حمت الإمارة بقي بن مخلد الذي وضع تفسيرا - قيل إنه كان أروع من تفسير الطبري - ووصف بقي نفسه بأنه «كان متميزا لا يقلد أحدا»[2] .

وتفسير الطبري المعروف «جامع البيان في تفسير القرآن» يعكس لعبة التوفيق بين التيارين - وهي محاولة شائعة على جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية - مع الميل لأهل الرأي ، ففي الوقت الذي لم يأخذ فيه بكل تأويلات[3] أهل الرأي ، لم يحظ برضى أهل النص ، حتى لقد رجم الحنابلة داره بالحجارة[4] .

وتتحقق مقولة «سوسيولوجية الفكر» بصورة أشد وضوحا في ميدان الفقه والتشريع . فالتشريع عماد النظم ، والنظم هي الترجمة النهائية لقوى الواقع وصراع تياراته . ولسوف نلاحظ - في جلاء - صراع البورجوازية مع الإقطاع ، وموقف السلطة من الصراع ، والانتهاء إلى صيغة تقرها السلطة ، تمزج بين إديولوجية التيارين معا ، مع الميل الواضح للبورجوازية .

ونظرا لخطورة المسألة سنولي موضوع الفقه والتشريع مزيدا من التفصيل في اطار المنهج المتبع .

سبق أن عالج العلامة أحمد أمين هذا الموضوع ؛ حيث نحا في معالجته نهجا قوامه

---

(١) أنظر : الشهرستاني : **الملل والنحل** ، ص ١٣٧ ، وعبدالمنعم ماجد : **الحضارة الإسلامية** ، ط ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٦٧ .

(٢) أحمد بدر : المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

(٣) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٥٠ .

(٤) عن مزيد من المعلومات حول التفسير ، راجع : المرجع السابق ص ١٣٧-١٥٠ .

اعتماد الإقليمية في تفسير الصراع بين أهل الأثر (مالك)، وأهل الرأي (أبوحنيفة)[1]. وبديهي أن مثل هذا التفسير عاجز عن الإلمام بجوانب المسألة كافة.

فليس العالم الإسلامي بآفاقه المترامية قاصرا على العراق والحجاز، إذ أسهمت الولايات الأخرى - شرقا وغربا - في محاولة إقرار صيغة للتشريع.

صحيح أن مذهب أبي حنيفة ساد الأقاليم الشرقية، بينما سادت المالكية في الغرب، لكن فقه أبي حنيفة اتخذ صيغا متعددة في الشرق، كانت في الغالب الأعم تتجه نحو المحافظة، بحيث يمكن القول إن الفقه الحنفي - بأبعاده غير المحدودة في الرأي - لم يأخذ طريقه نحو التطبيق، وخاصة في المسائل الأساسية المتعلقة بالتشريع. ومن ناحية أخرى تطورت المالكية في الغرب تطورا خرج بها في النهاية عن أصولها المحافظة، بحيث أفسحت المجال للرأى في رحلتها نحو الغرب. ففي مصر شهد مذهب مالك نقلة على يد الليث بن سعد، وفي إفريقية تم مزجه بمذهب أبي حنيفة بفضل أسد بن الفرات وسحنون. وفي الأندلس بلغ المذهب المالكي أوج تطوره، بحيث يمكن القول بوجود «مالكية جديدة».

وفي النهاية يمكن أن نتصور نمطا يكاد يكون متشابها في «الأحكام» في سائر أجزاء الإمبراطورية، ناهيك بمحاولات التوفيق التي قام بها فقهاء مثل الشافعي، والشيباني، وأبو يوسف في هذا الصدد. إن التفسير المقنع الوحيد - لهذه الظاهرة - كامن في «سيولة» التطور الاقتصادي الاجتماعي في سائر أرجاء العالم الإسلامي، بحيث أخضعت وطوعت

(١) لا يمكن كذلك اعتماد تفسيرات أحمد أمين لطبيعة الخلاف بين المدرستين بوجود تأثيرات أجنبية في العراق لم تشهدها مدرسة المدينة «التي احتفظت بمأثورات الرسول والصحابة». راجع: **ضحى الإسلام**: ٢/ ٧٥. فالمؤثرات الأجنبية لم تكن حكرا على العراق، إنما وجدت في الشام - التي أفرزت مذهب الأوزاعي - ومصر - التي ساد فيها مذهب مالك - والمغرب الإسلامي - الذي بقيت فيه ظلال القوانين الرومانية - والأندلس - حيث وجدت أعراف جرمانية ممتزجة بالقانون الروماني - كذلك فإن مأثورات الرسول والصحابة انتشرت في كافة أرجاء العالم الإسلامي ولم تكن حكرا على المدينة. إن التفسير الموضوعي لنشوء المدرستين مرتبط بالواقع السوسيولوجي أولا وأخيرا، فالحجاز - بعد الراشدين - مارس وجودا هامشيا في دار الإسلام، وفي عصر «الصحوة» ذوى ثقلة تماما بفعل تفاقم المشكلات الاقتصادية الناجمة عن اسقاط العرب من ديوان العطاء، وحرمان الأرستقراطية القرشية من ثرواتها العقارية منذ العصر الأموي، وكثرة الثورات وما ترتب على قمعها من تخريب اقتصادي. ثم أخيرا - وهو الأهم - تحول حركة النشاط التجاري - بعد تأسيس بغداد - من البحر الأحمر إلى الخليج الفارسي. لذلك كله أصبحت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في حالة من الانتكاس، فسرها أحمد أمين المصدر نفسه بأنها «عودة إلى حالة البداوة الأولى». المرجع السابق، ص ٧٦، ٧٧. ولم يعد ثم مورد اقتصادي أساسي إلا ما تسفر عنه مواسم الحج. وتأسيسا على ذلك فإن طبيعة المشكلات «الحياتية» البسيطة، هي التي أفرزت فقه مالك الذي يعول على الأثر ويحد من استعمال الرأي والقياس، بحيث يمكن القول إن هذه المشكلات أمكن حلها في إطار الموروث دون حاجة للاجتهاد. وعلى العكس دعت الضرورة الاقتصادية والاجتماعية في العراق - حيث مركز الثقل - وما ترتب على مجريات التطور من قضايا وتفريعات جديدة على مستويات الحياة كافة، إلى تجاوز النص والتوسع في الاجتهاد.

«الإديولوجية» لمقتضيات التطور .

وقد سبق أن أوضحنا ما ترتب على «الصحوة البورجوازية» من انتعاش موارد الحياة الاقتصادية كافة ، وإعادة صياغة البناء الاجتماعي على أساس طبقي إلى حد كبير ، وما نجم عن ذلك كله من مشكلات جديدة تطلبت مواكبة في الأحكام والتشريع . فثمة قضايا متعلقة بالسقيا والاستصلاح والزراعة ، وأخرى بالسلف والربا والمعاملات التجارية المعقدة ، وثالثة بالصناعة والتنجيم وما يخرج من البحر ، ثم مشكلات إجتماعية مستحدثة تتعلق بالرق وأوضاعه والزواج والتسري . . . الخ ، ثم إحياء العوائد والتقاليد القديمة للموالى الذين طفوا على سطح الحياة السياسية والإدارية والثقافية . . . الخ ، ثم القضايا الناجمة عن الانفتاح الفكري والثقافي وإحياء تراث الأوائل . . . كل ذلك أوجب حاجة ملحة لفلسفة جديدة في التشريع[1] تستند بالدرجة الأولى على الواقعية . لذلك كله أصبحت مصنفات الفقهاء تحوي- فضلا عن أمور العبادات - «أحكاما أشبه بقوانين تجارية ومدنية وعقوبات»[2] .

وبديهي أن يعكس خلاف الفقهاء حول هذه الأحكام خلافا في أوضاعهم الطبقية ، فميل المالكية إلى النص والأثر يعني - في التحليل الأخير - تبرير وضعيتهم المتفوقة كشريحة من الطبقة الإقطاعية أو البيروقراطية ، وخاصة في الغرب حيث تولوا وظائف القضاء والإفتاء ، برغم نهي الإمام مالك عن ذلك . لقد كان مالك نفسه فقيرا ، أما أعلام مدرسته فعلى غير شاكلته . وعلى سبيل المثال نذكر بثراء الليث بن سعد في مصر فكان «يقتني أملاكا واسعة بالجيزة . . وكان يرحل من الإسكندرية في ثلاث سفائن ، سفينة فيها مطبخه ، وأخرى فيها عماله ، وثالثة فيها أضيافه»[3] . وفقهاء المالكية بإفريقية اقتنوا الضياع وحازوا إقطاعات تمتعت بإعفاء من الضرائب ، كما انتفعوا بأموال الحبوس والأوقاف[4] ، وشاركوا في الحكم في بعض الأحيان حتى نافسوا الأمراء[5] . وفي الأندلس انسحب الوضع نفسه على فقهاء المالكية ، فسيطروا تماما على الحكم في قرطبة إبان عهد الأمير هشام . لذلك كان

---

(١) وتحت تأثير ظروف متشابهة - أقل حجما وتعقيدا بطبيعة الحال - لم يجد عمر بن الخطاب - بعد اتساع الإمبراطورية - مناصا من اتباع سياسة تشريعية جديدة لمواجهة مشكلات الواقع .راجع : محمود اسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، الفصل الخاص بـ«فلسفة التشريع عند عمر بن الخطاب» .

(٢) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٧٥

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

(٤) راجع : نصوص أبي العرب والبكري والمالكي والدباغ في هذا الصدد في كتابنا : **مغربيات** ، ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٥) قيل إن الفقيه القاضي ابن غانم كان يتطاول على إبراهيم بن الأغلب أمير افريقية ، حتى إنه كان يراسل الخلافة ويتلقى كتبها دون أن يجرأ الأمير على منعه .

القول بالنص والأثر يعني من الناحية العملية توجيه إديولوجية مالك في الحفاظ على أوضاعهم الراهنة .

ونظرا لتنامي المد البورجوازي في الغرب ، اضطر فقهاء المالكية إلى التخلي عن مواقفهم النصية وتطوير المذهب بما يتمشى مع المعطيات الجديدة . يفسر ذلك ، عزلهم من مناصب القضاء في إفريقية وأيلولتها في الغالب إلى الأحناف . ذكر الخشني[1] أن «الأحناف استطالوا على طبقة المدنيين وامتهنوهم» . وفي الأندلس وقعت «محنة المالكية» في عهد الحكم بن هشام ، حيث نحوا تماما عن وظائفهم وجردوا من امتيازاتهم . وفي دولة الأدارسة ساد الفقه الزيدي والمعتزلي ، وكلاهما ينهل من أبي حنيفة ، بينما غلب الفقه الخارجي في دول الخوارج ، وإن مارست المالكية وجودا هامشيا .

وكان من المحتم أن يتطور مذهب مالك في الغرب ، فيتخلى عن الكثير من أصوله ، ويتأثر بالمذاهب الأخرى التي تعول على الرأي ، وينحو منحى عمليا حياتيا . مصداق ذلك ما ثبت من خلافات الليث بن سعد مع مالك في الكثير من المسائل التي لم يستطع النص والأثر إيجاد حلول لها[2] وفي الغرب شاعت ظاهرة «النوازل» - أي الفتاوى الخاصة - التي لا تقيم وزنا للأصول بقدر مواجهة الواقع[3] . ففي إفريقية ذكر الدباغ[4] أن مالكية القيروان لم يقبلوا روايات الموطأ كما هي ، بل خالفوا الكثير منها وأضافوا فروعا إلى الأصول . وجرى الاعتماد على «مدونة» سحنون ، التي وضع أصولها أسد بن الفرات معتمدا على الرأي والقياس - حيث درس على أبي حنيفة في العراق - لتسود صيغة جديدة يمكن أن نطلق عليها «المالكية المعدلة» . وفي الأندلس - حيث كان نبض البورجوازية أقوى - تعدلت المدونة نفسها - باعتماد مزيد من الرأي - كي تساير مقتضيات الواقع في وضوح ، فجرى لهذا الغرض وضع مدونة جديدة عرفت «بالواضحة» ، حلت أحكامها محل مدونة سحنون . ومعلوم أن فقهاء الأندلس جادلوا سحنونا - في فقه مالك - ونقدوا آراءه «وقارعوه الحجة بالحجة»[5] .

لقد وقف الاستاذ أحمد أمين[6] . على لب الحقيقة في هذا الصدد ، حيث قال «لقد كانت مالكية المدينة تعرض لمسائل أقل عددا ، ولا يمكن أن تجاري الأوضاع المتطورة في

(١) **طبقات علماء إفريقية** ، ط ، الجزائر ١٩١٤ ، ص ١٨٧ .

(٢) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٢ .

(٣) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٧٠ .

(٤) **معالم الإيمان** : ٢ : ١٦٠ : ط ، تونس ١٣٢٠هـ ، محمود إسماعيل ، **الاغالبة** ، ص ١٠٨ .

(٥) أبو العرب : ص ١٤ .

(٦) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٢١٠ .

الغرب المختلفة موضوعيا عن بيئة الحجاز» . وأكد باحث[1] آخر المقولة عينها في الأندلس ، حيث قال «اتخذ مذهب مالك شكلا خاصا . . . فكان دراسة للفروع دون الأصول في إطار سد الضروريات» ، وعلل ذلك تعليلا صحيحا ، مؤداه أن فقهاء المالكية أصبحوا شريحة من الطبقة الوسطى . هذا يعني «محنة فكرية» لمذهب مالك ، مواكبة لما تعرض له فقهاء المالكية النصية من محن سياسية[2] .

وإذا كانت المالكية «المتطورة» وجدت متنفسا لها في الغرب ، فإن الحنفية «المحافظة» سادت أقاليم الشرق . لقد عبر مذهب أبي حنيفة عن صيغة بورجوازية مثلي في الأحكام ، وكان أبو حنيفة يتطلع إلى إقامة صيغة تعالج الحاضر وتضع في اعتبارها المستقبل ، ولكن عدم إنجاز الثورة البورجوازية ، حال دون تطبيق صيغته تلك ؛ كما نلاحظ بعد قليل .

ومن القرائن الدالة على أن مذهب أبي حنيفة «صيغة بورجوازية» في الأحكام ، أن الآخذين به كانوا في الغالب تجارا وحرفيين . فالمعتزلة - الذين كان زعماؤهم تجارا - كانوا كذلك أحنافا ، وينسحب الشيء نفسه على الإرجاء الثوري ، حتى لقد قيل بأن أبا حنيفة كان مرجئا ، ونعلم تعاطفه وتأييده الثورات الزيدية . وذلك كله يقيم الدليل على أن مذهبه في الفقه عبر عن تطلع القوى الثورية نحو إقرار نظام في التشريع يضمن مزيدا من تنامي المد البورجوازي .

يفسر ذلك ، مطالبة فقهاء البورجوازية الأحناف الخلافة العباسية مرارا بإلغاء المكوس ، ونجاحهم في إرغامها على استصدار تشريعات لمصلحة التجار . ولم يخطىء كاهن[3] حين ذهب إلى أن هؤلاء الفقهاء «عبروا عن مصلحة فئة من التجار اتصلوا بها» .

ويقال الشيء نفسه على موقف أحناف الغرب من السلطة . وقد سبق أن أوضحنا في دراسات سابقة[4] كيف وفد المذهب إلى الغرب على يد التجار ، وأبرزنا دور البورجوازية التجارية الهام ، في دول الاغالبة[5] والمدراريين والرستميين[6] . ونجاحهم في تولي مناصب

---

(١) أحمد بدر : ص ١٧٣ .

(٢) تطاول بعض الفقهاء على المالكية ولفظوها . وشقوا لهم طريقا خاصا ، مثل قاسم بن سيار الذي نعى على أصحاب مالك تقليدهم ، وألف في هذا الصدد كتابا اسمه «الايضاح في الرد على المقلدين» .أنظر : ابن الفرضي : **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس** ، القاهرة ١٩٥٤ ، جـ١ ، ص ٧٤١ .

(٣) ص ٩٤ .

(٤) أنظر : **مغربيات** ص ١١٢ - ١١٣ .

(٥) أنظر : **الاغالبة** ، ص ١٠٨

(٦) أنظر : **الخوارج** ، ص ١٧٨ .

القضاء والإدارة في إفريقية في معظم عصر الصحوة ، ثم دورهم في مناهضة «البيروقراطية» في تاهرت الرستمية ، ونجاحهم في العصر الرستمي الأخير في تشكيل «ائتلاف» مع المذاهب الأخرى لعب دورا مهما في توجيه الأحداث .

وبديهي أن تنعكس روح البورجوازية على طبيعة المذهب وأصوله ، فقد استند إلى الرأي والقياس ، وقال بالتأويل والاستحسان ، ووضع اعتبارا للمصالح المرسلة . . . الخ . باختصار استهدف تحقيق «نوع من الحرية» في التشريع[1] ؛ تتيح مزيدا من الآفاق لانطلاق المد البورجوازي . ولما لم تكن السلطة بورجوازية قحة ، لم يتحقق الهدف تماما ، ولجأ الفقهاء إلى إصدار «فتاوى» وفقا لمقتضيات الحال ، فضلا عن ابتكار أسلوب «الحيل» لحل المشكلات الحياتية بطرق ملتوية[2] . وهو أمر يعبر عن أزمة واقع اجتماعي لم يحسم الصراع في بنيته بين البورجوازية والإقطاع حسما نهائيا ، كما يعبر من ناحية أخرى عن ثقل المد البورجوازي برغم العراقيل التي وضعت في طريقه .

إن ذيوع «مالكية متطورة» و «حنفية محافظة» ينم عن تأثير البورجوازية في حجمها الطبيعي الذي اصطلحنا على تسميته «الصحوة» - لا الثورة - في صياغة الأحكام . وكان من مظاهر هذا التأثير ذبول الاتجاهات الفقهية «المحافظة» ، ومحاولة وضع صيغة موحدة وثابتة في التشريع .

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، نلاحظ وجود عدد من المذاهب الفقهية ، أهمها المذهب الظاهري ومذهب أحمد بن حنبل . فإلى أي مدى يمكن تفسير الوجود «الهامشي» لهذين المذهبين تفسيرا سوسيولوجيا في ضوء معطيات الصحوة البورجوازية؟

ينسب المذهب الظاهري إلى داود بن علي الاصفهاني (ت ٢٧٠هـ) ، وكان يجنح نحو التشدد في القول بالأثر ويرفض الرأي تماما : لذلك لم يجد أنصارا إلا في دوائر محدودة غير ذات فعالية في نقطتي طرفي الامبراطورية ، أي في أصفهان والأندلس .ولسوف ينتعش في الأندلس في مرحلة تالية شهدت انتكاس البورجوازية وعودة السيادة الإقطاعية ، وسيلمع في تلك المرحلة نجم ابن حزم كمنظر للصيغة النصية[3] .

(١) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٢) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٧٠ .وقد بلغ التحايل مداه في كثير من المسائل ، وخاصة ما يتعلق بالربا والرهن وغيرهما من وسائل النشاط الاقتصادي . وفي كثير من الأحيان تم تجاوز الشرائع والأحكام تحت إلحاح الضرورات العملية .عن مزيد من التفصيلات ، راجع كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٦١ ، جولد تسيهير : ص ٧٥ .

(٣) عن مزيد من المعلومات : راجع : بروفنسال : ص ٤٢ .

والشيء نفسه يقال عن مذهب ابن حنبل ، ومعلوم أن أحمد بن حنبل كان «من أهل الحديث» ، واضطهد في عصر الصحوة لنصيته ، وشكل أتباعه جماعات متعنتة تثير الشغب في بغداد دون فاعلية . وليس أدل على «هامشية» هذا المذهب من تشكك بعض الدارسين في اعتباره أصلا مذهبا فقهيا إبان الصحوة ، حيث لم يصنف ابن حنبل كتابا في الأحكام ، بل أفتي ببعض فتاوى في بعض المسائل دونت فيما بعد في عصر سيادة الإقطاع ، وحتى الكثير من تلك الفتاوى نسبت إلى الشافعي[1] .

ويخصوص النقطة الثانية ، وهي محاولة إقرار صيغة جديدة في التشريع تقنن لطبيعة التطور المتسق مع طبيعة «الصحوة» ، نلاحظ أنه برغم تقارب المالكية المتطورة مع الحنفية في كثير من المسائل ، وأخذ المحافظين بالتوسع في الرأي ، ظل الخلاف بين المذهبين أساسيا وجوهريا . يقول أحمد أمين[2] : «كان بين المالكية والحنفية خصام ونزاع في التشريع» ، ونحن نتفق مع كاهن[3] في أن «هذا الخصام أساسه راجع إلى الصراع الاجتماعي» . ولما كانت نتائجه تجرى لصالح البورجوازية ، فقد انسحبت كذلك على التشريع ، حيث «غلب تيار أهل الرأي»[4] لكن هذا التيار لم يكن ممكنا أن يبلغ ذراه تمشيا مع التطور التحتى غير الكامل ، لذلك طرحت محاولات على المستوى الرسمي وعلى صعيد «الإنتليجنسيا» لتحقيق الهدف المنشود ، وهو الاتفاق على صيغة «رسمية» للتشريع يجرى اعتمادها والحكم بمقتضاها .

وفي هذا الصدد تقدم ابن المقفع «بنصائح»[5] للمنصور حول ضرورة سن قانون عام يرجع فيه «إلى النصوص المجمع عليها وإلى العدالة» .

وهنا تتضح محاولة التوفيق والتوازن بين التيارين المتصارعين . كما نعلم أن الرشيد تكلم مع الإمام مالك ، بشأن أن يكون الموطأ قانونا[6] . ولذلك مغزاه في الدلالة على نفوذ الإقطاعية إبان أوائل عصر الصحوة . وباءت المحاولتان بالفشل ، وتعزى أسبابه إلى أن الحلول المقترحة لم تكن متسقة مع معطيات واقع اجتماعي شهد سيادة نمط الإنتاج البورجوازي .

---

(١) أنظر : **ضحى الإسلام** : ٢ : ٢٤٣ ، ٢٣٦ .
(٢) المصدر نفسه : ص ٢٩١ .
(٣) ص ٦٨ ، ٦٩ .
(٤) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٣٦ .
(٥) أنظر : **رسالة الصحابة** ، وتناولنا اياها بالدرس في كتابنا : **مغربيات** ص ٩٦ وما بعدها .
(٦) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٧٤ .

وقد حاول الشافعي محاولة - في هذا الصدد - لإنجاز القانون المنشود ، لكن لم يقدر لها النجاح كذلك ، لأن حصاد إنجازه رجح النص على الرأي ، أي لم يواكب خطى التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي أسفر عن الصحوة البورجوازية .

والواقع أن الشافعي كان مؤهلا للقيام بهذا الدور ، فقد نشأ فقيرا ، وبفضل الصحوة ارتقى اجتماعيا نتيجة علمه . وموقفه السياسي يجعله ضمن قوى التطور ، فكان شيعي الهوى ، هذا فضلا عن أنه تتلمذ على فقهاء البورجوازية من أمثال أبي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني ، فأدرك لزومية القول بالرأي[١] .

أما لماذا مال إلى أهل النص؟ فليس من تفسير إلا ما جرى من نقلته الطبقية . لقد تحول إلى اقطاعي[٢] . ولا غرو فقد نهل من مذهب مالك وتأثر به أكثر من تأثره بفقه أبي حنيفة ، ومن ثم ألح في فقهه على نصية الكتاب والسنة ، وضيق في حدود الاجتهاد ، وقصره في القياس على نص يوجب اتباعه[٣] .

ومن هنا فشلت محاولته . ففي الوقت الذي لم يحظ فيه بتأييد كبير من أهل النص ، حظي بسخط أهل الرأي ، لأنه رفض «الاستحسان» - وهي قاعدة توائم الظروف الواقعية - فقال : «إن الاستحسان لا ضابط له ، ولا مقاييس يقاس بها الحق على الباطل»[٤] . كما ندد «بالاستصلاح» - الذي يضع في الاعتبار مصالح الأغلبية - لا لشيء إلا لأنه ليس له أصل شرعي[٥] . لذلك لم يقدر لمذهبه نوع من الرواج إلا عقب عصر الصحوة ، وإن مارس نفوذا باهتا في الأندلس حيث انتقل إليها على يد بقي بن مخلد[٦] ، وتواجد هامشيا في المغرب[٧] . وبرغم فشل الشافعي في «الوساطة» ، إلا أنه أنجز نقلة منهجية في ميدان الفقه فإليه - وإلى الشيباني - يعزى فضل وضع علم «أصول الفقه»[٨] .

ومكمن فشل الشافعي - يعزى كما قلنا - في أن اجتهاده لم يواكب صحوة

---

(١) المصدر نفسه : ٢ : ٢١٩ .

(٢) يدل على ذلك تركته التي أشرنا إليها سلفا .

(٣) أدونيس : **الثابت والمتحول** : ٢ : ١٩ ط ، بيروت ١٩٧٧ .

(٤) **الأم** : ٧ : ٢٦٧ ط ، القاهرة ١٩٦٧ ، نقلا من أحمد أمين .

(٥) أدونيس : ٢ : ١٨ .

(٦) بروفنسال : ص ٤١ .

(٧) عن مذهب الشافعي في المغرب راجع : **الدباغ معالم الإيمان** : ٢ : ٢٠٢ ، ط ، تونس ١٣٢٠هـ .

(٨) **الفهرست** : ٢٠٤ . وتبرز هذه الأهمية في تعليق بعض الدارسين بأن «نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاليس إلى علم العقل» . أدونيس : ٢ : ١٤ .

البورجوازية ، أو على حد تعبير باحث معاصر[١] ، لأن الشافعي «يمثل لحظة التوتر بين عالم اكتمل وصار مغلقا ، وعالم يطمح إلى التفتح والبدء» .

غير أن «لحظة التوتر» تلك أسفرت عن إنجاز متواضع في ميدان التشريع يميل إلى «قوى التفتح» ، وهو ما أسفرت عنه جهود أبي يوسف القاضي . فاستمرار الصراع بين التيارين المتناقضين دون حسم ، وخطوة الشافعي على طريق «المصالحة» ، ومضي محمد بن الحسن الشيباني على الطريق نفسه قدما ، ثم إصرار الخلافة على احتواء النزاع وتبنيها مهمة عقد الاتفاق ، كل ذلك مهد الطريق لإنجاح محاولة أبي يوسف .

نفصل ذلك فنقول ، بأن استمرارية الصراع - دون حسم - بين البورجوازية والإقطاع ، وقناعة القوى الإقطاعية بأن المد البورجوازي لا يمكن مقاومته ، وفي الوقت عينه يقين القوى البورجوازية باستحالة تحويل الصحوة إلى «ثورة» ، كل ذلك أوجد نوعا من «المعايشة» أو على الأقل تجميد الوضع الراهن إلى حين . حيث حالت السلطة آنئذ دون جموح أي من التيارين ضمانا لاستمرارية سيطرتها[٢] . ترتب على ذلك كله تضييق دائرة الخلاف على المستوى الفكري ، بحيث أخذت الفروق تقل بين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث[٣] . فمدرسة الرأي - كما سبق القول - لجأت إلى «الحيل» لتجاوز الأطر التي رسمتها السلطة في معالجة الأمور الحياتية . ومدرسة النص تطورت - إلى حد كبير - بفعل مقتضيات الواقع المتطور ، حتى إن مالكا جوز «الاستصلاح» وقال «بالاستحسان» في حدود[٤] .

وإذا كانت جهود الشافعي قد أخفقت لاتجاهه النصي ، فإن محمد بن الحسن الشيباني تقدم بفقهه خطوة على طريق المصالحة ، وأثمرت اجتهاداته في عقد وئام بين فقه الشافعي وفقه أبي حنيفة[٥] مع ميل أكثر إلى أبي حنيفة[٦] . وامتازت محاولته في هذا السبيل بالطابع الواقعي العملي ، حيث لعبت دورا هاما في تفريع المسائل من الأصول .

وثمة عامل على جانب كبير من الأهمية مهد للمصالحة ، وكتل جهود الفقهاء بمساندة الدولة لإنجازها ، وهو بروز خطر «البيروقراطية» ليهدد مصالح كافة القوى بما فيها السلطة . وقد سبقت معالجة هذه الظاهرة على المستوى الاقتصادي والسياسي ، وجهود السلطة في

(١) أدونيس : ٢ : ٢٩ : ٣٠ .

(٢) ولعل في موقف مالك وأبي حنيفة من مؤازرة حركات العلويين سياسيا ؛ ما ينم عن عدم رضي التيارين عن سياسة الخلافة .

(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ١٧٥ .

(٤) أقر مالك «الاستحسان في تضمين الصناع وثبوت الشفقة في بيع الثمار» . المصدر نفسه ، ص ٢١٤ .

(٥) المصدر نفسه ص ٢٠٤ .

(٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

كبح جماحها بالعزل والمصادرة . ونلمح أيضا إلى شكايات القوى الاجتماعية كافة من مفاسدها من طريق الفقهاء ، مالكية كانوا أم حنفية أم شافعية[1] .

بل إن محاولة أبي يوسف التي باركتها الخلافة وارتضاها الفقهاء[2] كانت تدور حول محور أساسي ، وهو وقف هذا الخطر لصالح الدولة والمواطنين . لذلك اتسمت المحاولة بوضع الواقع العملي في الاعتبار الأول ، فلم يحفل أبويوسف بوضع قانون عام مكتمل من حيث الصبغة الفقهية ، بقدر عنايته باختيار أنجع الوسائل الإجرائية لعلاج المشكلات الحياتية - وهو ما صادف هوي السلطة «المتبرجزة» - بحيث يقدر لتلك الاجراءات أن تسري عمليا ، حيث فشلت الجهود الفقهية النظرية[3] . لقد كان من الصعوبة بمكان الوصول إلى «قانون عام» يمكن تطبيقه في إمبراطورية مترامية الأطراف ، اختلف نبض التطور البورجوازي نسبيا بين أقاليمها ، فضلا عن تباين أوضاعها السياسية من حيث التبعية للخلافة المركزية أو الانفصال عنها .

إن مواجهة هذا الواقع - بمده البورجوازي المحدد - لن تتسنى بفعل «إديولوجي» الطبقة ، بقدر ما يمكن أن تتحقق على يد رجال عمليين ، خبروا شئون الإدارة وتمرسوا فيها ، وحازوا ثقة السلطة ، في الوقت نفسه ألموا إلماماً كافيا بالتيارات الفقهية التي أفرزها الواقع ، وانتقوا منها أنجع السبل لتقديم «حلول» إجرائية متسقة مع منظومة الواقع المعقد .

وقد توافرت تلك الصفات في شخص أبي يوسف قاضي قضاة الرشيد ، فأصبح على حد تعبير كاهن[4] «صاحب مدرسة تميزت باهتمامها البالغ بالحياة العملية ، وعنايتها بحاجات الدولة في السعي إلى إيجاد التسويات اللازمة لتجنب كل تناقض مع الشرع الإسلامي» .

مصداق ذلك ولاء أبي يوسف للخلافة «المتبرجزة» ، إذ ولي القضاء لثلاثة من الخلفاء - المهدي والهادي والرشيد - فوضع في اعتباره مصلحة الدولة فيما قدم من توجيهات .

---

(١) عن مفاسد البيروقراطية ، وخاصة عمال الخراج : راجع : **ضحى الإسلام** : ٢ : ٩٩ .

(٢) لعل في اعتراف الخلافة بوجود ممثلين للمذاهب الأربعة في بغداد ما يشير إلى نجاح السلطة في القيام بدور هام بصدد عقد المصالحة .راجع : كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٦٩ .

(٣) ومصداق ذلك ، ما قاله كاهن معلقا على مذهب أبي حنيفة « . . . برغم انسجام المذهب من الناحية النظرية ، وجرأته في التجديد ، لم يكن ينطبق دائما على الأحوال المختلفة والمسائل المحسوسة » . ص ٦٨ .وإذا كان هذا شأن مذهب أبي حنيفة ؛ فكيف بمذهب مالك الذي لم يكن بوسعه تجاوز مواجهة مشكلات مجتمع بدائي كما سبق القول .أما مذهب الشافعي فكان يميل إلى التنظير أكثر من تقديم حلول لواقع متطور .

(٤) **تاريخ العرب والشعوب الاسلامية** ، ص ٦٨ .

ونشأته المتواضعة وسماعه على أبي حنيفة - الذي كان يمده بالمال - يعكس رغبة خالصة لديه في إقرار العدالة والميل لأهل الرأي[1] . واختلافه مع أبي حنيفة في بعض المسائل أو اتفاقه في البعض الآخر مع «المالكية المتطورة» ، جعل اجتهاده مقبولا لدى قطاع عريض من أهل الحديث[2] . ووقوفه موقف الموازنة بين السلطة والبورجوازية تتجلى في وعظه للرشيد في قوة وحزم من ناحية ، وابتكار «الحيل» لإخراج الدولة من مآزقها من ناحية أخرى[3] .

كانت جهود أبي يوسف - باختصار - من منطلق رغبة لديه في الجمع بين الدين والمنصب والجاه[4] . وقد صادفت هذه الرغبة قبولا من قوى الواقع كافة لإنجاز «مصالحة موقوتة» .

وكتاب «الخراج» الذي قدمه أبويوسف على شكل نصائح للرشيد ، ترجمة عملية لمتطلبات المصالحة في أساسها الاقتصادي ، فهو - بامتياز - بحث رائع في الموارد الاقتصادية والجبايات وشئونها ، ومقترحات إصلاحها ، بما يرضي الدولة والرعية . ولا غرو فقد تنوعت مصادره ، فأفاد من كافة الاتجاهات الفقهية النظرية في وضع حلول عملية أدرك - بحكم خبرته الإدارية - إمكانية سريانها وتطبيقها . فقد روي عن «الكوفيين» وعن «أهل المدينة» وعن أبي حنيفة ومالك والليث وغيرهم ، بحيث يظهر في الكتاب أثر العقل والنقل معا[5] . والمهم في الأمر أن الخلافة أخذت بمعظم هذه النصائح في سياستها الاقتصادية ، الأمر الذي جعل من أبي يوسف «جنديا مجهولا» وقف من وراء حالة الانتعاش الاقتصادي والرخاء المادي التي عمت الولايات التابعة للخلافة .

وعلى الصعيد النظري كان رائدا لمدرسة ظلت قائمة من بعده طالما بقيت الخلافة «المتبرجزة» ، فكان من أعلامها محمد بن الحسن وزمر . وظلت تتطور بتطور الواقع المتطور ، وخاصة منذ خلافة المأمون ، حيث بلغ المد البورجوازي ذروته . فأخذت تنهل من فقه أبي حنيفة لتساير أوج «الصحوة البورجوازية» . ولا غرو فقد وصل أعلام المعتزلة - التجار - إلى السلطة فتبنوا وجهة نظرها في الفقه والتشريع .

---

(١) ضحى الإسلام : ٢ : ١٩٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٩٨ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٠٠ .

ومن أعلام تلك المرحلة محمد بن شجاع الثلجي المعتزلي ، الذي وصفه ابن النديم[1] . بقوله « . . . ففتق فقه أبي حنيفة واحتج له وأظهر علله وقواه بالحديث ، وحلاه في الصدور» .

هكذا عبر مسار تطور الحركة الفقهية التشريعية تعبيرا واضحا عن سوسيولوجية الفكر ، بحيث وجدت التيارات المختلفة وفقا لواقع اجتماعي معقد ، وعبرت خلافاتها عن صراع قواه الطبقية ، وانتهت النتائج إلى ترجيح التيار الليبرالى المعبر عن سيادة البورجوازية .

واستنادا إلى مقولتي وحدة التطور ووحدة المعرفة ، لم تخرج الدراسات اللغوية والأدبية في عصر الصحوة عن إطار المنظومة السائدة . فإلى الصحوة تعزى نشأة تلك المعارف ووضع قواعدها وإرساء مناهجها . وسنلاحظ ارتباط النشأة بظاهرة التدوين والتصنيف ، كما عبر الخلاف بين اللغويين والنحاة في وضع القواعد والأحكام وصياغة المناهج عن الصراع الطبقي . وأسفرت النتائج عن نوع من التقارب والمزج بين الاتجاه النصي والاتجاه الليبرالى ، مع رجحان الاتجاه الأخير في الصيغة الجديدة التي تبنتها مدرسة بغداد ذات الطابع الرسمي .

ثمة دوافع أدت إلى نشأة دراسات اللغة والنحو ، كلها ترتبت على تطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في عصر الصحوة البورجوازية . فإبانها تمت عملية المزج بين عناصر وعصبيات وطوائف المجتمع الإسلامي ، كذا بين تراثه الأصيل والموروث . وبفضل الصحوة كذلك أنجزت حلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية . وبرزت مشكلات ثقافية تضافرت الجهود على مواجهتها ولو بشكل موقت . ومن أهم هذه المشكلات ما تعلق بلغة التعبير[2] عن الثقافة ، أي اللغة العربية بقواعدها وآدابها .

وكي تفي اللغة العربية بمهامها الصعبة الجديدة ، باعتبارها لغة الثقافة ، كان من الضروري التماس حلول للمشكلات الطارئة التي واجهتها . ولعل من أهم هذه المشكلات تباين أساليب التعبير حتى بين العناصر العربية نفسها ، إذ أن الهجرات العربية التي صاحبت عمليات الفتوح السريعة نقلت إلى البلاد المفتوحة لهجات تختلف باختلاف القبائل المهاجرة . وفي الحقبة السابقة إرتبط بقاء مشكلة التعبير اللغوي بوجود التجزئة الإقطاعية ، فلما سادت البورجوازية ، دعت الحاجة إلى وضع قواعد لغة موحدة تتمشى مع شمولية

---

(١) الفهرست ، ص ٢٠٦ .

(٢) أورد الأستاذ أحمد أمين أسبابا متعددة لمشكلات اللغة العربية . وفي اعتقادنا أنها جميعا ترد لأصل واحد ، وهو عدم قدرتها - بحالتها السابقة على عصر الصحوة - على التعبير عن النهضة الثقافية التي أفرزتها الصحوة .

النمط الجديد .

وبفضل الصحوة أيضا ، فتح المجال للموالى كي يشاركوا في العمل السياسي إلى جانب النشاط الاقتصادي والثقافي ، وكانوا رغم تعريبهم غير قادرين على تشرب لغة العرب ، فشاع «اللحن»[1] ، وفشا بدرجة أوجبت إقرار أصول وقواعد العربية .

كما أفرزت الصحوة البورجوازية قيما سلوكية ومعان لم تكن موجودة سلفا ، فضلا عن مصطلحات جديدة نتيجة ترجمة تراث الأوائل ، وكان على العربية أن تحتوي كل ذلك وفق قواعد وضوابط ، وأن يطوع أسلوب التعبير ليفي بمتطلبات الحياة العملية . كل ذلك دفع علماء اللغة إلى بذل جهود مضنية لجمع التراث اللغوي ووضع قواعد نحوه وصرفه .

وكسائر العلوم الأخرى ، بدأت مرحلة جمع مفردات العربية وتدوينها وتحديد معانيها ومراميها ، وكالعادة مهدت الصحوة البورجوازية السبيل في هذا الصدد بفعل «الرحلة في طلب العلم» ، واتساع دائرة المعارف في العلوم الأخرى . إذ تنوعت مصادر جمع المفردات ، فمنها القرآن الكريم والشعر ، ومنها مواطن القبائل العربية الأولى في البوادي . وفي كل الحالات ظهرت فعالية الصحوة وما أسفرت عنه من نقلة ثقافية شاملة ، فقد أفاد النحاة واللغويون من تطور علوم التفسير والحديث والتاريخ ، سواء في الألفاظ ومدلولاتها ، أو في المنهج النقدي الذي اعتمدته هذه العلوم التي أفادت بدورها من المنطق الأرسطي .

وما يهمنا في هذا الصدد أن الخلاف في طرائق الجمع والتصنيف عكس - كما هو الحال بصدد العلوم الأخرى - صورة من صور الصراع الاجتماعي ، فقد عول البعض على «التوثيق» بوضع معيار السند والأثر في المحل الأول ، بينما اعتمد الآخرون أسلوب المفاضلة وفقا لدرجة تداول اللفظ وسريانه ، وأيضا اتساق اللفظ مع القياس النحوي والصرفي .

وبرغم ما شاب عملية الجمع والتبويب من نقائص ، بسبب التصحيف وتزييف الروايات ووضع الشعراء ، أو بسبب كثرة المترادفات وعدم التحديد الدقيق لمدلولاتها ، أو

(١) شاعت هذه الظاهرة في جميع أرجاء «دار الإسلام» وكانت في الغرب أكثر شيوعا ، إذ أن تعريب البربر كان لا يزال محدودا .راجع : Marcais, W: Comment L'Afrique du Nord a ete Arabisee. **Annales de I'institut d'etudes Orientales**,1938. T.4, P.3.

وفي الأندلس اختلطت العربية بالدارجة المعروفة باسم «الرومانس» ، فدعت الحاجة إلى جمع مفردات العربية وتصنيف المعاجم واستنباط قواعد النحو في الغرب كما هو الحال في الشرق ، ما يؤكد وحدة التطور في العالم الإسلامي برمته .أنظر في هذا الصدد :أحمد بدر : المرجع السابق, ص ١٨٣ .

الإشتباه في تحديد معاني الألفاظ الاصطلاحية المعربة نتيجة الترجمة ، برغم ذلك كله ، أنجز علماء اللغة ونحاتها عملا هائلا يتمشى مع النهضة الثقافية في هذا العصر .

إن تواضع العلماء على وضع قواعد - ولو متنوعة - في جمع مفردات العربية ، ثم تصنيف معاجم تحوي هذه المفردات على نمط يمكن من الرجوع إليها في البحث عن معاني الألفاظ - وهو ما قام به الخليل بن أحمد في كتابه «العين» - كان تعبيرا صادقا عن تأثير الصحوة في مجال اللغة . ولا غرو فقد وصف عمل الخليل بأنه «طفرة في التفكير قبل زمانها»[1] . لكننا نعتقد أن الخليل وإنجازه ابن زمنه ، زمن الصحوة البورجوازية .

وتلت مرحلة الجمع والتبويب مرحلة وضع قواعد اللغة ، فظهر علم النحو ، ومهمته الخروج من الجزئيات بإطار كلي يجمعها ، تخضع له المفردات في الأحكام . وفي هذا الصدد لعب المنطق الأرسطي دورا محوريا ، وهو أيضا من معطيات الصحوة البورجوازية .

وعكست درجة اعتماد النحاة على القياس ، واختلافهم ما بين معارض ومحبذ ، خلافا متواترا في سائر العلوم الأخرى بين أهل النص وأهل الرأي ، وهو يعكس صراعا سوسيولوجيا بين مفكري الإقطاع ومفكري البورجوازية [2] . كان الأصمعي على سبيل المثال متشددا واقفا عند النص اللغوي معارضا للقياس ، بينما كان الخليل قياسا . وانحياز النقاد إلى الخليل يعكس كذلك سيادة الليبرالية ، فقال ابن جني[3] إن الخليل «كان سيد قومه ، وكاشف قناع القياس في علمه» ، أما الأصمعي «فمعروف بقلة ابتعاثه في النظر وتوفره على ما يروي ويحفظ .» وفي النهاية ، وقع القياس فعلا وأثر في اللغة والنحو تأثيرا كبيرا ، بشهادة باحث متمكن[4] .

لم يقف الخلاف عند حد أشخاص كالخليل والأصمعي ، بل تبلور في ظاهرة عامة أفرزت مدرستين متصارعتين ، مدرسة البصرة باتجاهها الليبرالى ، ومدرسة الكوفة باتجاهها النصي الأثرى[5] . وقد بلغ الاتجاه الأول مداه بفضل سيبويه الذي اعتمد «القياس والعلل» ، واستعمله في مهارة وكثرة ، فهو يولد من الشيء أشياء ، ويعلل ويقيس[6] . ومهما قيل عن

---

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام : ٢ : ٢٠٧ .

(٢) ولا غرو فقد كان الأصمعي من أصحاب الضياع على عكس الخليل الذي «اكتفى في حياته بالقليل من العيش» . أنظر : ضحى الإسلام : ٢ : ٢٩٠ .

(٣) الخصائص : ١ : ٣٦٦ ، نقلا عن ضحى الإسلام : ٢ : ٢٧٩ .

(٤) راجع : أحمد أمين : المصدر نفسه ص ٢٨١ .

(٥) عن مزيد من المعلومات : راجع أدونيس : ٢ : ١٥٧ وما بعدها .

(٦) ضحى الإسلام : ٢ : ٢٩٢ .

تأثر مدرسة البصرة بأرسطو ، فان أرسطو وعلمه لقيا رواجا من جانب التيار البورجوازي الليبرالي[1] . ذلك أن الهللينية طوعت ووظفت في الصراع الفكري الإسلامي ، فبينما انحازت الليبرالية إلى أرسطو ، مال النصيون إلى افلاطون ، وسيظهر ذلك بشكل واضح في علم الكلام والفلسفة .

أما مدرسة الكوفة – ومن أعلامها الرواس والكسائي والفراء – فقد تبنت اتجاه النص والأثر في مجال اللغة ، أي احترام كل ما جاء عن العرب واعتماده حتى لو لم ينطبق على القواعد العامة ، بل جعلوا من الشاذ أساسا لوضع قاعدة عامة[2] .

وكما حدث بالنسبة للفقه والعلوم الدينية كافة ، من وقوع تقارب والتقاء بين التيارات المتناقضة ، تحت تأثير طبيعة التطور الاقتصادي والاجتماعي ، فقد شهد ميدان اللغة «المصالحة» نفسها على أساس ترجيح الليبرالية .

ففي مدرسة بغداد وعلى يد نحاتها جرت المصالحة تحت إشراف الخلافة ، إذ نسجت صيغة «منتخبة»[3] نهلت من فكر مدرسة البصرة دون أن تسقط الفكر الكوفي من الاعتبار ، وهو ما عبر عنه كاهن[4] بقوله «وحدت مدرسة بغداد ما توصلت إليه مدرستا الكوفة والبصرة من نتائج» .

ويعتبر ابن قتيبة ممثلا لذلك الاتجاه «المولد» ، إذ ذكر ابن النديم[5] «كان ابن قتيبة يغلو في البصريين ، إلا أنه خلط المذهبين ، وحكى في كتبه عن الكوفيين» . وقد سرى أصداء هذا الاتجاه في الغرب الإسلامي فعبر عنها ابن عبدربه في «عقده» ، حيث حذا فيه حذو ابن قتيبة «في عيون الأخبار»[6] ، ما يؤكد سيولة التطور الثقافي في العالم الإسلامي برمته ، ويدحض القول الشائع بوضع ثقافي خاص في الغرب مغاير للثقافة الشرقية .

وفي النهاية أسفرت «المصالحة» عن «هدنة» موقتة بين الليبراليين والنصيين ، من

---

(١) ضحى الاسلام ٢٩٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩٨ .
(٤) ص ١٠٤ .
(٥) الفهرست ، ص ٧٧ .
(٦) بروفنسال : ص ٥٤ .ويضيف بروفنسال ، أن دور الأندلس في هذا الصدد يقف في الصف الأول بين أقطار العالم الإسلامي ، سواء في وضع أصول اللغة أو شرح الآثار الشرقية ، ومن أهم اعلامه أبو حيان اللغوي الشهير ، الذي برع في «فقه اللغة» بفضل إجادته العربية والتركية والفارسية والحبشية . المصدر نفسه : ص ٥٢ ، ٥٤ .

مظاهرها توقف الخصومة بين أعلام الاتجاهين ، كما هو الحال بين المبرد البصري وثعلب الكوفي ، وقد كان «بينهما من المفاخرة والمنافرة الشيء الكثير»[1] .

وما قيل عن اللغة والنحو ينسحب كذلك على الأدب شعرا ونثرا ، معنى ومبنى بل نقدا أيضا ؛ فالمقولة الثابتة بأن آداب أي عصر مرآة صادقة تعكس أحواله ، تنطبق تمام الانطباق على هذا العصر الذي نحن بصدده ، عصر الصحوة البورجوازية ، فإلى أي مدى يمكن إثبات سوسيولوجيا الأدب آنئذ[2] .

إن أولى قسمات تأثيرات الصحوة البورجوازية على الشعر ، ما حدث من جمعه وتدوينه ووضع قواعد عروضه . وقد جرى الجمع على أساس «الاختيار» كما هو الحال بالنسبة للمفضليات والأصمعيات ، أو الحصر ، كجمهرة أشعار العرب وغيرها . وإلى الخليل بن أحمد يعزى فضل محاولة الحصر الكامل «فكان أول من حصر شعر العرب»[3] ، وأهم منه وضع عروضه . يقول ابن النديم[4] «إن الخليل أول من استخرج العروض وحصن به أشعار العرب» . ومعلوم أن الإنجازين معا من حسنات الصحوة ، ومظهر من مظاهرها في حقل الثقافة .

ولما كان الشعر عملا إبداعيا قوامه التجربة الذاتية ، فإن قرائح الشعراء وتجاربهم تتشكل من نسيج الواقع الاجتماعي . والوقوف على قواعد الإبداع لا يتم بالتنقيب في دخائل المبدعين[5] بقدر البحث في العوامل الخارجية التي تحرك عبقرياتهم الإبداعية . فليس جزافا أن يقرن «بعصر الصحوة» ذلك التجاوز الهائل للمفاهيم الكلاسيكية في بناء القصيدة ، ومن العبث تصور النقلة في معايير تقييم الشعر كما لو كانت من فراغ ، ناهيك بالتجديد في معاني الشعر ولغته وأغراضه وأهدافه . إن ذلك كله لم يحدث بمعزل عن طبيعة التطور الاقتصادي - الاجتماعي الذي أنجزته الصحوة البورجوازية ، كما وأن الصراع بين القديم والجديد - الثابت والمتحول بلغة أدونيس - كان يعكس صراعا تحتيا طالما ألححنا عليه .

---

(١) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣١٢ .

(٢) ثمة دراسات هامة لآداب العصر العباسي أنجزها دارسون متخصصون ، لعل من أهمها دراسة الدكتور عزالدين اسماعيل بعنوان «في الأدب العباسي» ، وكذا دراسة الشاعر المعاصر ادونيس عن «**الثابت والمتحول**» ، ويغلب على الدراسة **الأولى** طابع التفسير النفسي ، والثانية التفسير «الفينومينولوجي» .

(٣) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٢٧٥ .

(٤) **الفهرست** ، ص ٢ .

(٥) لعل من أشهر رواد أصحاب هذا الاتجاه الدكتور مصطفى سويف .

وقد لخص باحث معاصر مظاهر تأثيرات الصحوة في الشعر «فعدد منها الغوص وراء المعاني ، والانفراد بمذهب مخترع ، كذلك الاقتران بالعلم والثقافة بعامة ، والمزج بين الألفاظ العربية والمعاني الفلسفية باستخدام اللغة استخداما جديدا يؤدي إلى اقتران الكلمات اقترانا غير مألوف ، ما يبعد باللغة عن صيغها القديمة ومجراها العادي»[1] .

ويعزى الفضل في هذا التحول إلى نخبة من الشعراء المجددين من أمثال أبي تمام وأبي نواس وبشار بن برد وأبي العتاهية وغيرهم من الشعراء ، وخاصة شعراء الفرق . ولن نسترسل طويلا في هذا الموضوع الذي يدخل في صميم عمل النقاد ، ونكتفي بذكر إشارات تبرهن سوسيولوجيا الشعر .

فأبو تمام مثلا أقام هيكلا جديدا للقصيدة العربية قوامه الوحدة العضوية ، كما صاغ أوزانا مغايرة لأوزان المعلقات[2] . وعلى يديه تمت النقلة من الاهتمام بالمظهر إلى الجوهر[3] .

أما أبو نواس فعبر عن «الصحوة المدينية»[4] . حين رفض القيم والمعايير «البدوية» الجاهلية ، ورسم صورة حية بالكلمات مطابقا بين الحياة والشعر[5] . وفي الدرب نفسه مضى بشار ليعصف بالأصول الشعرية القديمة[6] . وبفضل أبي العتاهية بسطت لغة الشعر واتخذت طابعا «شعبيا» ، حيث قام بمحاولة رائدة حين تناول كلام العامة في الأسواق وصاغه شعرا موزونا مقفى[7] . وقد نبه العلامة «بروفنسال»[8] إلى ما قام به الشاعر الأندلسي يحيى الغزال من تجديدات في هذا الصدد تستحق الدراسة .

وبديهي أن تقترن النقلة «التجديدية» في المبنى الشعري بتطور مماثل في المعاني والأغراض . وبطبيعة الحال ارتبط التجديد بالتطور الاجتماعي الذي تمثل في الصحوة . فمثلا ليس جزافا أن يوجد تياران ، أحدهما هزلي ماجن عبر عنه شعراء من أمثال أبي نواس وبشار ، وآخر زهدي جاد متعفف ، وجد متنفسه في أبي العتاهية والعباس بن الأحنف . وإذا كانت قصائد ابن المعتز الملحمية تنطوي على نزعات أرستقراطية ، فإن أشعار ابن الرومي

---

(١) أدونيس : ٢ : ٢٠٣ .

(٢) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٠٢ .

(٣) عن مزيد من المعلومات : راجع : ادونيس : ٢ : ١١٦ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .

(٧) **الأغاني** : ٤ : ٣٩ ط ، دار الكتب ، القاهرة .

(٨) حضارة العرب في الأندلس ، ص ٥٠ .

عكست معاناة الطبقات الكادحة . وغير ابن الرومي وجد شعراء عبروا عن مفاسد «البيروقراطية» - التي تطاولت في هذا العصر - من أمثال سعيد بن عفير والمعلى الطائي اللذين صوبا سهام «هجائياتهما» نحو الجائرين من الولاة والعمال[1] . وعلى النقيض تغنى البعض الأخر بمآثر ذوى الإصلاح وحسني السيرة من هؤلاء الولاة والعمال[2] .

أما شعراء الفرق فقد تبنوا «إديولوجيات» فرقهم ، فحيث وجد شعراء تبنوا قضية «البيت العباسي» - مثل مروان بن أبي حفصة - وجد آخرون يساندون الشيعة كدعبل الخزاعي والسيد الحميري ، بينما أنطوي شعر الخوارج في الغالب الأعم على «النضالية» ، وشجب الظلم والتطلع إلى تحقيق العدالة[3] . وجنح شعراء المعتزلة نحو المعاني الفلسفية ، وأفادوا من دائرة ثقافتهم الموسوعية الرحبة[4] .

وفي حقل النثر الأدبي يتجلى الأساس الاجتماعي واضحا ، فشهد عصر الصحوة صراعا بين تيارين أساسين ، تيار «رسمي» بيروقراطي إقطاعي يمثله «أدب الكتاب» ، وتيار بورجوازي وشعبي عبر عنه الجاحظ وبعض الأدباء «الظرفاء» من سكان الثغور ورواة القصص والآداب الشعبية .

ويتسم طابع التيار الأول - الذي وضع أصوله عبدالحميد[5] - واقتفاه من جاء بعده من الكتاب - بالاهتمام بالبلاغة والحذلقة في التعبير كالمبالغة في استخدام البيان والبديع ، بما يستوجبه ضرورة التأهيل لتقلد مناصب الكتابة في الدواوين[6] . لذلك راج هذا الاسلوب في دائرة محدودة - البيروقراطية - وعجز عن التأثير والذيوع في لغة الثقافة والفكر[7] .

(١) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) كما فعل ربيعة الرقي حين تغنى بمآثر يزيد بن حاتم والي القيروان .أنظر : الرقيق ص ١٠٥ .

(٣) مصداق ذلك رجز الوليد الشاري حيث قال مندداً ببني العباس :

أنا الوليد بن طريف الشاري — قسورة لا يصطلي بناري — جوركم أخرجني من داري

ولم نعثر على شعر سياسي ذي بال في المغرب - رغم سيادة المذهب الخارجي على كثير من أقاليمه - وهذا لا يعني انعدام مثل هذا الشعر ؛ إنما يفسر بإهمال تراث الحركة الخارجية من ناحية ، وتأخر التدوين نسبيا من ناحية أخرى .

(٤) راجع في هذا الصدد ، الفصل الذي سطره الدكتور عز الدين اسماعيل في كتابه : «في الأدب العباسي» . وتنطبق المقولة السابقة نفسها عن شعر **الخوارج** على شعر الاعتزال في المغرب .

(٥) يؤكد هذا الطابع وصية عبدالحميد للكتاب بقوله «فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب ، وتفقهوا في الدين ، وابدأوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض ثم العربية ، فإنها ثقاف لسانكم ، ثم أجيدوا الخط فإنه حلية كتابتكم ، وارووا الأشعار واعرفوا غريبها ومعانيها ، وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها» .أنظر : أحمد الحوفي : **أدب السياسة في العصر الأموي** ط . القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ٤٣٩ .

(٦) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٠١ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .

أما التيار المضاد ، فقد مثله الجاحظ المعتزلي . ومن خصائصه الاحتفال بالمعاني أكثر من البلاغة اللفظية . ولا يخفي ثقافته الموسوعية المعبرة عن قيم الصحوة البورجوازية ، فقد تطلع الجاحظ وأمثاله لترسيخ هذه القيم لدى جماهير المثقفين الذين ازدادت أعدادهم وحماسهم لطلب العلم كما سبق القول ، كما تصدى لمهاجمة أدب الكتاب في رسائل مشهورة ، ذم فيها ثقافتهم ودعاويهم وضيق أفقهم . ولا غرو ، فقد نجح الجاحظ في تعليم الجيل الجديد من الكتاب كيف يوسعون آفاق معارفهم ويعربون الموضوعات والأساليب النثرية الجديدة .

ومن يطالع رسائله «الفكهة» السلسة ، يدرك كيف استطاع أن يعطي للنثر الفني طابعا شعبيا[1] . فكتابه «البيان والتبيين» استهدف حربا على أدب البيروقراطية بنزعاته المتعالية المتغطرسة ، ودعوة مدروسة لاستحثاث مثقفي العصر على الإقبال على طلب العلم ، دون تعصب شعوبي أو طائفي أو ديني . وفي البخلاء نقد لاذع لمفاسد الارستقراطية . وفي رسائله الكثيرة عن التجارة والتجار تعبير عن القوى الجديدة التي أفرزتها الصحوة . لذلك ، فلا مبالغة البتة حين شبهه كاهن[2] بأدباء عصر النهضة الأوروبية .

وأخيرا نشير إلى إفراز الصحوة أدبا جديدا يمزج بين النثر والشعر في أسلوب «شعبي» سلس ألا وهو «الأدب الشعبي» . ذلك النوع من الأدب الذي تبناه الأدباء الظرفاء لتحقيق «الإمتاع والمؤانسة» لجماهير الشعب ، بتقديم قصص خيالى روائي يخفف من أعباء العمل وتعب الحياة ، كما هو الحال بالنسبة لقصص «ألف ليلة وليلة» ، ويغرس القيم والفضائل الإنسانية النبيلة ، كالفداء والفروسية والجهاد ، وهو ما يظهر في الأدب الشعبي الذي يدور حول بطولات فرسان الثغور[3] .

وانطلاقا من ذيوع آلية «الموازنة» على الصعيد الثقافي ، نلاحظ أن نثر ابن قتيبة يمثل محاولة للتوفيق بين أسلوب الكتاب الرسمي المصطنع ، والأساليب التي تبنتها إنتليجينسيا البرجوازية .

وبالمثل عكس النقد الأدبي حجم الصحوة البورجوازية ودرجة فعاليتها ؛ فهو من ناحية

(١) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ٩٣ .

(٢) ص ١٠٣ .

(٣) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٢٤ = هذا في الوقت الذي يعول فيه أصحاب الاتجاه المضاد على الترويج في أدبهم لمثالب الاستسلام والخنوع والتهتك ، ولدينا نص في هذا الصدد على جانب كبير من الأهمية ، ذكر ابن القوطية أن «أحد وزراء الأمير محمد الأندلسي مر على رهائن من بني قسي ينشدونه شعر عنترة ، فقال لبعض أعوانه : آتني بالمؤدب ، فلما أتاه قال : تعمد إلى شياطين قد شجا الخلفاء بهم فترويهم الشعر الذي يزيدهم بصيرة في الشجاعة ، كف عن هذا ولا ترويهم إلا خمريات الحسن بن هانئ وشبيهها من الأهزال .» ابن القوطية : ص ١١٢ .

لم يواكب «النقلة» الإبداعية ، حين استند في معاييره على أسس اخلاقية[1] بعضها موروث عن الإقطاعية ، لكنه من ناحية أخرى مال لمساندة اتجاهات الإبداع والتجديد . مصداق ذلك تأييد معظم النقاد لبشار وأبي تمام ومن نحا نحوهما . كما فعل الصوفي والحسن بن وهب وعون بن محمد وابن قتيبة[2] . وإن كان الأخير - كما سبق القول - يؤثر «موقف الوسط» ، ففي مقدمة كتابه «الشعر والشعراء» يقول : « . . . ولا نظرت إلى المتقدمة (النصيين) منهم بعين الجلالة لتقدمه ، ولا المتأخر منهم (المجددين) بعين الاحتقار لتأخره ، بل نظرت بعين العدل على الفريقين ، وأعطيت كلا حظه ، ووفرت عليه حقه[3] .» هذا الموقف يؤكد في اختصار أن النقد اقتصر على قبول «المحدث» ، لكنه لم يكتشف معنى التحول الذي حققه أو طمح إليه[4] .

وبديهي أن تنعكس الصحوة البورجوازية على الفن الإسلامي ، ولن نخوض في هذا الموضوع إلا بالقدر الذي يكشف عما يمكن أن نصطلح عليه تجاوزا «بفكر فني» مرتبط بالواقع الاجتماعي ، أو بعبارة أخرى ابستومولوجيا الفن المنبثق من طبيعة التطور ، والمعبر عنه في الوقت نفسه ، وقد كان كذلك بالفعل بشهادة باحث معاصر[5] .

معلوم أن الصحوة البورجوازية كانت ذات طابع مديني خالص ، فلم تختط في تاريخ الإسلام مدن على درجة من الكثرة والعمران ، بمثل ما شيد في هذا العصر شرقا وغربا ، وأطلال ما بقي من هذه المدن بعمائرها ونقوشها وزخارفها قمينة بإثبات ارتباط الفن بالطبقات .

فبلاطات الخلفاء والأمراء وقصور البيروقراطية الإقطاعية ، اختصت بخصائص مميزة من حيث نمط عمارتها ، وطرز نقوشها وزخارفها ، وما اقتنته من أثاث وكماليات . يشهد على ذلك ما كشف عنه المتخصصون من سيادة طراز عرف بالطراز العباسي ، جرى النهج على منواله في عمائر الخلفاء والوزراء والأمراء في العالم الإسلامي شرقا وغربا .

صحيح أن هذا النمط تأثر في رحلته غربا إلى القيروان وقرطبة ببصمات الطابع المحلي ،

---

(١) أدونيس : ٢ : ١١٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٦ .
(٥) أنظر · كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٣٤ .

لكنه لم يفقد خصائصه الجوهرية[1] . وقد انتهت أبحاث هنري تيراس[2] إلى غزو «النمط العباسي» بلاطات أمراء تاهرت وسجلماسة وفاس ، ولكنه بالغ في تقدير المؤثرات الإقليمية التي - على حد قوله - ميزت خصائصه في كل منها . والحقيقة أنه من الصعب أن يتميز المرء تلك المؤثرات - سواء أكانت بيزنطية أم قوطية أم بربرية - لأن النمط العباسي كان متباينا كذلك في الولايات الشرقية ، فهو مزيج من معطيات الواقع وموروث الفن الساساني والبيزنطي .

ومن قرائن سيادة النمط العباسي - شرقا وغربا - شيوع الزخرفة بالخط الكوفي[3] في عمائر الغرب ، وازدهار بعض أشكالها الغربية بصورة جعلتها تتفوق على نظائرها في الوطن الأم . وإن كان لذلك من تفسير ، فليس إلا ازدياد فعالية القوى البورجوازية في الغرب عنها في الشرق ، الأمر الذي حرر الفن من كثير من قيوده .

ولطالما حاول الفن البورجوازي التحايل لتجاوز تلك القيود - التي حرمت النحت على سبيل المثال - فلجأ الفنانون إلى «التجريد» أحيانا ، أو استخدام النباتات ورسوم الحيوانات في التشكيل أحيانا أخرى .

والمؤسسات العمائرية ، التي شيدتها البورجوازية من قصور ومساجد وحمامات وسبل . . . الخ . كانت في الغرب تضاهي نظائرها في الشرق من حيث الجودة والإتقان والزخرفة ، وذلك بشهادة الرحالة المشارقة . يقول ابن حوقل[4] بأن أبنية سجلماسة كانت شبيهة بأبنية الكوفة ، ويصف المقدسي[5] عمائر تاهرت ؛ فلا يميز بينها وبين نظيرتها في إيران ، وينتهي جورج مارسيه[6] إلى أن حركة التجارة بين الشرق والغرب ، وقيام القيروان بدور الوسيط ، جعل من مباني الطبقة الوسطى ومنشآتها - فضلا عن المؤسسات[7] الدينية

---

(١) أنظر : زكي محمد حسن : **فنون الإسلام** ، ط القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٣ .

(٢) **L'Art Hispano- Mauresque**. P.400

(٣) البكري : **المغرب** ، ص ١٣٠ . إن رحلة الموسيقي الفنان زرياب من بغداد إلى القيروان ، واستقراره في قرطبة ، دليل على سيولة الفن الإسلامي . ونظرا لتنامي المد البورجوازي في الغرب بدرجة أكبر مما كان عليها شرقا ، أتيح لزرياب مزيد من الابداع ، حيث بز أستاذه إسحق الموصلي في الموسيقى ، فضلا عن ابتكاراته في مجال تقنيتها ومن مآثره في هذا الصدد إضافة وترين لآلة العود ، فأصبحت أوتاره خمسة بدلا من ثلاثة . أنظر : بروفنسال : ص ٤٥ . وليس أدل على تأثير الصحوة في فن الموسيقي بشكل عام من نجاح الخليل بن أحمد في وضع أصول علمية لهذا الفن . أنظر : **ضحى الإسلام** : ٢ : ٢٩٠ .

(٤) **المسالك والممالك** ، ليدن ١٩٧٣ ، ص ٦٥ .

(٥) **أحسن التقاسيم** ، ليدن ١٩٠٩ ، ص ٢١٩ ، محمود اسماعيل ، **الخوارج** ، ص ٣٠٠ ، ٣٠١ .

(٦) **La Berberie Musulmane et L'Orient** , Paris, 1964, P.116.

(٧) يؤكد بروفنسال هذه الحقيقة حين قال «المسجد الجامع في قرطبة خضع لمؤثرات عراقية لايمكن إنكارها» . **حضارة الأندلس** ، ص ٥٨ .

- دليلا على سيولة الفن الإسلامي .

ويمكن الوقوف على مزيد من تأثيرات الصحوة البورجوازية في الفن ، في حقيقة تكريس جزء كبير من النشاط الفني لخدمة أغراض عملية ، بحيث يمكن اعتباره صنعة من الصناعات . يشهد على ذلك البصمات الفنية التي طبعت صناعة الخزف المعدني[١] والأثاث المنزلي والأواني وأدوات المنزل وغيرها من الصناعات التي اصطلح على تسميتها لهذا السبب «الفنون الصغرى» .

هكذا أسهمت الصحوة في خلق نوع من الذوق الفني لدى طوائف الحرفيين ، ترجم إلى مهارات في أيدي الصناع ، التي أنتجت وسائل الترف والكماليات لمتعة الطبقات الأرستقراطية ، في الوقت نفسه الذي عاش فيه هؤلاء «الجنود المجهولون» في مساكن أشبه بالأكواخ خالية من أية بصمات فنية[٢] .

والخلاصة - أن الفن الإسلامي تأثر بمعطيات عصر الصحوة من حيث «تقنيته» و«طبقيته» و«حياتيته» .

أما عن الفكر الفلسفي فيمكن تعقبه فيما قدمه علماء الكلام من آراء في الميتافيزيقا والقيم والأخلاق ، مهدت للفلسفة الإسلامية التي مثلها في عصر الصحوة الكندي ، الفيلسوف العربي الأول .

ومن العبث أن تبحث عن فكر فلسفي مضاد يعبر عن الإقطاعية سواء إبان الصحوة أو بعدها ، فما قدمه الأشعري ومدرسته ، وكذا الغزالى من أفكار تنبو عن أن تكون فلسفة - فيما نعتقد - لانطلاقها من «مصادرات لاهوتية» .

حقيقة أن المعتزلة والفلاسفة - الذين عبروا عن الفكر البورجوازي - لم يتحرروا تماما من «الأرضية» الدينية في منطلقاتهم الفلسفية ، بل ظلت تلك الأرضية تمارس فعاليات - بصورة أو بأخرى - لتحول دون تقديم منظومات فلسفية متسقة . إلا أن حصاد إنجازاتهم في النهاية هي التي أقامت ما يسمى بالفلسفة الإسلامية . وسنلاحظ أن بصمات اللاهوت على الفكر الفلسفي الإسلامي نتيجة منطقية لعدم قيام الثورة البورجوازية الكاملة ، وسيكون

(١) تفوقت هذه الصناعة في الغرب برغم أصولها الشرقية ، حتى كان الخزف الأغلبي يبزخزف سامرا ، كما أن زخرفته بمناظر مستمدة من الحياة العملية كمناظر الصيد ، وحفلات الموسيقى ، وأنواع الطيور ، تنم عن تأثيرات الواقع في الفن .راجع : بروفنسال : ص٥٨ ، ٥٩ .

(٢) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٣١ .

لذلك تأثيره في تباين مواقف المتكلمة والفلاسفة ، بحيث شكل الموقف من الدين مظهرا من مظاهر الصراع وأرضيته .

وحيث عجزت الإقطاعية - في مرحلة الصحوة - عن تقديم بدائل كلامية تقابل الاعتزال - اللهم إلا المصادرة والرفض لمجرد الخوض في «الكلام» ، باعتباره بدعا - فإن سطوة الإقطاع في الحقبة التالية أفرزت محاولة «مائعة» قام بها الاشعري لتنظير السنة ، وتبرير الواقع الإقطاعي السائد .

وقد أتاح صمت النصيين وأهل الأثر إبان الصحوة فرصة لظهور تيار آخر انطوى على رؤية شاملة للكون ، ألا وهو «التصوف المفلسف» ، وإن كره مؤرخو الفلسفة[١] الاعتراف باشتمال التصوف على أي نتاج فكري فلسفي .

وعلى ذلك سنعرض لرؤى كل من المعتزلة والكندي والمتصوفة ، باعتبارها نتاجا فكريا فلسفيا لعصر الصحوة البورجوازية .

سبقت الإشارة إلى الأصول الاجتماعية للاعتزال في هذا الباب ، كما سبق بحث الموضوع بشكل أو في مؤلفات سابقة[٢] ؛ لذلك نكتفي في هذا الصدد بإبراز تأثير الواقع الاجتماعي في آراء الاعتزال الكلامية .

أتاحت الصحوة البورجوازية تناميا لنفوذ الطبقة الوسطى - وغالبيتها من التجار - ، بدرجة تطلعت معها لمحاولة الاستيلاء على السلطة . ونظراً لعجزها - الذي أوضحنا أسبابه - ونظراً لميل الدولة في سياستها العامة نحو الإصلاح ، تباينت مواقف المعتزلة من السلطة سياسيا وفكريا ، وفقا لما أملته طبيعة التطور الاقتصادي الاجتماعي . فالفكر الاعتزالى بحكم طبيعة نشأته أكثر اعتدالا من فكر الخوارج والشيعة الذي اتسم بالثورية ، ويمكن أن يقال إنه فكر وسيط[٣] بين الإصلاح والثورة ؛ غايته الحفاظ على المكاسب التي أنجزتها البورجوازية في مسيرتها الصعبة ، والتطلع إلى تحقيق مزيد منها إن أمكن . لذلك كان الاعتزال هو الصيغة الملائمة التي يمكن أن تلتقي حولها قوى البورجوازية - ولو إلى حين - للحفاظ على مكتسبات الصحوة البورجوازية ، والعمل على تحقيق المزيد إن أمكن .

ولعل ذلك يفسر تطلع الخلافة «العباسية» - بدورها - لجعل الاعتزال «إديولوجية

---

(١) من هؤلاء دي بور ، الذي أحجم عن إفراد دراسة للتصوف في كتابه عن تاريخ الفلسفة في الإسلام .

(٢) أنظر : الحركات السرية في الإسلام ، ومغربيات .

(٣) من مظاهر ذلك القول بالمنزلة بين المنزلتين .

رسمية» ، وتحفظ زعماء المعتزلة الأوائل الذين خوطبوا في هذا الشأن ريثما يتأكدون من حسن نواياها[1] . فلما أيقنوا عدم صدقها ، أعلنوا عدم تأييدهم للخلافة ، ومالوا لتعضيد المعارضة ، فاشتركوا في ثورات الزيدية ، الأمر الذي دفع الرشيد لنكبتهم «فمنع الجدال في الدين وحبس أهل الكلام»[2] .

وفي عهد الأمين - حيث حاولت القوى الإقطاعية استرجاع نفوذها - أمعن في اضطهاد المعتزلة وطرد شيوخهم من بغداد [3] . ووقفت القوى البورجوازية من وراء نجاح المأمون في الوصول إلى الحكم ، وكان ذلك يعني مزيدا من الانتعاش للتيار الليبرالى . ولا غرو فقد اعتنق المأمون الاعتزال ، وجعله المذهب الرسمي ، واختار رؤساءه لتقلد المناصب العليا . وبذلك فتح المجال لتبلغ الصحوة البورجوازية أقصى ما وصلت إليه من نجاح ، وانعكس ذلك على مستويات الحياة كافة ، اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا كما سبق القول .

وحسبنا أنه على الصعيد الفكري ، جنحت التيارات المتطرفة نحو الاعتدال ، وطعمت مذاهبها بالكثير من آراء الاعتزال ، حتى قيل بأن الشيعة الزيدية معتزلة[4] . بل إن المذهب الخارجي المعروف بالتطرف ، شارك الاعتزال في الكثير من الآراء الاجتماعية والفلسفية[5] .

فما هي أفكار المعتزلة الكلامية ، وإلى أي حد عبرت عن التطورات الاقتصادية الاجتماعية إبان عصر الصحوة البورجوازية؟

---

(١) ذكر ابن قتيبة أن المنصور حاول إغراء عمرو بن عبيد بالمشاركة في الحكومة ، فقال له : «قد خلعت لك خاتمي في يدك ، فتعال وأصحابك فاكفني ، فرد عمرو : أدعنا بعدلك تسخ أنفسنا بعونك ، ببابك ألف مظلمة ، أردد منها شيئا نعلم أنك صادق» . **عيون الأخبار** : ٣ : ٢٣٧ .

(٢) الجهشياري : ص ٢٩ .

(٣) الطبري : **تاريخ الرسل والملوك** ١٠ : ٧١ .

(٤) يقول الملطي إن المعتزلة «تعتبر الفرقة الرابعة من الزيدية» ، وفي المعنى نفسه ذكر جولد تسيهر أن «مذهب الزيدية في تفصيلاته أوثق بتعاليم الاعتزال» . أنظر : **التنبيه على أهل الأهواء والبدع** ، ط القاهرة ١٩٤٩ ص ٣٩ ، **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ص ٢٢٣ . غير أن خلاف الزيدية مع المعتزلة حول القول بالمنزلة بين المنزلتين ، يعني نوعا من تشكك اليسار في الوسط . أنظر : **مغربيات** ، ص ١٣٧ .

(٥) من هذه الأفكار ، القول بخلق القرآن ، وعدم رؤية الله بالأبصار في الآخرة ، وتأويل بعض آيات القرآن - كالميزان والصراط - تأويلا مجازيا . أنظر : جولد تسيهر : ص ٢١٤ . ويضيف نللينو ، التقاء الطرفين حول أفكار أخرى مثل : ان الله لا يغفر الكبائر لمرتكبها إلا إذا تاب قبل الموت ، وأن عذاب النار أبدي لمرتكبي الذنوب حتى من المسلمين ، وأن صفات الله ليست خارجة عن ذاته . أنظر : **بحوث في المعتزلة** ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ . وعن أوجه الخلاف الطفيف بين الفرقتين ، راجع : محمود إسماعيل : **مغربيات** ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ وأهم من ذلك كله - في تقديري - التكامل الاجتماعي بين أنصار المذهبين ، ذكر الجاحظ «أن الخوارج الإباضية في الشرق كانت تبعث بصدقاتها إلى واصل بن عطاء من ثياب كان يكسوها الاعراب الذين يسكنون بالخباب» . أنظر : **البيان والتبين** ، ط القاهرة ١٩٤٨ ، جـ١ ، ص ٣ .

سبق لنا ولباحثين متخصصين تناول هذا الموضوع[1] . لذا نكتفي بإضافة ما أمكن لإبراز الأساس الاجتماعي لفكر المعتزلة الفلسفي .

وأول ما يسترعي النظر ، أن القضايا الفكرية المثارة - مثل الخلق من عدم ، والعلاقة بين الله والإنسان ، والجبر والاختيار ، وصفات الله - وما تولد عن معالجتها من الخوض في مسائل فلسفية بحتة - كالطفرة والتولد والجوهر والعرض . . . الخ - جرى تناولها في إطار عقلاني أكثر منه عقيدي وإيماني . ومجرد هذا الطرح يعني نقلة في تاريخ الفكر الإسلامي تفوق بكثير مجرد «مزج التعاليم الأخلاقية المستمدة من القرآن بالفلسفة اليونانية» ، أو «وضع جسر بين العقلانية القرآنية والمنطق الأرسطي» ، كما تصور هاملتون جب[2] ، أو مجرد «توفيق بين التوحيد وبين الفلسفة» ، بمعنى آخر كما ذهب ريسلر[3] في كتابه عن الحضارة العربية .

إن المعتزلة بجعلهم العقل مصدر المعرفة ، أسهموا في خلق التيار الذي حاول - ولا يزال - تبديد نسيج الموروث الخرافي والثيولوجي الذي ران على «العقلية العربية» وكان من عوامل أزمتها . وفي هذا الصدد مالوا إلى التفلسف أكثر من تبرير الموروث حتى ولو كان دينيا . ولا غرو فقد أولوا بعض آيات القرآن تأويلا مجازيا بإخضاعها لسلطان العقل ، ورفضوا مالا يعقله حتى لو كان من مأثور النبي والصحابة . لقد أكدوا «السببية»[4] في تفسير الظواهر الكونية والاجتماعية ، في مقابل «النصية التسليمية الغيبية» الإقطاعية . بل مضوا إلى ما هو أبعد من ذلك فقالوا «بالحتم» و«الضرورة» في ربط الأسباب بمسبباتها ، حتى لقد «أطروا الفعل الإلهي ضمن حدود السببية»[5] . وهو ما يعرف في اصطلاحهم «بالوجوب»[6] .

---

(١) أنظر : **الحركات السرية في الإسلام** ص٦٦ وما بعدها ، طيب تيزيني : مشروع رؤية ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية .

(٢) **دراسات في حضارة الاسلام** ، ص ١٦ .

(٣) راجع : **الحركات السرية** ، ص ٦٧ .

(٤) يقول القاضي عبدالجبار : «إن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد ، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع ، فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي ؛ فإنه يحصل لا محالة» ، أنظر : **شرح الأصول الخمسة** ، ص ٣٨٨ .

(٥) راجع : نص القاضي عبد الجبار في الحاشية السابقة ، طيب تيزيني : ص ٢١٢ .

(٦) جولد تسيهر : ص ١٠٥ .

التعويل على العقل - إذن - والقول بالشك[1] «الديكارتي» - قبل ديكارت - ، واعتماد العلية والضرورة ، سمات واضحة من خصائص «الليبرالية» ، ليس لها من تفسير إلا في «الصحوة البورجوازية» .

إن دفاع المعتزلة عن مبدأ «الاختيار» ومسئولية الإنسان عن أفعاله ، في مواجهة الجبر «الإقطاعي» الذي يقتل شخصية الإنسان ويظهر عجزها بتضييعها في متاهات «الغيب» ، مظهر من مظاهر تبنى المعتزلة مبدأ الحرية الإنسانية[2] . ولم ينطلق هذا التبنى من فراغ ، إنما تفسره طبيعة «النشاط البشري» اليدوي والذهني الذي فجر طاقة المنتجين في عصر الصحوة ، والذي أعطى للعمل الإنساني قيمة أساسية ، ترجمت إلى مظاهر حياتية عمرانية ، غيرت طابع الحياة ، وبالتالى قيمها وأخلاقياتها .

لقد كسرت مقولة «الاختيار» - من الناحية العملية - الكثير من المعوقات «اللامرئية» التي كانت تشل جماعات «المنتجين» ، وفجرت في الوقت نفسه «معايير» جديدة أخلاقية واجتماعية . ففكرة «القبح والاستحسان العقليين»[3] إنجاز قيمي هائل على الصعيد الحياتي المعيش ، في مقابل المعايير والقوالب الإقطاعية التي أفرزت نزعات العصبية والشعوبية والإقليمية .

فإذا كان نمط الإنتاج البورجوازي بتمجيده العمل البشري قد أصاب في مقتل مثل تلك النزعات الهدامة ، فقد رسخ على الصعيد الفكري مبادىء الأخوة والمساواة والعدالة ، وربطها بالواقع المعيش ربطا جدليا خصبا . وحسب المعتزلة إقران مبدأ «العدل» بمبدأ «التوحيد» ، بل ربما جعلوا الأسبقية للعدل . ولاغرو ، فقد عرفوا «بالعدلية» أو «أهل العدل والتوحيد»[4] .

إن وضع الواقع الحياتي في المرتبة الأولى - بامتياز - جعل المعتزلة - بحق - رواد «المادية الإسلامية» . وليس هذا الحكم مجرد اجتهاد بقدر ما هو حقيقة عبرت عنها نظريتهم الفلسفية في «الجزء الذي لا يتجزأ»[5] . حقيقة أن إثارة هذه المسألة جاءت متأثرة بالمذهب

---

(١) نص المعتزلة على أن الشرط الأول للمعرفة هو الشك ، وإليهم ينسب القول : «إن خمسين شكا خير من يقين واحد» .عن مزيد من التفصيلات : راجع : جولد تسيهر : ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) تيزيني : ص ٢١٧ .

(٣) جولد تسيهر : ص ١٠٧ .

(٤) أنظر التفصيلات في : تيزيني : ص ٢٣٦ وما بعدها

(٥) المرجع نفسه والصفحات نفسها .

الذري عند فلاسفة اليونان ، ومفيدة من إبستمولوجيا الطبيعيات والرياضيات التي انفتح المسلمون عليها بفضل الترجمة . لكن حركة الترجمة نفسها ، ومجرد إثارة هذه المسألة في عصر الصحوة ، والانطلاق منها لإثبات «قدم العالم»[1] ، والخلاف بين زعماء المعتزلة - كأبي الهزيل والنظام - في هذا الصدد ، كل ذلك يقيم الدليل على الانطلاقة المادية لفكر الاعتزال الكلامي ، والتي جاءت منسجمة مع ذات الانطلاقة على الصعيد الاقتصادي - الاجتماعي .

لم يقتصر طرح هذه القضايا الفلسفية «السوسيولوجية» على الشرق الإسلامي - حيث نشأ الاعتزال - فحسب ، إنما سرت لتعم الغرب كذلك ، نتيجة سيولة الصحوة البورجوازية وشموليتها . ولقد أثبتنا في بحث سابق[2] تفسير تلك الظاهرة ، ونضيف أن كتب الطبقات المالكية في المغرب تزخر بمعلومات عن خلافات الفقهاء حول مسائل القدر وخلق القرآن والتجسيم والتشبيه[3] ، وغيرها من المسائل المثارة في الشرق آنذاك . وليس أدل على احتدام الصراع الفكري وخصوبته بين الفرق في الغرب ، من خوض فقهاء المالكية في مسائل الكلام ، وهو أمر ندر حدوثه في الشرق .

وشهدت الأندلس المعارك الكلامية نفسها ، ذكر ابن الفرضي[4] أن فرج بن سلام المعتزلي قال بالتأويل ، وعدم التجسيد ، وحرية الإنسان ، وخلق القرآن . كما سيق فقهاء المالكية إلى معارك كلامية مع المعتزلة ، ولما لم يستطيعوا مجاراتم في هذا الميدان[5] ، حاولوا - دون طائل - إستعداء الإمارة لاستئصال شأفتهم ، إلا أن بعض الأمراء تصدوا لمؤازرة المعتزلة ، حتى بزغ نجم أعلامهم مثل محمد بن مسرة الذي «قدم نظرية كاملة للاعتزال[6] . في أواخر عصر الإمارة وأوائل سني عصر الخلافة ، ما يجعلنا نؤجل بحث المسألة للجزء الثاني من هذا الكتاب . ونكتفي في - هذا المجال - بتأكيد رأى المستشرق ميجول آسين بأن «تاريخ الفكر الفلسفي في الأندلس مرتبط بالشرق مع معطيات التقاليد المحلية»[7] .

إن رواج فكر المعتزلة في عصر الصحوة في مجال الكلام ، دليل على «عقم الاتجاه

---

(١) جولد تسيهر : ص ١١٠ ، الدوميلي : ص ٢٧٦

(٢) أنظر : مغربيات : الفصل المعنون : «المعتزلة في المغرب» .

(٣) أنظر : أبوالعرب تميم : ص ٢٠٠ .

(٤) تاريخ العلماء ورواة العلم بالأندلس ، ص ٤١٩ .

(٥) ميلي ، العلم عند العرب : ٣٥٠ .

(٦) أحمد بدر ، تاريخ الأندلس وحضارتها : ص ١٩٤ .

(٧) بروفنسال ، حضارة العرب في الأندلس : ص ٥٩ .

النصي الذي لم يكن بوسعه مجاراة عقلانية المعتزلة بأفكار العناية الإلهية» - على حد قول بعض الدارسين[1] - ومن ثم اضطر - تحت تأثير الواقع الاقتصادي الاجتماعي المتطور - إلى التخلى عن مواقفه، وإفساح المجال للفكر العقلاني الذي يساير خطى التطور[2]. وقد انقضي وقت ليسترد التيار النصي مواقفه - بفعل انتكاسة البورجوازية وعودة سيادة الإقطاعية - وفي هذا الصدد بعثت «مثالية» أفلاطون التي تبناها أهل «الأثر» بينما ازداد تمسك أهل «النظر» من الفلاسفة بمادية أرسطو.

وقد ظهر تأثير أرسطو واضحا في النسق الفلسفي الذي قدمه الكندي الفيلسوف، العربي الأول، الذي عاصر الصحوة في أوج ازدهارها، كما شهد كذلك انتكاسها. وفي الحالتين، تأثر وضعه الاجتماعي - ومن ثم نسقه الفلسفي - بمنعطفات التحول في مده وجزره، فقد حظي بالثراء في عهد المأمون والمعتصم والواثق، ثم صودر واضطهد في خلافة المتوكل، لذلك تعبر فلسفته عن طبيعة التطور.

والنسق الذي قدمه مثل واضح لتأثير الواقع في الفكر، بل في التكوين العقلي للمفكر الواحد. فمنظومته الفلسفية تعكس ثنائية مضطربة مختلطة قوامها تفتح عقلاني عكسته الصحوة، وبصمات لاهوتية غيبية من موروث «إقطاعية» لم تستأصل. فتأثير أرسطو - وبالذات في نظرية الفيض - فضلا عن إبستمولوجيا الطبيعية، تعد منابع أساسية استقى منها الكندي رؤاه الفلسفية. ومع ذلك لم يكن بوسعه أن يتجاوز المعطيات اللاهوتية في هذا الصدد. ولا يعزى هذا الخلط إلى سبب ثقافي بحت - كما ذهب تيزيني[3] - مؤداه أن أرسطو قدم للفكر الإسلامي بملامح افلاطونية حديثة، أو نتيجة أخطاء تنسب بعض كتب أفلاطون إلى أرسطو، إنما يعزى - في تقديرى - إلى نوع من «التقية» خشية الاتهام بالزندقة التي - مع ذلك - لم يسلم فيلسوفنا من مغبتها في النهاية كما ذكرنا.

ولن نسترسل طويلا في عرض فلسفة الكندي[4] إلا بقدر إبراز الأساس الاجتماعي الذي أفرزها. وفي هذا الصدد تظهر تأثيرات الصحوة البورجوازية فيما أنجزه في مجال تحديد

---

(١) جولد تسيهر ص ١٠٣. على أن عقلانية المعتزلة لم تتحرر تماما من إسار اللاهوت، وهذا يفسر الخلاف بين شيوخهم - مثل النظام وأبي الهزيل - في الكثير من المسائل، وشيوع ظاهرة «التداخل في المواقف الفكرية». بما يعكس فيما نعتقد عدم تبلور الأوضاع الطبقية بشكل كامل، وهو ما سبق أن أبرزناه في الحديث عن الطبقات. عن نواحي الضعف في فكر المعتزلة، أنظر: تيزيني: ص ٢٢٦.

(٢) جب: **دراسات في حضارة الإسلام** ص ٢٢.

(٣) **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ص ٢٦٤.

(٤) راجع في الموضوع: المرجع السابق، ص ٢٦٢ وما بعدها.

اصطلاحات ومفاهيم الفلسفة ؛ حيث يفهم هذا الدور في إطار ظاهرة تبويب العلوم وتصنيفها . فرسالته «في حدود الأشياء ورسومها» إسهامة رائدة في هذا الحقل المعرفي الجديد . وتظهر تأثيرات الصحوة كذلك في تكريس المعارف الطبيعية والرياضية في صياغة نسقه الفلسفي . كما انعكست «مثالب» الصحوة على هذا النسق بالمثل حين أطره في حدود المعطيات الغيبية .

حالت تلك المعطيات دون عدم مجاراة الكندي لأرسطو في القول بجوهر مادي للعالم قديم وخالد ، وجعلته يستسلم لمسلمات دينية انتهت به إلى القول «بحدوث العالم[1] والخلق من عدم محض ، لكنه من ناحية أخرى ينحاز إلى العقل حين ذهب إلى أن «الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن» ، وهذا الانحياز في إطار تأثير الدين ، يجعل الله فوق الطبيعة ، لأنه هو الذي جعل منها علة الأشياء المتحركة الساكنة .

فكون الكندي انطلق من مسلمات دينية ، جعلته يقر الرؤية النصية[2] . وكونه أطر الله في إطار فلسفي ، أمر يجعل منه فيلسوفا ماديا ، وحصاد هذه الازدواجية تعبير منطقي عن طبيعة الصحوة البورجوازية «الملجومة» .

وبديهي أن تنعكس تلك الازدواجية على ما ترتب على منطلقه من تصور لعملية الخلق ، إذ شطر العلة الأولى في الخلق شطرين ، علة بعيدة تكمن في الله سبحانه وتعالى ، وأخرى قريبة تتمثل في «الأفلاك» التي تسبب تراتب المخلوقات التالية لها . وفي العلة القريبة تظهر تأثيرات نظرية الفيض الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، يتجلي ذلك بوضوح في قوله «إن الله ذو القدرة التامة والقدرة الكاملة والوجود الفائض»[3] .

وآراء الكندي حول «المادة» و «النفس» تبرز كذلك اتجاها توفيقيا بين الأثر والنظر ، فهو يرى في البدن سجنا للنفس ، فيقلل بذلك من قيمة المادة . لكنه من وجه آخر يرى في النفس قوة «قريبة الشبه بقوة الإله تعالى شأنه إذا هي تمردت عن البدن وفارقته وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية»[4] ؛ وفي ذلك فضلا عن محاولة لفلسفة العقائد الإيمانية - وهي خطوة جريئة على درب الفكر البورجوازي - يعطي فيلسوفنا نوعا من القيمة للمادة ؛

(١) لعله تأثر بقوله تعالي «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» ، سورة يس آية ٨٢ .

(٢) أنظر : تيزيني : ص ٢٦٩ .

(٣) رسالة الكندي في الفلسفة الأولى ، ص ١٦٢ ، نقلا عن : تيزيني : ص ٢٧٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧٨ .ولعل منطلقه هنا الآية الكريمة «يا أيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي» .

بجعلها تنطوي على قوة لها بعض صفات الألوهية .

يضاف إلى ذلك ، أن محاولة الكندي تناول الله والعالم والإنسان في اطار وحدة فلسفية - بغض النظر عن طبيعة التناول - يعد تحولا في العقلية الإسلامية ، ويعبر في الوقت نفسه عن حقيقة اتسم بها عصر الصحوة ؛ وهي طرح الوجود الاجتماعي والسياسي والفكري الواحد . إنها محاولة «خائفة» «لأنسنة» الإله ، بإقحامه في قضايا الواقع المعيش بما يفهم منه - بداهة - إعلاء لقدر الإنسان ، لم يعترف بمثله في العصور السابقة على الصحوة . ومعلوم أن ظهور النزعة الإنسانية إنجاز قيمي مرتبط بالبورجوازية ودورها التاريخي .

وليس أدل على ذيوع النزعة الإنسانية في حقل الفلسفة في عصر الصحوة ، من إطلاق مصطلحات فلسفية على لفظ الجلالة نفسه ، فقد ورد عن الكندي باسم «الأزلي» «والمطلق» ، كذا يظهر تأثير الصحوة في استخدام المنطق لربط نسيج منظومة الكندي الفلسفية بوجه عام .

وأخيرا - حسب الكندي منزلة في تاريخ الفكر الإسلامي ، أنه «أثار بأشكال طريفة وعميقة مشكلة الوجود بملحقاته . . . بشكل مختلف على الطرح النصي الإيماني»[1] . وسيمهد بذلك الطريق كي يمضي عليه قدما من جاء بعده من فلاسفة الإسلام ، كالفارابي وابن سينا وأخيرا ابن رشد .

أما التصوف فقد شهد في عصر الصحوة تطورا ملحوظا ، حيث وضعت أصوله واصطلاحاته ، وانطوى على رؤية فلسفية للوجود ، أهلته ليقوم بدور «المصالحة» بين أهل الأثر وأهل النظر .

ويفهم هذا التطور في ضوء الإلمام بالحالة التي كان عليها قبل الصحوة وبعدها ، إذ بدأ التصوف نزعة فردية مظهرها التقشف والزهد ولبس الخشن ، ومهما اختلف الدارسون في تقدير دوافعها ، نعتقد بأصولها السوسيولوجية ، من حيث ارتباطها بالصراع الاجتماعي الذي تفجر في صدر الإسلام ، وبالذات إبان خلافة عثمان وما تلاها من أحداث أسفرت عن وصول «اليمين» إلى السلطة . فإخفاق قوى اليسار على الصعيد العملي ، ولد تلك النزعات الفردية اليائسة والباحثة عن الخلاص على المستوى الشخصي .

---

(١) تيزيني : ص ٢٨٢ .

وقد فطن جولد تسيهر[1] إلى تلك الحقيقة حين رأى أن «الميل إلى الزهد في هذه المرحلة كان مرتبطا بالثورة على السلطة القائمة» . ولا غرو فقد مثل هذا التيار أبوذر الغفاري ، الذي ندد بالظلم في عهدي عثمان ومعاوية ، وانتهى به المطاف إلى النفي في الربذة ، والحسن البصري الذي اعتكف في المسجد مهموما منصرفا للعلم والعبادة .

وفي المرحلة التالية للصحوة البورجوازية - مرحلة الإقطاعية المرتجعة - ستتحول نزعة التصوف إلى طاقة إيجابية تعانق الحركات الثورية ، وتشارك في الصراع بين البورجوازية والإقطاع ، وتجند في الحركات السرية ذات الطابع الاجتماعي . وخير دليل على ذلك موقف الحلاج الذي حوكم وأعدم لا لزندقته - كما اتهم - بل لانتمائه إلى الحركة القرمطية الثورية .

أما في عصر الصحوة ، حيث حدث نوع من الرخاء الاقتصادي عم القوى البورجوازية ، وحسن من مستوي الطبقات الكادحة - كما أسلفنا - وما واكب ذلك من «تمييع» الصراع الطبقي ، وما تلاه «من مصالحات» بين التيارات الفكرية المختلفة ، انعكس كل ذلك على التصوف ، فصار تيارا اجتماعيا وفكريا بعد أن كان مجرد نزعات فردية ، وأفاد من النهضة الفكرية العامة في تنظيم طرائقه وتأسيس مناهجه ، كما مال إلى التفلسف حين قال أعلامه «بوحدة الوجود» ، وأخيرا تخلص من سمة «الانهزامية» السلبية ، ليقوم بدور إيجابي محدود في محاولة التقريب والمصالحة بين التيارات المتصارعة . وقد لمس السبكي جانبا من هذه الحقائق حين عرف المتصوفة «بأنهم أهل الوجدان والكشف ، ومبادئهم مبادىء أهل النظر والحديث في البداية ، والكشف والإلهام في النهاية»[2] .

وخصائص التصوف في مرحلة الصحوة مصداق ما نذهب ، من هذه الخصائص ، التأثر بالموروث الكلاسيكي للنزعات المماثلة في تراث الأوائل ؛ كالصينيين والهنود والأفلاطونية المحدثة . ومعلوم أن إحياء هذا التراث من إنجازات الصحوة البورجوازية ، وأن التيارات الفكرية الإسلامية المختلفة أفادت من هذا التراث في دعم مواقفها النظرية بما يتمشى وأهدافها العملية .

ليس جزافا أن يظهر في هذه المرحلة أعلام الصوفية المفلسفة ، مثل الجنيد البغدادي وذي النون المصري ، وإلى الأخير يعزى الفضل الأكبر في إرساء طرائق الاتجاه الصوفي ، ووضع

(١) العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ٢٤٧ .
(٢) ظهر الإسلام : ٤ : ١٤٩ .

أصوله ومصطلحاته ، وكذا صياغة رؤيته في المعرفة . ومهما قيل عن تأثره في هذا الصدد «بالفرعونيات»[1] ، أو بتراث مدرسة الإسكندرية المتمثل في الأفلاطونية المحدثة[2] ، أو بالعقائد الغنوصية الفارسية[3] ؛ فالمهم أنه أحدث نقلة في التصوف تساير التطور الذي أنجزته الصحوة البورجوازية . فهو الذي وضع مصطلحات التصوف التي راجت فيما بعد ، وهو الذي فرق بين المقامات والأحوال في عرف الصوفية فقال «الأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب» ، وأخيرا تمكن - هو والسري السقطي والجنيد البغدادي[4] - من صياغة المعاني الصوفية ، بالوصول إلى نهج في المعرفة يمكن أن يحتذى ، فبإفناء الجسد والحب الإلهي يستطيع السالك أن يكشف عن الحقائق الدينية بالمشاهدة والعيان المباشر[5] .

وبفضل هذا المنهج توصل المتصوفة - في عصر الصحوة - إلى مقولة فلسفية على جانب من الأهمية ، وهي «وحدة الوجود» ؛ التي تعني أن «الله والعالم شيء واحد» . وبرغم اختلاف المنهج بين المتكلمة والفلاسفة والمتصوفة ؛ فإن وصولها إلى عين الحقيقة مصداق إنجاز فلسفي هام مرتبط بالتطور الاقتصادي الاجتماعي .

إن الأرضية المشتركة التي أفرزت اتجاهات المتصوفة - وغيرهم - في المعرفة بشكل مفلسف ، تنفي مقولة ابن خلدون ؛ التي تجعل من التصوف اتجاها مضادا لحركة الواقع . يقول «فلما فشي الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية» .

لم يكن التصوف في عصر الصحوة إلا نوعا من التعبير الفكري والسلوكي عن أزمة التطور نفسها ، تلك الأزمة التي لخصناها من قبل في عدم اكتمال انطلاق البورجوازية . وتعريف ذي النون التصوف «بألا تملك شيئا ولا يملكك شيء» ، ينطوي على معان عميقة تشخص طبيعة الأزمة ، وتطرح في المقابل اتجاها ثالثا مغايرا لنهجي البورجوازية «الملَجومة» والإقطاع «الهزيل» . وربما لا نكون مبالغين إذا استخرجنا من هذه المقولة دعوة ما في الإشتراكية ، يمكن أن تفهم بدءاً من أبي ذر وحتى الحلاج .

(١) قيل بأنه اعتكف فترة من الزمن في برابي الصعيد هائما على وجهه بين المعابد الفرعونية حتي تمكن - قبل شمبليون - من فك رموز الكتابة الفرعونية ، ومنها استخلص معارفه .

(٢) **ظهر الإسلام** : ٤ : ١٥٦ .

(٣) ذكر فقهاء المالكية بالقيروان أنه تلقى معارفه عن متصوف فارسي عاش بالقيروان يدعى شقران أبوعلي .أنظر : النصوص في كتابنا : **مغربيات** ص ٢٧٩ .ونعتقد أنه أفاد كثيرا من تقدم علم الكيمياء في عصر الصحوة في صياغة «الكرامات» الصوفية .

(٤) وينهض اختلافهم حول الكثير من المسائل الأصولية دليلا على أزمة ذلك التيار المصدر نفسه ، شأنه شأن التيارات الأخرى .

(٥) عن مزيد من المعلومات : راجع : جولد تسيهر : ص ١٦٢ .

يدعم هذا الافتراض ، فضلا عن مقولة «وحدة الوجود» الفلسفية ؛ تبنى المتصوفة على الصعيد العملي دعوة «مثالية» في المساواة والتقارب بين الأديان والملل والنحل ، على أساس أن الكل يجتمع حول عبادة إله واحد .

إن الطريق الثالث الذي اختطه المتصوفة في هذا العصر يختلف عن طريق أهل النص «الشريعة» وأهل الرأي «العقل» ، حيث تجاوزهما المتصوفة فاعتبروا «الذوق» مصدرا للمعرفة . «وفلسفة» الذوق تجعلهم أقرب إلى أهل الرأي . ولا غرو فقد التقوا مع المعتزلة الذين أجلوا «الزهد» حتى افتخر به زعماؤهم [١] . كماالتقى التصوف بالتشيع وتأثر به - وخاصة في أمور التنظيم - حتى لقد روي أقطاب الصوفية عن أئمة العلويين[٢] .

إن المتصوفة بهذا المنحنى رفضوا «النصية» كموقف فكري وسلوكي وممارسة عملية[٣] ، واشتركوا مع قوى «التغيير» في رفض الواقع ومحاولة تجاوزه ، وإن خالفوهم في أسلوب إدراك «ماهيته» ، بإدماج الذات والوجود في وحدة تجاوزت العالم الواقعي إلى «اللامنتهي»[٤] . والاستغراق في معرفة الباطن انطلاقا من تعقد مشكلات هذا الواقع ، وفشل جميع التيارات في إيجاد حلول نهائية على الصعيد العملي . «لقد نحا التصوف نحوا ماديا هرطقيا دون أن يكون ماديا» على حد تعبير باحث معاصر[٥] .

لكن مجرد هذا النحو ليس منفصلا عن الواقع المادي ، بل مظهر من مظاهر أزمته ، وجزء من نسيج ثيابه[٦] .

ولعل من أهم الحقائق في هذا الصدد ، غلبة «الطريق الثالث» على الأقاليم التي لم تلق حظا كبيرا من الانتعاش الاقتصادي الذي حققته الصحوة البورجوازية ، أعني مصر والشام وشمال إفريقيا [٧] ؛ حيث لعبت البيروقراطية دورا معوقا لتنامي المد البورجوازي كما سبق شرحه ، وليس الأمر كما ذهب جولد تسيهر[٨] بأن ذيوع التصوف في تلك الأقاليم مرده إلى

(١) غولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٠٠ ، ١٠٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٨ .
(٣) أدونيس : ١ : ٩٦ .
(٤) المصدر نفسه ص ٩٧ .
(٥) أنظر : تيزيني : ص ٤٠٩ .
٦) راجع : جولد تسيهر : ص ٥٣ وما بعدها .
(٧) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ١٤ .
(٨) العقيدة : الشريعة في الإسلام ، ص ١٤٨ .

تأثيرات مسيحية .

خلاصة القول إن ظاهرة التصوف - شأنها شأن المعارف كافة - شهدت تطورا ملموسا عكس الصحوة البورجوازية بجوانبها الإيجابية والسلبية .

ومن المفيد أن نعرض لتطور الفكر عند الخوارج والشيعة ، باعتبارهم مثلوا المعارضة في هذا العصر ، ولكونهم تبنوا منذ البداية الفكر الثوري الاجتماعي ، وأسهموا من الناحية النظرية والعملية في ضعضعة الإقطاع والتمهيد لصحوة البورجوازية . إن التحول الذي تمثل في الصحوة حقق الكثير من تطلعات المعارضة لكنه لم يكن نهاية طموحها ، فظلت تناضل على المستويات كافة دون جدوى ، حتى اضطرت للتعايش في ظل النظام القائم . وقد سبق أن عرضنا لمواقفها السياسية في هذا الصدد ، وبقي أن نثبت إلى أي مدى اتسقت أفكارها مع مواقفها ، أو بالأحرى كيف شهد فكر الخوارج والشيعة تحولا متسقا مع معطيات عصر الصحوة .

وفيما يتعلق بالخوارج ، سبق أن فسرنا تطرف أفكارهم إبان مرحلة تسلط الإقطاع ؛ فقالوا بتكفير المخالفين ، والثورة على أئمة الجور ، وبرروا الإستعراض ، ورفضوا التقية . . الخ مما هو معروف في كتب الفرق[1] . وأوضحنا أن هذا التطرف كان منبثقا ومعبرا عن سوسيولوجية الواقع ومتطلبات الصراع .

أما في عصر الصحوة - حيث تحقق الكثير من أهدافهم بقيام خلافة «متبرجزة» ، وقيام دول خارجية مستقلة طبقوا فيها إديولوجياتهم - تطورت أفكار الخوارج ، فجنحت نحو الاعتدال . ولا غرو فقد اختفت الفرق المتطرفة ، وبرزت المعتدلة على الصعيدين السياسي والفكري . اختفت فرقتا الأزارقة والنجدات ، واعتدل الصفرية ، وأصبح الإباضية أقرب إلى أهل السنة .

ومن مظاهر اعتدال عقائد الصفرية ، تجويز التقية ، والتخلي عن فكرتي إسقاط الرحم وقتل أطفال المشركين وتكفيرهم ، وفتح الباب لقبول «المهاجرة»[2] . وتجويز التقية يعني نهج أسلوب عملي في النشاط السياسي ، وعدم القول بتكفير المخالفين والتوسع في قبول المهاجرة ينم على اتجاه نحو «معايشة الجماعة الإسلامية بعد معاداتها»[3] هذا الاتجاه العملي المعتدل

(١) راجع التفصيلات في كتابنا : **الخوارج** ، ص ٢٥ وما بعدها .
(٢) الرازي : **إعتقادات فرق المسلمين** ص ٥١-١٢٢ ، قطعة من كتاب في الأديان والفرق ، ورقة ٩٧ .
(٣) محمود إسماعيل : **الخوارج** ص ٢٥٩ .

في الفكر منطلقه الكف عن الأسلوب الثوري بعد أن اتجهت الخلافة في الشرق نحو الإصلاح ، وبعد أن نجحوا في إقامة دولتين في المغرب هما برغواطة وبني مدرار ، اتسمت الأولى بنشاط زراعي ملحوظ في سهول تامسنا في المغرب الأقصى ، واشتهرت الثانية بدورها البارز في تجارة الصحراء . لقد ودعوا مرحلة «الستر» إلى مرحلة «الظهور» التي اقتضت التعاون - وبالذات على الصعيد الاقتصادي - مع القوى المجاورة رغم مخالفتها في المذهب ، وهذا يعني من ناحية أخرى خضوع تطور الفكر للواقع الاجتماعي .

أما الإباضية ، فقد ذكر المؤرخون[١] أنهم صاروا أقرب الفرق إلى أهل السنة من الناحية الفكرية ، ومن القرائن على ذلك تحريم دماء المسلمين وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم[٢] ، واعتبار دور المخالفين دور توحيد إلا معسكر السلطان . والمهم تطور موقفهم من مرتكبي الكبيرة ؛ فقالوا «بأنهم موحدون ، وأن كفرهم كفر نعمة لا كفر ملة» .

وللقول الأخير دلالته الواضحة على تأثير الأساس الاقتصادي في صياغة العقائد والأفكار . وفي ضوء هذه القاعدة يمكن تفسير الطابع الإشتراكي الذي مارسوه في دولتهم بالمغرب الأوسط[٣] ، والسياسة الاقتصادية العادلة التي جرى عليها أئمتهم الأوائل[٤] .

وإذ سبق لنا دراسة الفكر الخارجي بالتفصيل في مؤلفات أخرى ، نكتفي الآن بإبراز الخصائص العامة لهذا الفكر في ضوء الواقع الجديد الذي أنجزته الصحوة البورجوازية ، وتتلخص فيما يلي :

أولا : إفادة الفكر الخارجي من النهضة الثقافية التي واكبت الصحوة ، فلأول مرة جرى تكريس الرياضيات والفلك ليس فقط في خدمة أغراض عملية ، بل في صياغة عقائد المذهب[٥] وفلسفته .

ثانيا : التقارب مع الاتجاهات الفكرية الأخرى نتيجة الانفتاح الفكري الذي فرضته البورجوازية ، ففي دولة الرستميين الخارجية الإباضية يحدثنا ابن الصغير[٦] المالكي عن

---

(١) أنظر : الشهرستاني : ص ١٢٢ ، الماوردي : **الأحكام السلطانية** ص ٦ ، ومن مظاهر ذلك الاعتراف بحكم الشيخين واعتماد «الاجماع» كشرط للإمامة . أنظر : الشماخي : **مقدمة في أصول الفقه** ، ص ٦٤ - مخطوط .

(٢) السوفي : **شرح السؤالات** ، ص ٥٧ - مخطوط .

(٣) أنظر : إبن الصغير : ص ١٥ ، ١٦ .

(٤ من خطبة لأحد أئمتهم بشأن الخراج : قال : « . . إن الخراج أسهم جعلها الله وأوقفها ، وهي وسخ أموال الناس ، وليس لنا فيها قضاء ولا زيادة ولا نقصان ، ولا أمر ولا نهي ، إلا على قدر الإجتهاد» . راجع : النفوسي : **الأزهار الرياضية** ، ص ١٨٨ .

(٥) أنظر : التفصيلات في البرادي : **الجواهر المنتقاة** ص ١٠٦ ، مخطوط ، محمود إسماعيل : **مغربيات** ، ص ٥٢ .

(٦) أنظر ص ٥٠ ، ٥١ .

مجادلات مع أهل السنة حول مسائل ذات طابع اجتماعي وسياسي ، كثيرا ما التقى فيها الإباضية مع المالكية ، لعل من أهمها المحاورة الطريفة حول «زواج الأمة» ، التي جادل فيها ابن الصغير نفسه أحد فقهاء الإباضية في حرية تامة .

وبالمثل اختلطت تعاليم الخوارج بالشيعة في الكثير من المسائل ، مثل القول «بالمهدي المنتظر» . وليس أدل على تسامح الخوارج مع الشيعة من تلاوة خطب علي بن أبي طالب في مساجد تاهرت[1] .

أما التقارب الأكبر فقد جرى بين المذهب الخارجي والاعتزال ، ولذلك أهميته لكون الاعتزال أصبح المذهب الرسمي المعبر عن إديولوجية الصحوة . وقد سبق أن عرضنا لمظاهر هذا الالتقاء في القضايا ذات الطابع الفلسفي ، فضلا عن الفقه والتشريع والفكر السياسي[2] ، ويضيف البلخي[3] أن المذهب الإباضي طور مفهومه في «العدل» على أساس كلامي اعتزالى .

ثالثا : فشل الاتجاهات الخارجية «الدوغمائية» داخل الدول الخارجية ، ونجاح الاتجاهات المتطورة التي واكبت التطور الاقتصادي البورجوازي . فقد أثيرت صراعات سياسية وفكرية داخل الدولة الرستمية بين الجماعات المحافظة ، مثل «النكار» و«النفاثية» و«السمحية» وبين المذهب الإباضي الرسمي «الوهبية» ، أسفرت عن نجاح الوهبية التي تضع في اعتبارها «الضرورة العملية» فوق «التعاليم» المذهبية[4] . يقول النفوسي[5] في هذا الصدد « . . وكثرت الآراء والأقوال ، وانتحل البحث في المذاهب ، وعظم الجدل حول مسألة الإمامة ، فقام كل فريق يطلب الاختصاص بها ، ويرى أنه أولى وأحق بها ، ويقيم على ذلك الحجج والأدلة» . وإذا كان هذا النص يبرز المغزى السياسي للصراع الفكري ، فإن توسط فقهاء الشرق الإباضية لحل النزاع بإصدار فتاوى تؤيد «الوهبية» ، لا يخلو من دلالة على فعالية «الاتجاه العملي» في توجيه الإديولوجيا الخارجية ، وأيضا على سيولة الحركة الفكرية شرقا وغربا ، على عكس ما تصور الدارسون .

---

(١) ابن الصغير : ص ٥٧ .

(٢) التفصيلات في : ابن الصغير : ٤٥ ، الشماخي : السير ٢٢٣ .ويمكن رصد الظاهرة على صعيد الواقع في استعانة أئمة تاهرت بمجالس شورى تضم إلى جانب شيوخ الإباضية كثيرين من أعلام الكوفية والمالكية والواصلية .ابن الصغير : ض ٤٤ ، النفوسي : ص ٩١ .

(٣) ص ٣٣ ، مغربيات ص ١٢٨ .

(٤) التفصيلات في : محمود إسماعيل : الخوارج ، الفصل الخاص بالانشقاقات المذهبية ، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٥) الأزهار الرياضية ، ص ١١٥ .

وقد أوضحنا – في دراسات سابقة – كيف تغلبت النزعة العملية إديولوجيا وسياسيا داخل الإمارتين الصفريتين في سجلماسة وبرغواطة ، ونلمح إلى أن القوى البورجوازية المشتغلة بتجارة الصحراء هي التي سادت الحكم في سجلماسة ، وعبرت عن المذهب الصفري بصيغته البورجوازية[١] . كما أن المذهب تطور في برغواطة تطورا مذهلا تحت تأثير الواقع بصورة خرجت به عن الكثير من أصوله الأولى ، حتى اعتبره الدارسون القدامى والمحدثون بدعة وهرطقة[٢] .

رابعا : من أهم سمات الطابع العملي للخارجية الجديدة ، تأثر الفقه والتشريع بالاقتصاد ، حيث أصبح الفقه يدور بالدرجة الأولى حول «المعاملات» . وإذا كنا نعدم وجود قرائن في هذا الصدد بالنسبة لفقه الصفرية الذي لم يصل إلينا[٣] فلا نعدم وجود الكثير من كتب الفقه الإباضي[٤] التي تنهض دليلا على هذه الظاهرة ، وبالذات في النواحي المتعلقة بالتجارة والعلاقات الاجتماعية[٥] .

قصارى القول – إن النقلة التطورية في الفكر الخارجي ، تعبير عن طبيعة الواقع الجديد الذي نسجته الصحوة البورجوازية في العالم الإسلامي شرقا وغربا[٦] .

ورصد الفكر الشيعي في هذا العصر يعكس المقولة نفسها ، فمن المعروف أن الحزب الشيعي مثل منذ نشأته «اليسار المعتدل» ، حيث استهدف علي بن أبي طالب إقامة «حكومة ثيوقراطية» . لذلك تمثل الفكر الشيعي آنئذ في «علم علي وفقهه» . وحين انتصر التيار المضاد وترسخ النمط الإقطاعي واشتدت أزمة الشيعة بعد إخفاق حركاتهم ؛ مال الفكر الشيعي إلى التطرف ، ولا غرو فقد ظهرت «فرق الغلاة» في هذا العصر . ومن سمات هذا التطرف قول الشيعة بمبدأ «عصمة الإمام»[٧] ورفعه إلى مستوى أعلى من الطبيعة البشرية ، والاعتقاد بأن أئمة العلويين خلقوا من «مادة إلهية نورانية» تجعلهم مستودعا للحكمة وموئلا «للعلم

---

(١) راجع : **الخوارج** ، ص ٢٨٢ .

(٢) راجع : كتابنا : **مغربيات** : الفصل الخاص بحقيقة المسألة البرغواطية .

(٣) والسبب في ذلك إحراق كتب المذهب الصفري في سجلماسة عقب فتحها على يد أبي عبدالله الشيعي سنة ٢٩٧هـ ، وتعرض برغواطة مرارا لغزوات قوى معادية إدريسية وفاطمية وأندلسية ومرابطية وأخيرا موحدية ، استطاعت أن تطمس تراث الصفرية في المغرب الأقصى .

(٤) تزخر دار الكتب المصرية بالعديد من المخطوطات في هذا الصدد ، تبلغ أكثر من ثلاثين مخطوطا تحت عنوان «فقه الإباضية» بفهرست المخطوطات .

(٥) راجع على سبيل المثال : **سيرة أبي الربيع** ، ورقة ٢٥ ، مخطوط .

(٦) جولد تسيهر : ص ٢٠٧ .

(٧) أنظر : **رسائل الجاحظ** ، ص ١٢٩ ، ط القاهرة ١٣٢٤هـ .

الباطني» ؛ لذلك فهم منزهون عن الخطأ . ومن الجدير بالذكر أن هذا المبدأ كان يشكل جانب ضعف في الفكر الشيعي[1] الذي كان في مجموعه يعانق القضايا الاجتماعية ويعبر عن تطلعات الجماهير إلى الإصلاح ، ولسوف نلاحظ أن التطور في النظرة إلى الامام تقدم مؤشرا نحو تطور هذا الفكر[2] في عصر الصحوة مما سنثبته في حينه . والتطرف نفسه المعبر عن أزمة الشيعة نتلمسه في عقائدهم الخاصة «بالتقية» و«المهدي المنتظر» وغيرها من الأفكار ذات الدلالة على استمرارية الحركة ، ومضيها نحو تحقيق أهدافها ، رغم الظروف الصعبة . بل بفضلها أمكن تنظيم جهاز الدعوة الذي تمكن من إسقاط نظام الإقطاع الأموي ، وإنجاز الصحوة البورجوازية ، التي «سرق» العباسيون قيادتها .

وبديهي أن يتطور الفكر الشيعي - رغم استمرار الشيعة في المعارضة - فيجنح نحو الاعتدال ، ويفيد من إنجازات الصحوة على المستوى الثقافي في إعادة «صياغة» إديولوجية منسجمة مع الواقع . فمن ناحية ، إنقسم الحزب الشيعي على نفسه نتيجة تباين مواقف قياداته إزاء التطورات الجديدة ، فوجدت فرقة الإمامية وفرقة الزيدية ، وانقسمت الإمامية إلى إثنا عشرية وإسماعيلية .

ودراسة عقائد هذه الفرق - وخاصة ما يتعلق منها بالفكر السياسي والاجتماعي - تكشف عن تطور ملحوظ يتسق والمنظومة الاجتماعية لعصر الصحوة .

فالشيعة الإمامية تنسب إلى جعفر الصادق ، ولدينا عنه نص أورده الشهرستاني يكشف في جلاء عن خصائص فكر الإمامية - في عصر الصحوة - ما يؤكد ما نقول ، يقول الشهرستاني « . . . وهو ذو علم غزير في الدين ، وأدب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا ، وورع تام عن الشهوات . . وقد أقام في المدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين إليه ، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم . ثم دخل العراق وأقام بها مدة ما تعرض للإمامة قط ، ولا نازع أحدا في الخلافة . . . ويروون أنه كان من تلامذته أبو حنيفة ومالك وواصل بن عطاء وجابر ابن حيان الكيماوي»

يكشف هذا النص عن عزوف الإمامية عن السياسة - وقد سبق أن أوضحنا ذلك في موضعه - ولجوئهم إلى «التنوير» مفيدين من النهضة العلمية المعاصرة في «إذكاء» الوعي

---

(١) يفسر جولدتسيهر هذا التطرف في نظرة الشيعة إلى أئمتهم ، بالمحن والظروف الصعبة التي أحاطت بالعلويين ، وطبيعة أسلوب العمل السري الذي نبتت في بيئته تلك الأفكار . أنظر : التفصيلات في : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ص ٢٣٥ .

(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** : ٤ : ١١٢ .

الطبقي ، الذي كان عدم نضجه من أسباب عدم إنجاز الثورة البورجوازية الكاملة . كما يبرهن على اختصاص قيادات البورجوازية بالعلم على أي مستوى - وبامتياز - سواء العلم الديني الموروث ، أو الدنيوي الذي أسفرت عنه حركة الترجمة ، ولا غرو فقد كان جابر بن حيان «الكيماوي» من تلامذة جعفر الصادق . وكون مالك وأبي حنيفة وواصل من تلامذته ، مصداق تقارب الاتجاهات الفكرية في عصر الصحوة ، كنتيجة طبيعية لمعطيات التطور في هذا العصر .

إنقسم الإمامية ، كما قلنا إلى إثني عشرية وإسماعيلية . أما الإثني عشرية فقد قنعوا بما أنجزته الصحوة البورجوازية ، فلم نسمع لهم عن أي نشاط سياسي في تلك الفترة - كما سبق القول - بل هادنوا بني العباس تماما ، وحظوا بإنعاماتهم ، ووجدوا مخرجا من المأزق الإديولوجي - باعتبارهم يقولون بإمامة أحد أفراد فرعهم - الذي تورطوا فيه في القول بإمامة الإمام الإثني عشر ، الذي سيظهر (متى؟؟) ليملأ الأرض عدلا تبريرا لموقفهم السياسي .

أما الفرع السبعي أو الإسماعيلي - الأكثر تطرفا - فلم يظهر تطرفه في عصر الصحوة ، واتخذ من «التقية» أسلوبا للمهادنة الموقتة - بينما عمد إلى العمل الثوري في المرحلة التالية حين تسلط الإقطاع من جديد - فعبر عن نفسه في حركات القرامطة والفاطميين . وكشأن فرق الشيعة الأخرى تبنى الإسماعيلية حركة تثقيف تنويرية كرسوا من أجلها الفكر الكلاسيكي في خدمة أهدافهم وتنظيم دعوتهم[1] . ومن معطيات تأثيرات الصحوة البورجوازية على الفكر الإسماعيلي كذلك ؛ إمعانه في «الدنيوية» ، ونحوه نحوا غنوصيا ، حتى لقد اتهمهم خصومهم «بالتحرر من النواميس وإباحة المحظورات» . ومع ما ينطوي عليه الاتهام من مبالغة ، فلا يخلو من دلالة على تأثيرات الواقع الاجتماعي في صياغة الأفكار والمعتقدات .

وفيما يتعلق بالشيعة الزيدية ، تظهر بصمات الصحوة البورجوازية في نشاطهم السياسي والإديولوجي ، وقد سبق أن عرضنا لطبيعة هذا النشاط السياسي سلفا ، وحسبنا الإشارة إلى قيامهم بعدة ثورات في أوائل العصر العباسي - حيث لم يكن قد اتضح بعد ميل السلطة للقوى البورجوازية - وكفوا عن الثورة حين أيقنوا «برجزة» الخلافة ، وحسبنا أن الخلفاء

(١) عن تأثيرات الافلاطونية المحدثة في هذا الصدد ، راجع : جولد تسيهر : ص ٢٣١-٣٩ . وعن تكريس العلوم الطبيعية والرياضية في خدمة نظام الدعوة الاسماعلية ، راجع ، **الحركات السرية** ، ص٩٨ .

الأوائل كانوا سنة بينما اعتنق الأواخر الاعتزال . وفي الحالين معا رفض الزيدية أسلوب «الستر» الذي اتبعه الإسماعيلية ، كما مالوا إلى الإعتدال في معتقداتهم فاعترفوا - لأول مرة في تاريخ الحركة الشيعية - بخلافة أبي بكر وعمر ، كما خالفوا فرق الشيعة الأخرى كافة في مبدأ تقديس الأئمة ، كذا رفضوا مبدأ الوصية ، وقالوا بشرعية إمامة أي علوي من أي فرع كان طالما كان عادلا ، كذلك رفضوا الخرافات المرتبطة بعلم الباطن كصفات التقديس التي أسبغها الروافض على الأئمة ، وتمسكوا بالصورة الواقعية للإمام الظاهر العادل الذي يكون على رأس الجماعة حاكما وفقيها[1] . وهذا يفسر رواج دعوتهم ومؤازرتها من قبل المالكية والأحناف والمعتزلة ؛ كما نفصل بعد قليل . وفي الدولة الإدريسية التي أقاموها في المغرب الأقصى تسامحوا مع الكثير من المذاهب الموجودة كالمالكية والاعتزال ، بل لم يصروا على جعل مذهبهم الزيدي مذهبا رسميا[2] .

بعد هذا العرض لتطور الفكر الشيعي فرقه كافة ؛ نحاول إبراز الخصائص المشتركة التي نلخصها فيما يلي :

أولا : الانفتاح على المعطيات الابستمولوجية لعصر الصحوة ، والإفادة منها في التنظير للعقائد وتنظيم الدعوات . لم يكن هذا الانفتاح حكرا على مؤثرات بعينها كما تصور جولد تسيهر [3] حين قال بأنها «مسيحية يهودية» ، بل شملت جميع معطيات التراث الكلاسيكي الفلسفي والعلمي والاجتماعي . ولقد أشاد الدارسون بهذه الحقيقة ، فاعتبر بعضهم[4] التشيع مرادفا للانفتاح الفكري ، وفي المعنى نفسه قال العقاد[5] «ومتى ذكرت الدعوة العلوية فقد ذكر معها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف . . . إذ كان العلويون من أنصار التجديد» . ومضى كاراديفو[6] مؤكدا الحقيقة نفسها حين اعتبر «النزاع بين الشيعة والسنة نزاعا بين فكر حر طليعي وآخر ضيق جامد» .

ثانيا : الطابع الاجتماعي المميز لهذا الفكر ، والذي تبلور نتيجة لما أتاحته الصحوة البورجوازية من إطلاق العنان لحركة الجماهير ، وتقدير قيمة العمل الإنساني ، وتنافس

---

(١) **ظهر الإسلام** : ٤ : ١٣٦ .
(٢) جولد تسيهر : ص ٢٣٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .
(٤) ميلي : ص ١١ .
(٥) الشيخ الرئيس ، ابن سينا ص ٧ .وعن مزيد من المعلومات ، راجع كتابنا : **الحركات السرية** ، ص ٩٤ وما بعدها .
(٦) الإسلام ، **العبقرية السامية والعبقرية الآرية في الإسلام** ، ص ١٤٢ ، نقلا عن جولد تسيهر .

التيارات كافة على استقطابها وتبنى مطامحها . يظهر ذلك بوضوح على الصعيد العملي والنظري ، فنعلم أن زعماء الزيدية في الحجاز طبقوا شعار المساواة بين أنصارهم ، فصادروا أموال الأغنياء ووزعوها على الفقراء ، فضلا عن عتق الأرقاء . وعلى الصعيد النظري كانت فكرة «المهدي المنتظر» تعني مزيدا من بث الأمل نحو تحقيق مقولة العدل الاجتماعي[١] .

ثالثا : الجنوح إلى «العقلانية» و«الحياتية» ، حيث طبعت الفلسفة الهللينية - التي تبنتها «جماعة إخوان الصفا» - الفكر الشيعي بطابع عقلاني مميز ، كما أن الضرورة العملية أوجبت التخلي عن الكثير من العقائد «الدوغمائية» السابقة وإبدالها بأفكار ومعتقدات تخدم الحركة . وفي هذا المعنى ذكر جولد تسيهر[٢] أن «الفقه الشيعي أخذ يلين إزاء الضرورات الحيوية والعملية» .

رابعا : وقفت تلك الضرورات الحيوية والعملية وراء ما حدث من تقارب بين الفكر الشيعي وبين الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة كافة ، كالخوارج وأهل السنة والمتصوفة والمعتزلة . وقد أوضحنا أوجه الاتفاق مع الفكر الخارجي ، ونص الشهرستاني - سابق الذكر - خير شاهد على التقارب مع الاتجاهات الأخرى . ونضيف أن مذهبي الشيعة والسنة - وخاصة في الفقه - تقاربا إلى حد بعيد ، حيث اعتمدا القرآن والحديث النبوي كمصدر للتشريع ، وإن اختلفا حول تأويل القرآن وإسناد الحديث ، بل سنلاحظ في هذه الفترة بالذات اعتماد الشيعة الكثير من أحاديث السنة[٣] .

إن القاعدة الأساسية التي التقى عليها الطرفان - بعد طول خلاف - هي قاعدة التشريع ، فقد ضاقت دائرة البين ، ولم تتعد الخلاف حول رسوم وشكليات في أبواب العبادات والمعاملات الشرعية ، بما لا يمس المسائل الجوهرية . ومما يوضح هذا التقارب ، أن محاور الخلاف لم تكن تزيد عما كان موجودا بين مذاهب أهل السنة[٤] . وقد قام جولد تسيهر[٥] بحصر دقيق لأوجه الخلاف ، انتهى إلى أنها لا تتعدي سبع عشرة مسألة من المسائل

(١) راجع : الحركات السرية ، ص ٩٥ .

(٢) العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٢٣١ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٢٨ ، ٢٩ .

(٤) أنظر. Ivanova : **Ismaili traditions concerning the rise of the Fatimi Caliphs**, London,1942 P.124.
مغربيات ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٥) ص ٢٢٥ .وهذه الخلافات في مضمونها النهائي تعكس معانقة الفقه الشيعي هموم الطبقات الصاعدة ، وتعويله على الغايات العملية . ومن الأمثلة في هذا الصدد ، الموقف من زواج المتعة ، فقد حظره السنة لاتجاه معظمهم نحو الثبات . أما الشيعة فجوزوه انطلاقا من مواكبة تطور الواقع الاجتماعي وتمشيا مع انطلاقة البورجوازية .

الفرعية ، وحتى الكثير منها تطابقت فيها آراء الشيعة مع الشافعية[١] .

ويمكن تلمس مظاهر الاتفاق مع المتصوفة في عدة نواح ، منها زهد الأئمة العلويين - كما أوضح نص الشهرستاني سالف الذكر - ثم - وهو الأهم - «نهل الاتجاهان من الافلاطونية المحدثة» ؛ وخاصة من نظرية الفيض التي كان لها أبلغ التأثير في تنظير كل من الفكرين الشيعي والصوفي ، فضلا عن إفادتهما منها في تنظيم دعوتيهما ؛ وإن اختلف الاتجاهان في كون المتصوفة استهدفوا بنزعتهم المفلسفة نوعا من «الخلاص الفردي» ، بينما كرست الإديولوجية الشيعية لتحقيق الخلاص الجماعي . ولسوف نلاحظ في المرحلة التالية - حيث تسلط الإقطاع - مزيدا من التقارب بين التشيع والتصوف[٢] .

أما اللقاء الأكثر خصوبة فقد جرى بين التشيع والاعتزال . فلأن الاعتزال عبر عن «الحل المتوازن» ، وأصبح إديولوجيا «الصحوة البورجوازية» ، فيعد التقارب - الذي وصل إلى حد التطابق بين الاعتزال والتشيع - قرينة أكيدة على تأثير الصحوة البورجوازية في الفكر الشيعي . لقد سبق أن أوضحنا كيف نظر الزيدية مذهبهم على هدي تعاليم المعتزلة ، وإذا كان واصل بن عطاء قد تتلمذ على بعض أئمة الشيعة كأبي هاشم بن محمد بن الحنفية ، وجعفر الصادق ، فإن رجالات البيت العلوي ، أخذوا العلم على واصل بن عطاء ومنهم زيد ابن علي ، وهذا يفسر قول الملطي بأن «المعتزلة هم الفرقة الرابعة من الزيدية» ، وقول الشهرستاني «وصار أصحاب زيد كلهم معتزلة»[٣] . وقد أثبت جولد تسيهر[٤] هذا «الوفاق» الفكري بين المعتزلة والزيدية وخاصة حول موضوع «الإمامة» ودولة «العدل» ، وانتهى إلى أن «المتكلمة لم يصنعوا شيئا سوى أن ينظروا المبادئ التي وضع الأئمة الشيعية قواعدها وأصولها من قبل وفصلوها» .

إن تطويع الفكر الشيعي بما يجاري فكر الصحوة السائد - الاعتزال - كان يستند إلى قاعدة إعتزالية مرنة تعرف «باللطف الواجب»[٥] . وفي ضوئها يمكن تفسير ظاهرة التقارب

---

(١) جولد تسيهر : ص ٢٢٤ .

٢) لعل من أهم المراجع التي أضفت مزيدا من الضوء حول هذا الموضوع ، كتاب محمد كامل الشيبي : **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية** .

(٣) عن مزيد من التفصيلات : راجع كتابنا : **مغربيات** ص ١٣٧ .

(٤) ص ٢٢٢ . ويرى جولد تسيهر - ونشاركه الرأي - أن كتب العقائد الشيعية تبدو وكأنها من مؤلفات المعتزلة ، لأنها تنحو نحوا منهجيا ثابتا قوامه التقسيم إلى بابين أساسين ، باب العدل وباب التوحيد . ونضيف أن الكثير من تراث الزيدية الذي كشف النقاب عنه أخيرا في اليمن ، يؤكد هذه الحقيقة .

(٥) وإن شئت تفصيلا : راجع : جولد تسيهر ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

والتوازن بين الاتجاهات الليبرالية كافة .

ونظرا لتأثير العلم الطبيعي والرياضي في الفكر الإسلامي ، ولأن هذه العلوم في حد ذاتها من عطاءات الصحوة البورجوازية ؛ لا مناص من التنويه بالأساس السوسيولوجي لهذا النوع من المعارف المستحدثة في ضوء ما خلفه المتخصصون في تاريخ العلم من أبحاث ، كذا تبيان تأثير الصحوة في تكريس هذه المعارف لخدمة أغراض عملية استلزمتها طبيعة التطور .

وأول ما يلاحظ في هذا الصدد أن العقلية العربية كانت حديثة العهد «بعلوم الأوائل» . كما أن هذا النوع من المعرفة كان «مسجونا» داخل أسوار أطلال المدارس الكلاسيكية والأسقفية وأديرة الرهبان وبيع اليهود وبيوت النار ، مختلطة باللاهوت في أغلب الأحيان . وكان اقتحام هذه «السجون» ، والكشف عما ادخرته من كنوز ، والبحث خارج دار الإسلام عن مزيد منها ، ثم القيام بحركة عملاقة في الترجمة ، واستيعاب ما ترجم وهضمه وتمثله والإضافة إليه ، وأخيرا تكريسه في خدمة أغراض عملية حياتية ؛ كل ذلك قمين بدفع الادعاءات المتواترة ضد العرب والمسلمين بأنهم مجرد «نقلة وحفظه» . لقد تجاوز دور العرب مرحلة النقل إلى الإبداع ، وذلك بشهادة باحثين منصفين[1] أبرزوا جهود العقل العربي الإسلامي في «مقارنة النصوص وانتقادها وإحداث إبداع في بعض الميادين» .وأشادوا «بأن العلم الذي مارسه العرب هو علم مارسوه في حياتهم اليومية» .

ففي مجال الرياضيات أفرز عصر الصحوة عالما فذا هو الخوارزمي الذي عرفه الأوربيون باسم Algorithmus ونحتوا من اسمه اصطلاحا أطلقوه على الرياضات ، فعرفت باللوغاريتمات . ومن أهم ما قام به الخوارزمي وضع طريقة الحساب بالأرقام ، كما كان أول من تكلم عن الجبر والمقابلة . وإذا ما علمنا أن نشاطه في هذا الصدد كان بتكليف من الخليفة المأمون[2] ، أدركنا ارتباط إنجازه بالصحوة البورجوازية .

لقد ارتبطت نشأة علم الحساب ونموهبالحاجة الماسة إلى نظام دقيق يواكب حركة التنظيم الإداري ، ويغطي النشاط الاقتصادي المعقد في أرجاء الإمبراطورية كافة ، ولا غرو فقد سرى نظام الأعداد الهندي في الأقاليم الغربية إلى جانب الشرقية بطبيعة الحال ، إذ وصل المغرب على يد بعض كتاب الدواوين[3] ، كما عرفته الأندلس في عهد عبدالرحمن

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٢٧ .

(٢) عبدالمنعم ماجد : الحضارة الإسلامية ، القاهر ١٩٦٣ ، ص ٢٢٣ .

(٣) ذكر ابوالعرب تميم أن «أبا زكريا يحيي بن سليمان الخراز كان عالما بالفرائض والحساب» .أنظر : طبقات علماء إفريقية ، ص ١٧٤ .

الأوسط[1] .وفي الهندسة ، توصل علماء المسلمين إلى قياس السطوح والحجوم ، وكرست في خدمة العمارة والفن الإسلامي ، وحل بعض المشكلات التقنية المتصلة بنظام الري الهيدروليكي ، وتصنيع الطواحين والنواعير[2] والساعات والمزاول[3] . ولا غرو فتسمية الهندسة باسم «الميكانيك» ينم عن الاهتمام بها «تكنولوجيا» أكثر منه لذات العلم .

وفي ميدان الفلك مزج العرب ما ترجموه عن بطليموس بما ورثوه عن صابئة حران ، وكرس الحصاد لخدمة أغراض حياتية . وقد لمع نجم البتاني الحراني وأحمد بن كثير الفرغاني في هذا الميدان ، حيث توصلا إلى نتائج هامة في دراسة الظواهر الفلكية ورصد النجوم ومجموعاتها ، فضلا عن إصلاح المقاييس الفلكية القديمة[4] .

وما يعنينا هو الإفادة من المعلومات الفكلية في أغراض عملية ، فأنشئت المراصد شرقا وغربا[5] لمراقبة الأفلاك في حركاتها ، ووظفت النتائج في الحياة اليومية[6] لإرشاد السفن في الملاحة وتزويد الربان بالمعلومات المتعلقة بالطقس وأحوال البحار ، فضلا عن استخدام الأسطرلاب الذي يعد اختراعه آنذاك من العوامل المشجعة على تنامي النشاط التجاري . وقد جرى توظيف المعلومات الفلكية كذلك - فضلا عن التنبؤ والتنجيم - في تنظيم الدعوات والحركات السرية الخارجية[7] والشيعية[8] .

وفي ميدان الطبيعيات تقدم علم الكيمياء - وقد أطلق عليه السيمياء - تقدما تجاوز من الناحية النظرية الموروث عن الهيللينية . ولمع في هذا الصدد إسم جابر بن حيان[9] الذي أخذ أصوله عن جعفر الصادق ؛ كما يشير نص الشهرستاني سالف الذكر .

وقد نجح جابر ومدرسته في توظيف النظرية القديمة القائلة بوجود عناصر أربعة -

---

(١) ابن سعيد : **المغرب في حلي المغرب** : ١ : ٤٥ ، ط القاهرة ١٩٦٤ .

(٢) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٢٧ .

(٣) ماجد : ص ٢٢٢ .

(٤) راجع : **صاعد الأندلسي : طبقات الأمم** ، ص ٥٠ - ٥١ ، كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٢٨ .

(٥) صاعد الأندلسي : ص ١٠٠ .

(٦) بروفنسال : ص ٤٣ .

(٧) أشادت المراجع بحذق زعماء الخوارج الإباضية في المغرب علم الفلك ، وكذا الحال بالنسبة للخوارج الصفرية . وعلى سبيل المثال ، ذكر البكري «أن برغواطة أعلم الناس بالنجوم» .راجع : **المغرب في ذكر أخبار افريقية والمغرب** ، ط الجزائر ١٩٥٧ ، ص ١٤٠ ، وذكر الدرجيني أن حلقات الإباضية كان يدرس فيها إلى جانب العلوم الدينية «علوم اللغة والفلك والرياضيات» .أنظر : **طبقات الإباضية** جـ٢ ، ورقة ٣ ، مخطوط .

(٨) أفادت الحركات الاسماعيلية في تنظيم دعوتها ومراتبها بمجموعات الأفلاك ودوراتها .أنظر له : **الحركات السرية** ، ص ٩٨ .

(٩) اذكر البعض أن جابر شخصية أسطورية ، بينما رجح البعض الآخر وجوده ، أنظر : ميلي : ص ١١١ ، كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٢٨ .

الحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة - في استنباط مواد جديدة ، استخدمت في الصناعة . وتمكن عباس بن فرناس من اكتشاف صناعة البلور في الأندلس[1] . كما استخلصت مركبات جديدة من حموض وكحول خدمت الطب والصيدلة . وفضلا عن ذلك أفادت الكيمياء في صناعة العملة وتقدير عيارها .

أما الفيزياء ، فقد نهل العرب إبان عصر الصحوة من علم اليونان الفزيائي ، لكنهم أضافوا إلى ما نقلوه معلومات صائبة . وفي الحالين كان العلم يخدم الحياة ، فقد توصلوا إلى الكثير من القوانين المائية في ضبط العيون والينابيع والآبار[2] . كما كرسوا بعض قوانين الحركة في جر الأثقال بقوة يسيرة ، وسيتقدم هذا العلم في المرحلة التالية بفضل الحسن بن الهيثم والبيروني .

كما جرت بحوث أولية في علم الحيوان والنبات لخدمة الاقتصاد الزراعى[3] . وبديهي أن يتقدم الطب بعد ترجمة جالينوس وأبقراط ، وأبدع المسلمون في بعض نواحيه ، فبرع حنين بن اسحق في طب العيون[4] ، واشتغل أحمد بن أياس الأندلسي بالطب إلى جانب الصيدلة وأحرز شهرة في الميدانين معا[5] .

وفي الجغرافيا تجاوز علماء عصر الصحوة معلومات بطليموس بفضل الرحلات في ربوع الإمبراطورية كافة ، وكرست المعلومات الجغرافية لخدمة أغراض عملية كالتجارة والإدارة[6] ، وتسهيل جباية الضرائب كالخراج والجزية[7] . كما وظفت الطبوغرافيا في ضبط الأقاليم والأماكن ومعرفة الطرق والمسالك . ولا غرو فقد برزت أسماء مشاهير الجغرافيين والرحالة في هذا العصر ، منهم ابن خرداذبه واليعقوبي وابن رسته الذين أثبتوا خطأ الكثير من آراء بطليموس خلال مسح واقعي طبيعي للأقاليم السبعة[8] . وكتب قدامة بن جعفر عن البريد والطرق والخراج[9] . وأفادت كتابات الهمداني والسيرافي في الجغرافيا الطبيعية

(١) بروفنسال : ص ٥٠ .ومعلوم أنه ايضا أول من نبه إلى إمكانية الطيران .
(٢) ماجد : ص ٢٥٤ .
(٣) ألف الجاحظ كتاب الحيوان ، وبعد فترة وجيزة كتب ابن وحشية مؤلفا قيما في الزراعة .
(٤) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٢٩ .
(٥) صاعد الأندلسي : ص ١٢٠ .
(٦) كاهن : ص ٢٢٩ .
(٧) ماجد : ص ٢٣١ .
(٨) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ٢٥ .
(٩) ميلي : ص ٢٢٦ .

والجوية ميداني الفلاحة والملاحة ؛ وكل أولئك أسهموا بنصيب في الجغرافيا الاجتماعية ، وإلى حد ما السياسية ؛ وخاصة الرحالة الذين طوفوا بأقاليم العالم الإسلامي شرقا وغربا ، يصفون مدنه وسكانه بعوائدهم وأنماط حياتهم ، وقدموا كما هائلا من المعلومات أفاد منها المؤرخون في وضع أصول علم التاريخ الذي سنفرد له دراسة خاصة .

هكذا سادت «النزعة العلمية» الفكر الإسلامي[١] بجميع جوانبه وفروعه . ويحسن قبل أن نختتم هذه الدراسة أن نلخص الخصائص العامة لهذا الفكر في ضوء معطيات الصحوة البورجوازية ، وذلك بعرض إيجابياته وسلبياته .

وأول ما يلاحظ عن فكر الصحوة ، الطابع «العملي» أي تكريس الفكر في خدمة الواقع المعيش ، وقد وقف الدارسون على هذه الحقيقة فذكر آلدوميلي[٢] أن البورجوازية النامية لم تدخر وسعا في هذا الصدد «حتى لقد استثمرت رحلات الحجيج في جمع المعلومات» . وفي المعنى نفسه ذكر إيف لاكوست[٣] أن إنتلجنسيا البورجوازية «فهمت الدين لا بوصفه مثلا للزهد بل بوصفه فكرة منشطة وديناميه لخدمة الواقع» .

وقد لاحظنا في عرضنا لسوسيولوجيا العلوم الدينية كيف أنها استفادت من الواقع وأفادته أيضا في جدلية مثمرة ، ناهيك بالعلوم الدنيوية التي أثبت البحث دورها الإيجابي في ترقية الواقع الاجتماعي ، حتى لقد ألف العلماء في مناح معرفية تبدو سابقة لأوانها . إذ كتب الخوارزمي رسالة عن «الصناعة والصناع» وابن وحشية عن الفلاح والفلاحة ، وابويوسف في أصول الاقتصاد . . . . . .الخ ، بحيث يمكن القول بأن علم الصحوة يندرج تحت مقولة «العلم للحياة» ومواجهة متطلبات التطور الاقتصادي العام[٤] .

لكن لا ينبغي المبالغة في تقدير مآثر عصر الصحوة ، فلا ننساق وراء دعاوى بعض الدارسين[٥] الذين اعتبروها بمثابة «العصر الذهبي» . إذ وجب أن نضع في الاعتبار أن الفكر آنئذ كان لا يزال في طور النشأة ، وما فتئ يعارك مشكلات تكوينه ، فلم ينجز عطاءه الحقيقي إلا في القرنين الرابع والخامس الهجريين . وحسب عصر الصحوة أنه هيأ للفكر مناخا لينشأ نشأة صحيحة ، بفضلها قدر له أن يستمر على قيد الحياة ، برغم العراقيل الصعبة التي

---

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٠٩ .

(٢) ص ٢٢٥ .

(٣) ص ٢٢٣ .

(٤) المصدر نفسه ص ٢٢٤ .

(٥) راجع سعد زغلول عبدالحميد : ملاحظات عن المنهج العلمي بين النظر والتطبيق في بعض علوم العرب من الزراعة إلى الموسيقى ، بحوث المؤتمر الدولي للتاريخ ، ط : العراق ١٩٧٤ ، ص ٥١٥ .

اعترضت تطوره .

وترتبط تلك العراقيل أساسا بتواجد الإقطاعية - برغم هامشيتها - إبان سيادة النمط البورجوازي ، وهذا يفسر لماذا ظلت الاتجاهات النصية الغيبية تمارس تأثيرا . ناهيك بتكريس أصحاب هذه الاتجاهات الدين وإشهاره سلاحا بتارا في وجه الليبرالية ، واضطرار مفكريها إلى إتخاذ مواقف «متوازنة» استنزفت جهودا كان من الأولى أن توجه نحو ترسيخ أفكارها وتطويرها . كما وقفت المحاذير الدينية حجر عثرة أمام خوض بعض ميادين المعرفة كما هو الشأن بالنسبة للمسرح والفنون التشكيلية ، وهو ما يدحض زعم بعض الدارسين[1] بأن مفكري الصحوة تحرروا تماما من حدود الدين . والمعقول ما ذهب إليه جب[2] من اكتساب المباحث الدينية - بفعل الصحوة - نزعة دنيوية .

إن غلبة النزعة الدنيوية تعطي سندا للقول «بمادية الفكر» كخصيصة أخرى لمعارف عصر الصحوة ، وقد لاحظنا أن المتكلمة ناقشوا بعض القضايا المتعلقة بالذرة ، كما أن العلم الطبيعي في جملته علم مادي ، بل توصل بعض المفكرين إلى حقيقة جعل الحواس مصدر المعرفة ، فقالوا بأن كل علم ليس له أساس حسي لا يكون علما صحيحا[3] .

حقيقة أن العقل مجد وبجل إبان الصحوة ، وكان ركيزة حركة التطور الفكري بكل جوانبه ومستوياته ، وغدا منطق أرسطو متغلغلا في كل مناشط المعرفة ، حتى في ميدان العلوم الدينية[4] . لكن يجب ألا ننسى أن السيادة الكاملة للعقل لم تتم ، لأن الثورة البورجوازية الكاملة لم تتحقق ، وهذا يفسر وجود النقل إلى جانب العقل وتواجد الخرافة برغم سيادة الحكمة .

ومن الخصائص المميزة لفكر الصحوة سمة «الموسوعية» إلى جانب التخصص ، «فإذا كان العلماء آنذاك قد فرقوا بين العلوم الإسلامية وغيرها من العلوم إلا أنهم أحاطوا بكليهما جميعا»[5] . ولا غرو ، فقد ساير أصحاب العلوم النقلية - تحت تأثير الصحوة - تيار الليبرالية وحاولوا اتباع أساليبه نفسها[6] . فمن الشائع في هذا العصر أن يكون الفقيه ملما بالمنطق فضلا عن الحديث ، والمتكلم عالما باللاهوت والرياضيات والطبيعيات . والجاحظ -

---

(١) راجع : تيزيني : ص ٢٢١ .

(٢) ص ٢٤ .

(٣) حسن محمود : ص ٢٧٤ .

(٤) لاكوست : ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(٥) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ٢٢٣ ، سعد زغلول : **ملاحظات** ، ص ٥١٧ .

(٦) سعد زغلول : **ملاحظات** ، ص ٥١٥ .

على سبيل المثال - طاقة معرفية ندر ان وجد لها نظير فيما سبق وما لحق . ولقد أفادت هذه الثقافة الموسوعية كلا في ميدان تخصصه ، مما وسع في آفاق المعرفة ، فضلا عن خلق رؤى شمولية في الفكر تتسق مع شمول نمط الإنتاج السائد .

ومن مظاهر هذا الشمول الإحاطة باللغات الأجنبية ، كالسريانية والفارسية والعبرية واليونانية والصينية والصغدية والسندية ولغات السودان والبربر والترك والروس والأرمن[١] والإفادة من شتى ألوان المعارف لجميع الشعوب . ومع ذلك لم تخل ثقافة عصر الصحوة من بصمات الشعوبية والعرقية ، حيث استغلتها القوى الإقطاعية في معاركها الخاسرة مع البورجوازية .

ومن خصائص النهضة الفكرية المميزة كذلك «النقلة المنهجية» الفذة التي اعتمدت «التجريب» في العلوم الطبيعية[٢] ، والنقد في العلوم الإنسانية . ومن مظاهرها تقدم تقني ملحوظ تمثل في تشييد المعامل وإقامة المراصد وصناعة الورق إلى غير ذلك من الوسائل والأساليب التي ساعدت بدورها على تقدم العلوم ، كذا وضع مناهج وقواعد وضوابط أصولية تحكم العلوم الدينية والاجتماعية واللغوية والأدبية والفنية ، وتحدد ميادينها ومباحثها وأساليب دراستها ، مما أعطى دفعة داخلية للفكر في حركة تطوره .

وثمة سمة أخيرة تميز فكر الصحوة ، وهي «سيولته» المرتبطة بسيولة المد البورجوازي وسريانه في أرجاء العالم الإسلامي كافة شرقا وغربا سواء بسواء . وليس الحال كما ذهب البعض إلى أن الليبرالية اقتصرت على شرقي العالم الإسلامي دون مغربه ؛ فقد ذكر جب[٣] أن «الأوضاع الثقافية في الغرب بقيت دون تغيير يذكر» ، وقصر كاهن[٤] دور الغرب في النهضة على هضم ما ورد من الشرق . وتعزى تلك الاحكام وأمثالها إلى عدم إلمام أصحابها بأحوال الغرب عموما من ناحية ، واعتقادهم الخاطىء بأن النهضة الفكرية كانت مرتبطة بإحياء التراث الكلاسيكي فحسب من ناحية أخرى . وقد اعترف بعض هؤلاء الدارسين[٥] بقصور في معلوماتهم عن الفكر الإسلامي في الغرب .

إن جهود بعض المتخصصين في الغرب الإسلامي أثبتت خطأ النظرة السابقة .

---

(١) راجع : **الفهرست** لابن النديم ، المقالة الأولى .

(٢) جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ص ٢٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

(٤) ص ١٠٢ .

(٥) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٨٧ .

فبروفنسال[1] - المتعمق في الموضوع - كشف النقاب عن جوانب ثرية من الفكر الإسلامي في المغرب والأندلس . واستنادا عليها ، لم ير ثمة فروقا فكرية جوهرية تذكر بين الشرق والغرب ، وانتهى إلى أن الغرب يدخل ضمن «وحدة ثقافية» تشمل العالم الإسلامي برمته . وبفضل ما أنجزناه من دراسات للتراث الإسلامي في الغرب ، نستطيع أن نؤكد مقولته دون مجازفة ، خاصة وأن البورجوازية في صحوتها وجدت في الغرب متنفسا لمزيد من نشاطاتها . ولعل ذلك يفسر ما ذهب إليه «الدوميلي»[2] من أن «بعض نواحي المعرفة شهدت تطورا في الغرب ربما فاق في بعض الأحيان نظيرتها في الشرق» .

وقد أثبت البحث كيف أن الكثير من الاتجاهات الفكرية المحافظة ذات الأصول الشرقية جنحت نحو التطور في الغرب ، بفضل المناخ الملائم الذي أتاحته الصحوة البورجوازية الأكثر تناميا ، وكيف تبنت البيئة الغربية الأفكار الثورية الآتية من الشرق واحتضنتها كإديولوجيات سياسية ، وبصمتها بطابع جديد . تلك الحقائق وغيرها ، خفت عن الدارسين الذين اعتمدوا مناهج تقليدية ، فدرسوا الفكر بمعزل عن الواقع أو ربطوه بمؤثرات غير إسلامية ، متغافلين حقيقة أن الموروث عن القديم صار خيوطا في نسيج الواقع الجديد وجزءا لا يتجزأ من لحمته وسداه .

إن المد البورجوازي الذي غمر العالم الإسلامي برمته مسؤول عن خلق نمط فكري ليبرالي ساد ربوعه كافة . لكن هذا المد لم يصل إلى درجة إنجاز الثورة البورجوازية الكاملة ، فسمح للأنماط الأخرى المتواجدة أن تبنى صيغها الفكرية المغايرة .

بديهي والأمر كذلك أن يكتنف الفكر البورجوازي السائد بعض السلبيات ، وقد أشرنا إلى بعض منها سلفا ، ونضيف أن هذا الفكر كان «مدينيا» قحا ، بمعنى أنه لم يتغلغل في الريف - حيث لا تزال بقايا الإقطاعية - وهذا يفسر لماذا ظلت القطاعات العريضة من الفلاحين ضحية النزعات الغيبية والثيولوجية الموروثة .

صحيح أن بعض محاولات بوجوازية ليبرالية - كالحركة الإسماعيلية مثلا - حاولت التسلل إلى هذه القطاعات من طريق تجنيدها في حركات سياسية إجتماعية ، لكن جماهير الأميين لم يكن بوسعهم الوقوف على مثل تلك الأفكار الملغزة ؛ فاضطرت تلك الدعوات أن تتبع أساليب ووسائل غير عقلانية لتجنيد الجماهير في سلك نظامها ؛ ومع ذلك أحرزت

---

(١) حضارة العرب في الاندلس ، ص ٦ .

(٢) العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ، ص ١٣٨ .

بعض الدعوات الثورية نجاحا محدودا في تنوير هذه القطاعات . ودورها في هذا الصدد أخطأ بعض الدارسين في رصده ؛ حتى لقد ذكر جب[١] أن النشاط الاسماعيلي أسفر عن حالة من «الفوضى الاجتماعية في الريف» . وهذا التفسير الخاطىء المتواتر ناجم عن التأثر بكتابات تقليدية معادية للحركات الثورية[٢] .

إن قصور البورجوازية بفكرها الليبرالى عن التغلغل في الريف راجع - كما نلح - إلى عدم إنجاز الثورة البورجوازية الكاملة . وللسبب نفسه نرى أن الفكر الليبرالى عجز حتى عن احتواء بعض قطاعات من سكان المدن نفسها ، بحيث انخرط الكثيرون من الحرفيين والمهنيين في سلك النزعات الصوفية أو حركات الغلاة ، ولو أنجزت الثورة البورجوازية كاملة لأمكن لليبرالية أن تحتوي القوى الاجتماعية العاملة كافة على صعيد الريف والمدن سواء بسواء .

ولعل هذا كله يفسر لماذا انتكست الليبرالية سريعا في جولة تالية مع الإقطاعية المرتجعة لتسود الأخيرة إبان القرن التالى للصحوة . لقد فطن جب[٣] إلى حقيقة ربط النهضة الفكرية في عصر الصحوة بالتطور الاقتصادي - الاجتماعي الذي أفرزها ، لكنه أخطأ حين زعم «أن الصحوة كانت موقتة ، وكان استمرارها رهينا باستمرار العوامل الموقتة التي تمثل أسس وجودها» .

إن رصد الواقع الاجتماعي في عصر ما بعد الصحوة سوف يكشف عن استمرارية القوى البورجوازية بفكرها الليبرالى ، لتواجه معركة أخرى مع الإقطاع بقوالبه «النصية الغيبية التسليمية» تنتهي بنصر آخر لليبرالية البورجوازية مكنها من السيادة طوال القرنين الرابع والخامس الهجريين ، حيث بلغت النهضة الفكرية الإسلامية أوج ذروتها ، وإن شئت «عصرها الذهبي» ، وهو موضوع الجزء الثاني من هذا المشروع .

(١) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ٢٥ .
(٢) أنظر في هذا المعنى : محمود إسماعيل : الحركات السرية ، ص ٨٣ ، ٨٤ .
(٣) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ٢٧ ، ٢٨ .

المبحث الثالث

نشأة الفكر التاريخي

لا توجد للآن دراسة شافية عن نشأة الفكر التاريخي الإسلامي وتطوره ، وما هو موجود لا يزيد على مجرد تراجم لأعلام المؤرخين ، أو عروض عامة «لا تتعدي مرحلة التعريف والوصف»[1] .

ومن أمثلة ذلك دراسات بعض المستشرقين من أمثال مرجوليوث وروزنتال وهاملتون جب ، وأبحاث بعض الدارسين العرب كالدوري وأحمد أمين وعلى أدهم وعبدالعزيز سالم وغيرهم . إذ اعتمد معظمهم في الغالب على فهرست ابن النديم وتراجم ياقوت والقفطي وغيرهما ، فضلا عن مقدمات كتب المؤرخين ، وفي النادر بعض تواريخهم ، لاستقاء مادة تعرض لسير هؤلاء وشيوخهم ومصادر رواياتهم والموضوعات التي عالجوها ومناهجهم في الكتابة ، ثم الخروج من ذلك كله بأحكام تقف عند حد وضع معالم على طريق تطور علم التاريخ عند المسلمين ، بمعزل عن تطور الواقع الثقافي والأساس السوسيولوجي الذي أفرزه .

حقيقة أن البعض فطن إلى ضرورة وضع الواقع الثقافي في الحسبان كشرط لتتبع الفكر التاريخي ، لكن أحدا لم يضع تلك الحقيقة موضع التطبيق في دراسته . فالمستشرق

(١) عبدالله العروي : **العرب والفكر التاريخي** ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٤٥ .

روزنتال[1] - أعظم من كتب في الموضوع - اعترف بأن «علم التاريخ الإسلامي في كل العصور وثيق الارتباط بالتطور العام للحركة الإسلامية ، وأن تبدلات التاريخ الإسلامي يمكن أن تفهم جيدا إذا وضعت ضمن النطاق العام للثقافة الإسلامية» ، لكنه تجاهل - أو جهل - تأثير الحركة الفكرية العامة في الفكر التاريخي ، واقتصر عمله على مجرد عرض الجوانب التقنية في كتابة التاريخ الإسلامي . وهذا يعزى إلى عدم إلمامه العام بالفكر الإسلامي الذي اعتقد - حسب اعترافه - «بأنه فكر مبهم» ، مبررا عجزه بمقولة خاطئة مؤداها أن «الثقافة الإسلامية تمت بالتوسع لا بالتعمق[2] .»

إن كتابه «علم التاريخ عند المسلمين» لا يمكن جحود فضله في تتبع نشأة المنهج التاريخي ، وتطور طرائق الكتابة وأساليبها في التاريخ ، فضلا عما ترتب على الجانب التقني من إلقاء أضواء على الفكر التاريخي ، لتكامل المبنى والمعنى معا ، إنطلاقا من قاعدة صحيحة مؤداها أن «ظاهرات الفكر جزء من الفكر ذاته» . غير أن النتائج المترتبة على هذا المنهج تظل عاجزة عن تعليل عوامل تطور الفكر التاريخي وتفسيره ، تلك العوامل الكامنة في الواقع الاقتصادي - الاجتماعي ، وهي التي أفرزت نمط الثقافة العام الذي يعد الفكر التاريخي شريحة من شرائحها .

ولقد نجح باحثون معاصرون في الوقوف على المنهج الصحيح لدراسة الفكر الإسلامي بعامة والفكر التاريخي على وجه الخصوص ، كما نجحوا في كشف المزالق المنهجية للدارسين السابقين ، ومع ذلك لم يتقدموا بالبحث خطوة حين ولجوا درس الموضوع . فاكتفى البعض بالنقد الهدام لمناهج السلف «غير الصالح» وتأويل رؤاهم تأويلا ينبو عن الحقيقة[3] . بينما انصرف البعض الآخر لتسفيه دراسات المحدثين برمتها - وفي الوقت نفسه اعتمد عليها وحدها ، وأغفل الرجوع إلى الأصول نهائيا - وأسفر جهده عن تقديم تنظير «ملغز» للفكر التاريخي العربي ، يكتنفه الغموض ويستعصي على الفهم ، ويكشف عن عدم الإلمام بأوليات التاريخ الذي تصدى لتاريخ تأريخه[4] . .

(١) **علم التاريخ عند المسلمين** ، ترجمة صالح العلي ، بغداد ١٩٦٣ ، ص ٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

(٣) راجع : طيب تزيني : **مشروع رؤية** ، ص ١٤٤ .حيث تحامل على الطبري والبلاذري تحاملا مقذعا ، مفسرا الفكر التاريخي عند الطبري بالغيبية والثيولوجية على أساس أن كتابه يحمل عنوان «تاريخ الرسل والملوك» ، وناعتا البلاذري بالاستعلاء الطبقي لأنه كتب عن «أنساب الاشراف» . وهو حكم جائر ينم عن جهل تام برائدين عملاقين من مؤرخي الإسلام ظهرا في عصر الصحوة الذي أشاد به الكاتب المصدر نفسه ، متناسيا ما سبق أن أكده من أن «العلم الاجتماعي أكد على أن تاريخ فترة ما تشكل وحدة كلية عضوية» .المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

(٤) راجع . مؤلف العروي ، **العرب والفكر التاريخي** .

إن تنظير الفكر يظل يضرب في فراغ ما لم يتزود الباحث - إلى جانب سلامة المنهج - بالإلمام الكامل والدقيق بجزئيات الواقع السوسيو - ثقافي .

عندئذ يتسنى له رصد حركة التطور في الجانبين معا ، ووضع معالم أساسية على مسيرتيهما تؤكد اتساق منحيات النقلات الثقافية مع التحولات الاقتصادية الاجتماعية . فتنظير الفكر لا يتم بمعزل عن المعرفة بالواقع الذي تكمن فيه عوامل تفسير الفكر في ازدهاره أو انتكاسه ، في تطوره أو جموده .

وإذ سبق لنا تطبيق هذا المنهج في دراسة نشأة الفكر الإسلامي بعامة ، فلا أقل من الأخذ به في محاولة استقصاء الفكر التاريخي في طور تكوينه .

وقد نبه أحد مؤرخي تاريخ العلم[1] إلى جدوى هذا المنهج فقال : «على من يدرس التاريخ أن يثبت قبل كل شيء تسلسلا واستمرارا يحول دون تأسيس أقسام وفصول ذات قيم مطلقة . . . ولكن وجوه الإبطاء والتعجيل وألوان الاختلاف والتوجيه والاتجاه والقوة ، كل ذلك يحمل بطبيعة الحال على تأسيس عصور يتميز كل منها بوجهة خاصة ، ومن هنا بالذات يضطر المؤرخ إلى تأسيس أقسام وفصول في الفترات التي تبدو له أنها سجلت تحولا في الأحداث التاريخية التي هي موضوع الدراسة» .

والواقع أن مشكلات عدة تعترض طريق تطبيق هذا المنهج ، أشار بعض الدارسين السابقين لبعض منها . وقد أمكن تجاوزها بفضل المسح السوسيولوجي للأبنية التحتية والفوقية ؛ وهو ما تضمنه المبحثان السابقان . ومع ذلك لا أقل من إعادة طرح هذه المشكلات لتبيان كيفية تجاوزها ، مما يعطي قرائن «حقلية» جديدة على صحة الرؤية الاجتماعية للمعرفة .

أشار المستشرق مرجوليوث[2] إلى أن أولى المشاكل تكمن في ضخامة التراث التاريخي الإسلامي من حيث الكم العددي المذهل لمصنفيه ومصنفاته ، فضلا عن ضخامة هذه المصنفات . فوفقا لإحصاء أولي قام به ويستنفيلد للمؤرخين الإسلاميين الأوائل ، بلغ عددهم حول ستمائة مؤرخ عدا من أفلت من الإحصاء حسب اعترافه ، بالاضافة إلى ما تم الكشف عنه في القرن الأخير من مؤرخين كانوا مجهولين لدى المشتغلين بالتاريخ الإسلامي على أيام ويستنفيلد . وبمراجعة فهرست ابن النديم اتضح أن بعض هؤلاء صنف كتبا

(١) راجع : الدوميلي : **العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٦٧ .
(٢) **دراسة عن المؤرخين العرب** ، ترجمة حسين نصار ، بيروت ، ص ١٣ وما بعدها .

ورسائل تجاوزت المائتين ، وبعض هذه الكتب - كتاريخ الطبري مثلا - يزيد على ثلاثة آلاف ورقة ، وتاريخ ابن عساكر عن مدينة دمشق وحدها بلغ مائة مجلد . فإذا أضيف إلى أعمال المؤرخين مؤلفات الأدباء والكتاب الموسوعيين والجغرافيين والرحالة وكتاب الفرق وغيرهم ممن انطوت مؤلفاتهم على معلومات تاريخية ، أدركنا صعوبة استيعاب هذا الكم المعرفي المتراكم ، ناهيك بمحاولة تحليله وتفسيره وتنظيره لتخريج تصور سوسيولوجي لنشأة الفكر التاريخي . لذلك لم يكن هناك مناص من الاعتماد على الجهود كافة التي بذلها الدارسون المحدثون ، والرجوع إلى المصادر الأولية بين وقت وآخر لاستيفاء بعض أوجه القصور والتحقق من بعض النصوص ، خاصة إذا ما تعلق الأمر بإصدار الأحكام .

والمشكلة الثانية متعلقة بطبيعة الأدب التاريخي ذاته ، من حيث تراوحه بين الصدق والكذب . فعملية التدوين التي أنجزت في عصر الصحوة تمت في فترة وجيزة بعد جمع الروايات الشفاهية من مظانها على امتداد رقعة مكانية شاسعة ، ومن أفواه رواة متعددي المذاهب والعقائد والأهواء السياسية والأوضاع الطبقية[1] . . .الخ الأمر الذي أثر إلى حد ما في موضوعية تدوين الأخبار .

وتتجلي المشكلة بوجه خاص في الحوليات السياسية التي دون بعضها تحت تأثير النظام العباسي ولو بصورة غير مباشرة ، وفي عصر مار بالصراع الاجتماعي والسياسي والإديولوجي . وبديهي أن ينعكس هذا الصراع ليس فقط على رؤى الإخباريين والمؤرخين في تناول الحقبة المعاشة ، بل انسحب على تقييم الماضي فلونه بألوان تياراته واتجاهاته .

كما أن أصداء الماضي عكست فعاليتها حين أعيدت صياغته في أذهان المؤرخين الأوائل لأن الماضي لا يموت كله ، وإن مات فلا يموت فجأة ، ناهيك بمحاولة إحيائه ، وخاصة إذا كانت بعض وقائعه مجهولة ، أو قدمت بصورة شوهاء ، كما هو الحال بالنسبة للخرافات والأساطير التي تضبب التواريخ القديمة . ولا يخفي في هذا الصدد تأثير ما عرف «بالإسرائيليات»[2] ؛ أي ما اتصل بالتراث اليهودي والنصراني ، فضلا عن بعض بصمات الوثنية التي جرى إحياؤها من قبل الحركات الثورية والاجتماعية التي قامت في عصر التدوين . فالخطير في الأمر أن هذا التراث الإسلامي قدم تقديما مخلا في العصور القديمة ، من قبل الأحبار والقساوسة وسدنة بيوت النار ؛ حيث اختلط بالأساطير والخوارق

(١) راجع : محمود اسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، ط بيروت ١٩٧٤ ، ص٧ وما بعدها .

(٢) راجع الفصل الرائع الذي كتبه فان فلوتن عن هذا الموضوع تحت عنوان «الاسرائليات» في كتابه : **السيادة العربية** .

والكرامات .

فحفظة هذا التراث الذين عاشوا في ظل الحكومة الإسلامية كانوا يعيشون أزمتين : الأولى تحجر معتقداتهم[1] الدينية وتقوقعها بعد صراع طويل مع الفلسفات والأفكار الوثنية لم يحسم لصالحهم . والأخرى أزمة «سياسية سيكولوجية» من جراء انهيار الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ودخولهما في حوزة دار الإسلام . لذلك تأثرت الأخبار التي رووها عن تراثهم بمثالب هاتين الأزمتين . وحيث افتقر الإخباريون والمؤرخون الأوائل إلى الدراية بهذه المعارف ، فقد نقلوها وأثبتوها في مصنفاتهم دون تمحيص .

على كل حال - كانت هذه النقائص والمثالب سلاحا ذا حدين ، فمن ناحية فتت - إلى حد ما - في موضوعية تدوين تراث ما قبل الإسلام ، وما ترتب على الأخطاء في المصنفات الأولى من تواتر الأخذ بها كحقائق مسلمة عند معظم المؤرخين التاليين ، الذين تناقلوها دون نظر أو روية كما ذهب ابن خلدون[2] . لكن من ناحية أخرى قدمت للباحثين المحدثين مادة أولية متنوعة الاتجاهات والمرامي ، تكشف عن طبيعة تفكير مصنفيها ، فضلا عن إلقاء أضواء على العصر برمته بقواه وتياراته ونزعاته السائدة .

لذلك لا مندوحة عن فهم الأساس السوسيولوجي الذي أفرز هذا الفكر نفسه ، ووضعه في سياقه التاريخي الصحيح . فالمنهج السوسيولوجي وحده كفيل بتجاوز تلك المشكلات وغيرها - مما سيثبته البحث - لأنه يتناول نشأة الفكر التاريخي من منظور مادي تاريخي شمولي .

ترتبط نشأة الفكر الإسلامي - عموما وبطبيعة الحال الفكر التاريخي - بما اصطلحنا على تسميته بالصحوة البورجوازية التي تعتبر حسب رأى الدوميلي[3] «نقطة تحول عظيم الأهمية في تاريخ العلم الإسلامي» . فإبانها تم جمع الروايات من المصادر المتاحة كافة ثم تدوينها في مصنفات تاريخية قائمة بذاتها ، بحيث يمكن القول بظهور علم التاريخ كعلم مستقل له موضوعاته وطرائق بحثه ودراسته ، بعد أن كانت متداخلة ومختلطة بمعارف ومباحث أخرى كالحديث والأنساب والقصص العربي القديم والتراث القبلي .

كذلك شهد عصر الصحوة تحول الأخبار التاريخية من الرواية الشفاهية إلى التدوين والتسجيل ؛ بمعنى أن المادة التاريخية التي كانت تحفظ في ذاكرة الحفاظ وفي صدور الرواة ،

(١) مقدمة ابن خلدون : ص ٤٣٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤ .
(٣) العلم عند العرب ، ص ٦٧ .

أصبحت بفعل تعميم صناعة الورق مدونة في كتب ورسائل متداولة . باختصار شهد عصر الصحوة البورجوازية نشأة علم التاريخ الإسلامي وظهور مؤرخين متخصصين وضعوا أصوله ومناهجه التي صارت مثلا احتذته الأجيال اللاحقة من المؤرخين .

إلا أن جهود المؤرخين الرواد كانت تتويجا لمعاركات سابقة ، اضطلع بها الإخباريون ومن سبقهم من النسابة والقصاص وكتاب السير والمغازي ، وكلهم أسهموا بنصيب في وضع لبنات الفكر التاريخي الإسلامي في عصور ما قبل الصحوة البورجوازية .

وليس من المبالغة في شيء أن نرجع بأصول هذا الفكر إلى عصور ما قبل الإسلام ، حيث بقيت أصداء ثقافتها تعمل عملها بعد ظهور الإسلام ، متفاعلة مع معطيات تطور المجتمع الإسلامي الجديد . ولقد سبق تبيان أصداء الثقافة العربية الجاهلية في الفكر الإسلامي بعامة في الباب السابق .

ولا مندوحة عن الاعتراف بوجود فكر تاريخي في المجتمعات العربية قبل الإسلام ، فلا يمكن تصور واقع تاريخي متطور بدون نوع من الوعي التاريخي ؛ مهما هزلت صوره وأشكاله . كذلك لا يمكن الظن بإمكانية موات تأثير مرحلة تاريخية في تاريخ شعب من الشعوب مهما وقع من تحول في مسار تطوره . وإن جاز القول بذلك في أي فرع من فروع المعرفة – وهو لا يجوز – فلا ينسحب على علم التاريخ الذي يعتبر الماضي محور اهتمامه ولب موضوعه وحقل مباحثه .

معنى ذلك أن التراث التاريخي الجاهلي فرض نفسه فرضا على الفكر التاريخي الإسلامي ؛ من حيث انطوائه على أفكار ورؤى للتاريخ لم تنته بظهور الإسلام ، بل ظلت مستمرة تمارس تأثيرا في تشكيل الفكر والرؤية الجديدة بصورة أو بأخرى . هذا فضلا عن أن التراث العربي الجاهلي أصبح ضمن الموضوعات التي تناولها مؤرخو الإسلام ، وحظيت بنصيب وافر من اهتمامهم ، فأفردوا لها حيزا لا يستهان به في مصنفاتهم .

لذلك لا مناص من محاولة استقصاء طبيعة الفكر التاريخي في المجتمع العربي قبل الإسلام كمدخل منطقي لرصد نشأة الفكر التاريخي الإسلامي .

ولسوف نربط – كما هو حال منهجنا – بين الفكر والواقع في علاقة جدلية ، أي سينصب اهتمامنا – في المحل الأول – على تقصي سوسيولوجية الفكر التاريخي في موضوعه ونهجه وتقنيته ، مسترشدين في ذلك بحصاد ما أنجزناه سلفا من رصد الواقع الاقتصادي – الاجتماعي ، والبنى الثقافية العامة المترتبة عليه .

أ- جذور الفكر التاريخي العربي

سبق إيضاح غلبة النمط البورجوازي في مجتمع ما قبل الإسلام، وظهور بواكير اتجاهات ليبرالية في التفكير، وخاصة في مجتمعات عرب الجنوب في معظم عصور تاريخها، كذا في المجتمع المكي عشية ظهور الإسلام، بينما ظل النمط القبلي البطريكي سائدا في مجتمعات عرب الشمال باستثناء إمارتي التخوم في الحيرة وجنوبي الشام، حيث وجدت مجتمعات «بينية» ذات نظم عسكرية تجارية تدور في فلك الفرس والبيزنطيين، ومن طريقها تسربت المؤثرات الثقافية الأجنبية إلى بلاد العرب. فإلى أي مدى كان الفكر التاريخي في تلك المجتمعات جميعا جزء من ثقافة عامة عكست أسسها السوسيولوجية؟

في المجتمع العربي الجنوبي حيث بلغ المد البورجوازي أوجه، بذرت فكرة التاريخ وأينعت بفعل قيام نظم سياسية واقتصادية متطورة، وكذا نتيجة الاتصال بالعالم الخارجي، مما يسقط أحكام بعض الدارسين [1] القائلة «بافتقار عرب الجنوب إلى الحس والمنظور التاريخي»؛ رغم اعترافهم بوجود «ضرب من الروايات التاريخية المدونة[2]». لقد أكدت النقوش المعينية والسبئية والحميرية أن تلك الدول المتطورة شهدت «ظهور حوليات سياسية موجهة» [3]، بل وجد في دولة قتبان «سجلات تاريخية» [4] بعضها ذو طابع ديني، والبعض الآخر علماني قح، يسجل الفعاليات البشرية كأعمال الملوك والإصلاحات والشئون العسكرية والإدارية والمالية ... إلخ.

أكثر من ذلك أن تلك السجلات جرى الإعلام بها للجمهور؛ حيث كانت تنقش على الحجر وتوضع في أماكن عامة [5] لتقوم مقام «النشرات» الرسمية التوجيهية؛ وخاصة ما تعلق منها بالنشاط الاقتصادي كجباية الضرائب وأحكام الأسواق وتنظيم الري .. إلخ، فضلا عن اتسام بعضها بطابع إديولوجي ومغزى «تعليمي» لتوجيه «الرأي العام» لتعضيد السلطة في مشروعاتها السياسية الطموحة، كتحقيق الوحدة القومية داخل شبه الجزيرة، أو استنفار العرب لمواجهة الغزو الأجنبي. وقد دعمت هذه النقوش ومحتوياتها ما أورده الهمداني من نصوص تؤكد المعاني نفسها. فقد أشار إلى وجود نوع من الأدب التاريخي في

---

(١) جب: دراسات في حضارة الإسلام ص ١٤٤.
(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٣) روزنتال: ص ٣٥.
(٤) الدوري: علم التاريخ عند العرب ص ١٤.
(٥) مرجوليوث: ص ٤٠.

دولة حمير ؛ وذكر أن أحد العلماء « ورث ما ادخرته ملوك حمير من مكتوب علمها ، وألم بزبر حمير القديمة ومساندها الدهرية »[1] . وفي موضع آخر أضاف أن « أنساب الملوك من ولد عمر بن همدان كانت مزبرة في خزائن حمير »[2] ، مؤكدا أن تلك الأنساب حفظتها بعض الأسر والبطون « فالمروانيون باليمن يعملون على ما قيده آباؤهم من نسبهم وحفظوه كابرا عن كابر »[3] .

ولا ينتقص من قدر هذا الأدب التاريخي كونه متعلقا بأمور دينية عقيدية ، أو اتخاذه - في الغالب - طابعا رسميا توجيهيا . فالدين كرس لخدمة السياسة ، والعقائد عبرت عن تقاليد شعبية ، كتقديم النذور وطرائق آداء الشعائر والطقوس . . إلخ . والطابع الرسمي التوجيهي سمة متواترة تطبع الفكر التاريخي بطابعها في كل العصور .

كذلك لا يفت في قدر هذا الأدب التاريخي انطواؤه على تأثيرات أجنبية كما ذهب روزنتال[4] ؛ فالتأثيرات اليهودية والنصرانية فضلا عن كونها غير ذات بال ، لأن عقائدها كانت « متحجرة » كما ذكرنا سلفا ، فإن القوى اليهودية والنصرانية في بلاد العرب شكلت بأنماط حياتها ونشاطاتها الاقتصادية وفعالياتها السياسية خيوطا في نسيج الواقع الاجتماعي العربي ، برغم تطاولها في بعض الأحيان ، أو قيامها بدور العمالة لدول أجنبية في أحيان أخرى .

ووجود تأثيرات أجنبية خارجية - فيها عرف بالإسرائيليات - على الفكر التاريخي لعرب الجنوب ، أمر بديهي بالنسبة لمجتمعات تجارية ذات اتصالات دائبة بالعالم الخارجي ، تتبادل معه الأفكار إلى جانب السلع والبضائع . ومن ثم يبدو منطقيا احتمال إفادة الأدب التاريخي العربي من الإسرائيليات - بقدر ضئيل - وخاصة في جوانبه التقنية ، كالتأثر بأساليب « العرض التاريخي » لقصص العهد القديم ، أو التأثر بالصيغ والتقاليد المسيحية في تسجيل الأخبار على النقوش ؛ وخاصة إبان خضوع بلاد اليمن لسيطرة قوى أجنبية كالأحباش والفرس . فنقش «جبل مأرب» الذي سجله أبرهه الحبشي كان سجلا تاريخيا لأحداث حملته ؛ إستهله بصيغة مسيحية . لقد كانت تلك المؤثرات وغيرها نتاجا طبيعيا لواقع تاريخي لمجتمعات غلب عليها الطابع البورجوازي ، فتشكل تاريخها على نحو « عالمي

(١) أنظر : الإكليل ، نشر لوفكرن ، ابسالا ١٩٥٤ ، جـ١ ، ص٥ .
(٢) المصدر نفسه : ١٠ : ٣٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
(٤) علم التاريخ عند المسلمين ، ص ٣٥ .

لما قامت به من دور أساسي في تجارة العالم القديم .

وبالتالى فإن « الوعي التاريخي » لتلك المجتمعات أصبح يدور في دائرة رحبة ، تتعدي شبه الجزيرة ليشمل آفاق العالم الخارجي . وهذا يدفعنا إلى التأكيد على تواجد هذا الوعي بصورة أقوى مما تعيه قرائح الدارسين المحدثين [١] ؛ لأن عوامل شتى تضافرت على حجبه وتشويهه ، منها ضآلة المعلومات المتاحة إلى الآن عن تاريخ العرب القديم عموما ، ومنها رؤية مؤرخي الإسلام لعصور ما قبل الإسلام برمتها باعتبارها « جاهلية » ؛ وبالتالى اعتبار أدبها التاريخي ضربا من اللغو والهذر ، ثم اختلاط هذا الأدب المتاح بالقصص الوعظي القرآني والأساطير الخرافية التي روج لها الجهال من القساوسة والأحبار ، بالإضافة إلى ما نسجه خيال الرواة ، وأخيرا دور العصبية القبلية [٢] والنزعات الشعوبية في تزييف هذا التراث وتحريفه ومسخه . كل ذلك يبرر قول الهمداني [٣] بأن الأخبار المتعلقة بالتراث التاريخي العربي القديم غير دقيقة ، وملاحظة جب [٤] بعدم فهم مؤرخي الإسلام هذا التراث فهما نقديا صحيحا .

وليس أدل على نضج الوعي التاريخي ووضوح فكرة التاريخ لدى عرب الجنوب من استخدامهم مصطلح « تاريخ » [٥] منذ وقت مبكر ، ذلك المصطلح الذي تاه واختفي خلال حقبة صدر الإسلام ، ولم يجر إحياؤه إلا في كنف صحوة بورجوازية أخرى في القرن الثالث الهجرى . فإذا أضيف إلى ذلك استخدام عرب الجنوب « تقويما » ثابتا - استفاد منه عمر بن

---

(١) وقد وقف الفيلسوف هيجل على حقيقة جوهرية تفيدنا في هذا الصدد ، وهي «أن الممكنات أغزر وأخصب وأرحب من الواقع» ، ذلك لأن الواقع يكشف لنا دائما عن جوانب ناقصة . وبعبارة أخرى «فإن الواقع بالغا ما بلغ قدره فهو يحمل في باطنه قدرا من الإمكانات أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل ، وهي إمكانات تسعي حثيثا إلى التحقق» . أنظر : هيجل : **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، القاهرة ١٩٧٤ ، جـ١ ، ص١ . وفي المعني نفسه يرى الفيلسوف المعاصر هربرت ماركيوز أن «صورة الواقع المعطاة مباشرة ليست واقعا نهائيا» . أنظر : **العقل والثورة** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص١٣٢ .

(٢) وقد فطن الهمداني إلى تلك الحقيقة حين أشار إلى أن انتقال مركز الثقل في الحياة العربية بعد الإسلام إلى عرب الشمال كان من أسباب محاولات طمس تراث عرب الجنوب . يقول في هذا الصدد «وكذلك سبيل نسابة العراق والشام يقصرون في أنساب كهلان ومالك بن حمير ، ليضاهوا بها عدة الآباء من ولد إسماعيل» . ويضيف « . . . فقلت رحلة أخباري الشمال إلى من قطن اليمن ، ولم يلقوا بذهبهم من ذوي معرفتهم غير أعقاب من ظعن» . **الإكليل** : ١ : ٤ .

(٣) **الإكليل** : ١ : ٤ .

(٤) ص ١٤٥ .

(٥) ذكر روزنتال أن هذا المصطلح كان يعني «الأخبار» ، وهو مشتق من الفعل «ورخ» ، وانتهت أبحاثه إلى ذيوع هذا المعنى في اللغات السامية كالعربية والعبرية والأكدية . وإذ أثبتت أبحاث الدكتور سليمان حزين بأن بلاد اليمن هي مهد السامية ، نستطيع أن نسجل مأثرة من مآثر عرب الجنوب في وضع لبنة أساسية في بناء الفكر التاريخي الإسلامي . راجع : روزنتال : ص ٢١ .

الخطاب فيما بعد - حين وضع التقويم الهجرى[1] ؛ أدركنا ارتباط نضج الفكر التاريخي بتنامي نمط الإنتاج البورجوازي ، وبالتالى صدق مقولة سوسيولوجية الفكر .

على كل حال ؛ وبرغم جميع المعوقات السابقة لطمس التراث التاريخي اليماني ؛ فقد ظل متواجدا ليشكل فيما بعد أحد أعمدة ثلاثة ارتكزت عليها نشأة الفكر التاريخي الإسلامي . ومن ثم تصدق مقولة روزنتال[2] بأن القصص اليماني « كان المفتاح الذي فتح للمسلمين على يد الرسول ص الطريق إلى النظرة التاريخية للحياة» .

أما عرب الشمال فيعزى إليهم فضل تقديم الركيزة الثانية لموضوع الفكر التاريخي الإسلامي ، ألا وهي « التراث القبلي » ؛ أعني أخبار القبائل العربية وأنسابها التي حفظها شعر الأيام . ومعلوم أن « الطابع القبلي البطريركي » كان يمثل نمط الحياة الاقتصادية - الاجتماعية السائد ؛ وأن الشعر العربي عبر عن خصائص الثقافة في تلك المجتمعات ؛ بما يبرهن صدق القاعدة التي نعول عليها ، قاعدة سوسيولوجية المعرفة .

لقد انطوى تراث القبائل العربية على معارف تاريخية اختزنتها قرائح الشعراء الذين كانوا بمثابة « رجال إعلام » وإخباريين[3] ؛ حفظوا وعبروا عن مآثر القبائل وأنسابها وفضائلها ، ووعوا وتغنوا بأمجادها وانتصاراتها فيما جرى من حروب داخلية وخارجية عرفت بـ « الأيام » . ولا غرو فقد كانت روائع القصائد تروي وتدون في مواسم الحج ، وتعلق على أستار الكعبة فيما عرف ، « بالمعلقات » . وفي تلك المواسم الدينية الاقتصادية الثقافية ؛ كان يتاح للقبائل العربية جميعا أن تتعرف على أخبار بعضها البعض من طريق شعرائها ؛ لذلك تصدق مقولة ابن فارس « الشعر ديوان العرب ، وبه حفظت الأنساب وعرضت المآثر » ، وحكم هاملتون جب[4] بأن شعر الأيام « يعكس واقعا ويحفظ أحيانا جزءا جوهريا من الحقيقة » .

يضاف إلى ذلك انطواؤه على طرائق وأساليب تقنية تمت بصلة للنهج القصصي التاريخي ؛ يظهر ذلك بوضوح خاصة في القصائد الملحمية . لذلك تضمن الشعر العربي نوعا من « الحس التاريخي » على عكس ما ذهب إليه روزنتال[5] - الذي حاول التقليل من

(١) السيوطي : **الشماريخ في علم التاريخ** ، نشر سيبولد ، ص ٢٩ .
(٢) **علم التاريخ عند المسلمين** ، ص ٣٨ .
(٣) مرجوليوث : ص ٧١ .
(٤) **دراسات في حضارة الاسلام** ، ص ١٤٥ .
(٥) **علم التاريخ عند المسلمين** ، ص ٣٢ .

شأنه كأدب تاريخي - زاعما أن ما يمكن أن يشتم فيه من «شعور تاريخي» - إن وجد - جاء نتيجة تأثيرات قصص التوراة [1] . وقد فندت الدراسات الحديثة هذا الزعم ، ونفت أية تأثيرات أجنبية في هذا الصدد [2] .

ومهما كان الأمر ؛ فالذي لا شك فيه أن التراث القبلي جرى إحياؤه في صدر الإسلام كمبحث من مباحث التاريخ الإسلامي ، وأن قصص الأيام أثرت في أسلوبها على طرائق الإخباريين من حيث «السبكة والتوقيت وأسلوبها الزاخر بالحيوية والواقعية» [3] ، كما حفظت الأنساب عنصرا أساسيا من كيان المجتمع القبلي البطريركي ، باعتبارها «مادة تاريخية» من الدرجة الأولى تفيد في التعرف إلى مقومات هذا المجتمع [4] . ولسوف تتطور في صدر الإسلام حين جرى تكريس النسب لخدمة مواقف الكتل السياسية [5] ؛ بل أصبح الاهتمام بالأنساب من مشاغل الحكومة [6] - التي وظفتها في الأمور الإدارية - حيث نظم العمل في ديوان العطاء واختطاط المدن وسكناها على أساس النسب ، وكذا لعبت الأنساب دورا أساسيا في الشئون العسكرية إبان الفتوح ؛ فكانت القبائل تقاتل تحت راياتها وألويتها .

وبديهي أن يتبلور الوعي التاريخي في إمارتي التخوم بشكل أكثر وضوحا ؛ نظرا للطبيعة السوسيولوجية الخاصة والمميزة لهاتين الإمارتين ؛ باعتبارهما مجتمعين «بينين» شهدا نوعا من الاستقرار السياسي والتنظيم العسكري والتجاري ، وبحكم دورهما التاريخي في خدمة أعظم إمبراطوريتين عالميتين ، وبفضل كونهما معبرين للثقافات الوافدة إلى شبه الجزيرة من الشمال والشرق .

ويدهش المرء من حكم بعض الدارسين [7] بأن عرب الحيرة لم يكن لديهم فكرة واضحة عن التاريخ ، في الوقت الذي يجمع فيه المؤرخون القدامى والمحدثون [8] على اعتبار الحيرة الموئل الأساسي الذي استقى منه الإخباريون تواريخ الفرس ؛ حيث حوت كنائسها العديد من المخطوطات الحافلة بسير آل ساسان ، فضلا عن تواريخ ملوك المناذرة حكام

(١) علم التاريخ عند المسلمين ، ص ٣١ .
(٢) أنظر : الدوري : علم التاريخ عند العرب ص ١٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ .
(٤) روزنتال : ص ٣٣ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .
(٦) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ١٣٦ .
(٧) أنظر : الدوري : علم التاريخ عند العرب ص ١٦ .
(٨) أنظر : الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٢ : ٣٧ ، كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١١ .

الحيرة .

وبديهي أيضا أن تتطور فكرة التاريخ في إمارة الغساسنة - حليفة بيزنطة - تدل على ذلك النقوش التي خلدت أعمال الملوك والمعارك العسكرية والنشاط التجاري ؛ والتي لاشك في انطوائها على تأثيرات بيزنطية [1] . باختصار ؛ لعبت الأخبار الواردة عن المناذرة والغساسنة دورا أساسيا في استقاء مادة تاريخية أفاد منها الإخباريون والمؤرخون الأوائل فيما دونوه من تواريخ عالمية .

والخلاصة أن عرب ما قبل الإسلام ؛ كما كان لهم تاريخ متطور ، كان لديهم وعي بهذا التاريخ ؛ عبروا عنه بطرائق تتمشي وطبيعة الواقع السوسيولوجي ، وأن هذا التاريخ والوعي به وطرائق التعبير عنه يشكل وحدة عضوية متجانسة ومتسقة ، « لأن المضمون يحدد الأسلوب ، والأسلوب يبرر المضمون » [2] ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن معوقات كثيرة - دينية وغير دينية [3] - عملت عملها لمسخ هذا التاريخ وتشويه الوعي به من قبل اللاحقين ؛ لكن الآثار القليلة الباقية والكتابات النادرة الأولى عنه ، والفهم النظري لطبيعة المجتمعات ، وارتباط الفكر بالواقع السوسيولوجي [4] ؛ كل ذلك قمين بالكشف عن خيوط نسيج بواكير الفكر العربي في المجتمعات العربية قبل الإسلام . وأخيرا يعكس اهتمام الإخباريين والمؤرخين الأوائل بالتراث العربي القديم ، وتناقل رواياته شفاها ثم تدوينه فيما بعد ، ثقل هذا التراث وتأثيره الفعال على نشأة الفكر التاريخي الإسلامي ، برغم دعاوى بعض الدارسين [5] القائلة « بضآلة هذا التأثير وانقطاعيته أو بطء حركته » .

ب - رؤية الإسلام للتاريخ

سبق القول بأن ظهور الإسلام يمثل ثورة عالمية عقيدية واقتصادية واجتماعية وفكرية

---

(١) روزنتال : ص ٣٠ .

(٢) العروي : **العرب والفكر التاريخي** ص ٤٧

(٣) لاكوست : **العلامة ابن خلدون** ، ص ١٧٠ .

(٤) وهنا تبرز قيمة الجدل «الديالكتيك» في الكشف عن قناع الواقع الزائف ، لأن الجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة بأن هناك سلبية أساسية تتغلغل في كل أشكال الوجود وحركتها . لذلك فالعقل يصبح صمام الأمان في الكشف عن الحقائق لأن كل ما هو معطى ينبغي أن يبرر عقليا . أنظر : ماركيوز : **العقل والثورة** ، ص ٥٠ . ونلاحظ أن العلامة العربي ابن خلدون فطن إلى هذه القاعدة حين اعتبر «الناقد البصير قسطاس المصدر نفسه في الكشف عن تلفيق الأخبار» . أنظر : **المقدمة** ، ص ٥ .

(٥) أنظر : لاكوست : ص ١٧١ .

أيضا . ويديهي أن يأتي بتصور للتاريخ البشري [1] في ماضيه وحاضره ومستقبله . وبمعنى آخر اكتسب الوجود الإنساني قيمة أفضل مما انطوت عليه اليهودية بنزعتها العنصرية الضيقة ، والمسيحية التي ترى في الحياة الدنيوية قنطرة عبور للآخرة ليس إلا [2] .

وليس أدل على تبجيل الإسلام للواقع الإنساني المعيش ؛ من اعتبار السلوك البشري إبان الحياة الدنيا هو المدخل الأساسي للحياة الأخروية ؛ قال تعالى « ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » . كذا دعوته الصريحة لإعمال العقل في تدبير شئون الخلق دونما حدود ، قال تعالى « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق » . هذا فضلا عن تحديد مسئولية البشر وحرية إرادتهم فيما يصنعون ؛ بحيث يصبح التاريخ الإنساني من صنع الإنسان ، وبالتالى إبراز قدرة الإنسان على صنع مصيره دون أن يتعارض ذلك مع قدرة الله على الخلق . وما دام الإنسان يصنع تاريخه فالأولى به أن يعي هذا التاريخ ويحاول تدبر علل ظواهره ؛ لأن البحث والنظر في هذه العلل طريق إلى المعرفة الحقة بالعلة الأولى ، فالعقل يعمق الإيمان ، والحكمة لا تتعارض مع الشرع [3] ، قال تعالى « إنما يخشى الله من عباده العلماء » .

والواقع الإنساني - الذي هو التاريخ بعينه - لا يجرى حسب رؤية الإسلام اعتباطا ، وحركة تطوره ليست عشوائية ، وأحداثه لا تقع حسبما اتفق ؛ بل كل ذلك محكوم بقوانين وسنن حسب اعتراف ولفرد كانتل .

تلك السنن التي تبدأ « منذ بدأ الخلق » وحتى القيامة ؛ بمعنى أن الإسلام طرح فكرة الزمان المستمر المتطور بدلا من فكرة الدورية التي كانت سائدة قبلا [4] . كما أن السنن المسيرة لحركة التاريخ لا تقتصر على شعب دون شعب ، ولا على إقليم دون آخر ؛ لأن الإسلام أنزل للناس كافة ؛ قال تعالى « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » .

وطرح الإسلام فكرة احترام الماضي باعترافه بنبوة الأنبياء . وكون محمد ص خاتم الأنبياء ، لا يعني أن الإسام يجب ما قبله ، فيضع ستارا يحول بين الماضي وبين الواقع الجديد كما تصور مرجوليوث [5] . بل رمز إلى استمرارية الماضي فى الحاضر بحيث يصبح جزءاً

(١) تيزيني : ص ٢٠٥ .

(٢) روزنتال : ص ٣٩ .وراجع الفصول الممتازة التي كتبها آلبان ويدجري في مؤلفه «التاريخ وكيف يفسرونه» ، عن المقارنات بين الأديان في النظرة إلى التاريخ .

(٣) عن مزيد من المعلومات ، راجع : كتابنا : **الحركات السرية** ، ص ١٣٥ وما بعدها .

(٤) لاكوست : ص ٢١٨ .

(٥) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

جوهريا من مكوناته ؛ وفي ذلك تأكيد على مبدأ «الاستمرارية» الحياتية .

كما طرح فكرة التطلع للمستقبل ، وربط بين طبيعة تصوره وبين أفعال الإنسان في الحاضر ، بما يؤكد شمولية تلك الاستمرارية ، بحيث تحتوي وتربط بين خيوط الماضي والحاضر والمستقبل في وحدة عضوية لا تقبل التجزئة . ولا يقلل من قيمة تلك الوحدة ارتباطها بالدين - كما ذهب روزنتال[1] - ؛ فالثابت أن دعوة الإسلام دين ودنيا في وقت واحد ؛ وذلك من عوامل حيويتها وثرائها . فالدين لم يقصد به الدعوة للتوحيد وحسب ، « فالله غني عن العالمين » ، إنما أنزل الدين «رحمة للعالمين» .

والقرآن الكريم - فضلا عن ذلك - انطوى على عديد من الحقائق العلمية في حقل التاريخ التي اصطلح على تسميتها بالسنن - كما سبق القول - حين عرض لتواريخ الأمم السابقة المعروفة « بأساطير الأولين » ، «للعبرة والموعظة الحسنة»[2] . وتلك السنن هي التي نسميها بلغة العلم « قوانين » ؛ ومنها قانون « الحتمية » «والضرورة» فضلا عن قانون « الصراع الطبقي » ، وهي أمور يمكن أن يستشفها الباحث المدقق حين يستكنه المغزى التعليمي الأخلاقي للتاريخ في القرآن .

وقد سبق أن قدمنا اجتهادا في هذا الصدد[3] لا ضير من إيراده تدليلا على انطواء القرآن على رؤية علمية للتاريخ ذات طابع سوسيولوجي ، نوجزها في النقاط التالية :

أولا : عالمية الدعوة الإسلامية تمثل نظرة شاملة متكاملة للوجود الإنساني « منذ بدأ الخلق » وإلى «البعث والحساب» ، وفي ذلك إحاطة تامة برحلة البشرية عبر الزمان والمكان ، وهما بعدا حركة التاريخ كوحدة لا تقبل التجزئة .

ثانيا : هذه الحركة « ليست عشوائية » وإنما محكومة « بسنن حتمية » ؛ « سنة الله في الذين خلوا من قبل ؛ وكان أمر الله قدرا مقدوراً » .

ثالثا : هذه السنن أو القوانين يمكن الوقوف عليها من خلال « الصراع » ؛ « ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض » .

رابعا : والصراع نتيجة لما جبل عليه الخلق من شهوة التملك ، ونزعة الأثرة والأنانية ؛ فالإنسان « إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا » .

---

(١) علم التاريخ عند المسلمين ، ص ٤١ .
(٢) الدوري : علم التاريخ عند العرب ص ١٨ .
(٣) أنظر : كتابنا : مغربيات : ص ٨ .

خامسا : وإطلاق العنان لهذه الشهوات والنزعات الأنانية ينتهي بالبشر إلى التسلط والطغيان ؛ « إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » .

سادسا : والتسلط والطغيان مسئولية الإنسان وليسا من صنع الله ؛ فالله هو العدل سبحانه ، وذاته منزهة عن الظلم ؛ « إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون » .

سابعا : والظلم يترتب عليه نتائج اجتماعية وبيلة تنتهي إلى خراب العمران بالضرورة ؛ « ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا » .

ثامنا : فالظلم يؤدي إلى خلخلة البناء الاجتماعي ، بظهور الطبقات وتسلط بعضها على البعض الآخر ، وعدم ارتداع الطبقات المتسلطة بالحسني « . . وجاءتهم رسلهم بالبينات ما كانوا ليؤمنوا » .

تاسعا : ويترتب على ذلك احتدام الصراع بين المظلومين والظلمة ؛ لتشبث الظلمة بامتيازاتهم ، باعتبارها شيئا موروثا ، وكفرهم بالدعوات الإصلاحية ؛ « وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون » .

عاشرا : إذن فلا ردع إلا بالعنف والقهر ؛ بحيث يحسم الصراع بالضرورة بسحق الظلمة وانتصار المستضعفين ؛ « ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ، ونجعلهم أئمة ، ونجعلهم الوارثين » .

هكذا انطوى القرآن الكريم على خيوط المادية التاريخية كافة أكثر النظريات المستحدثة علمية في تفسير التاريخ حسبما نعتقد .

وإذ طفر القرآن الكريم بالفكر التاريخي طفرة كبرى ؛ فإن الرسول ص في سننه وأحاديثه نحا المنحى نفسه ؛ برغم ما زعمه بعض الدارسين من تسفيه الرسول للشعر والشعراء ، وتحريم رواية القصص ، والاستخفاف بالنسب [1] . . إلخ . فالواقع أن هؤلاء الدارسين لم يفطنوا إلى مغزى مواقف الرسول في هذا الصدد ، فقد استجاز الرسول ص قول الشعر - وكان حسان بن ثابت شاعره - لكنه رفض أن يقال في الأغراض البذيئة التي كان يتباري فيها الشعراء كالمجون والهجاء والفخر والمباهاة . . . إلخ ، وكان القصص السائد في عصره ينطوي على المعاني نفسها كتقديس الملوك والأبطال والتعصب القومي والشعوبي . . إلخ ، والشيء نفسه يقال عن الانساب بما انطوت عليه من روح العنجهية القبلية وإثارة

(١) أنظر : روزنتال : ص٤٣

الفرقة ، بما يتنافي ودعوة الإسلام لإقرار مجتمع الأخوة على صعيد العالم أجمع ، هذا فضلا عن المبالغات والأساطير والخرافات وغيرها من المثالب التي شابت الشعر والقصص وأقوال النسابة .

بل نجد الرسول على الصعيد العملي يحض على طلب العلم والمعارف بغض النظر عن مصادرها ، قال عليه السلام « اطلبوا العلم ولو في الصين » ، وأتاح روح التسامح في الجدل والحوار ، واستخدم المنطق في حواره مع اليهود كما هو معروف ، وأجل العلم والعلماء ، وأخذ برأى المستنيرين دون تعصب أو جمود .

كل ذلك - وغيره - يؤكد أن الإسلام جاء برؤية علمية للتاريخ ، فضلا عما تضمنه من أصول وقواعد منهجية لدرسه ، بالإضافة إلى مادة تاريخية أصبحت عماد الدراسات التاريخية فيما بعد ؛ وبالذات فيما يتعلق بالسيرة النبوية والمغازي وتاريخ الدعوة الإسلامية ، وبعض أخبار الماضيين والمعاصرين للدعوة من الأمم الأخرى .

والأخطر من ذلك كله ما جاء به من تشريع لتنظيم العلاقات الإنسانية وفق معايير أخلاقية تعد كسبا حقيقيا للبشرية .

جـ - بواكير الفكر التاريخي الإسلامي

ليس أدل على نقلة الفكر التاريخي - بفضل الإسلام - مما حدث بالفعل في عصر الراشدين من الاهتمام بالتاريخ كموضوع وتطور تقنية تناوله . فمن حيث الموضوع ظهرت مباحث ثلاثة ؛ الأول منها يتعلق بدراسة سيرة الرسول ومغازيه ، والآخران يختصان بدراسة القصص العربي القديم والتراث القبلي . ويخطىء بعض الدارسين [1] حين يتصور أن الفكر التاريخي آنئذ كان فكرا دينيا قحا غايته خدمة الحديث والفقه ، بل لا يخفف من الخطأ تصنيف البعض الآخر [2] هذا الفكر صنفين : الأول ديني ، كما هو الحال بالنسبة للسيرة والمغازي ، والثاني دنيوي متمثل في القصص العربي القديم والتراث القبلي .

والصواب - فيما نري - أن كل موضوعات التاريخ - وبالتالى فكرة التاريخ - كانت ذات طابع دنيوي ؛ فسيرة الرسول ومغازيه ليست إلا أحداثا ووقائع حدثت على مسرح التاريخ ، هذا فضلا عن أن الاهتمام بدراستها ودراسة القصص العربي القديم والتراث

(١) أنظر : السيد عبد العزيز سالم : التاريخ والمؤرخون العرب ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢١ ، ٢٧ .
(٢) أنظر : الدوري : ص ١٩ .

القبلي جرى لخدمة أغراض عملية دنيوية . وإذ اختلطت موضوعات التاريخ بغيرها من الموضوعات الأخرى كالحديث والفقه ، فالثابت أن جهود المحدثين والفقهاء كذلك كانت تحركها حوافز حياتية ؛ سياسية واقتصادية واجتماعية .

وتكمن تلك الحوافز - التي كانت من وراء النشاط الفكري عموما - في محاولة الخلافة- وخاصة في عهد عمر - مواجهة المشكلات العديدة التي نجمت عن اتساع الدولة الإسلامية بعد الفتوح ، وإقرار نظم وتشريعات تكفل إدارتها . كانت جميع المشكلات وطرائق إيجاد حلول لها ذات طابع دنيوي ، ولعل من أهمها المسائل الإدارية والمالية ، وأوضاع أهل الذمة ، وتحديد العلاقات بين دار الحرب ودار الإسلام . . إلخ . ولا غرو فقد جاء التشريع متسقا مع طبيعة تلك المشكلات ؛ حيث أقر الخليفة عمر التنظيمات الموجودة كافة وأبقاها على حالها ، مجتهدا في تأويل الشرع بما يجاري ويساير الواقع .

كما استجدت مشكلات متعلقه بالعرب أنفسهم ؛ كانت جذورها تضرب في عصر ما قبل الإسلام ، وإن اكتسبت في ظل الحكومة الثيوقراطية صبغة جديدة ، أعني الصراعات والسخائم القبلية التي أعيدت صياغتها في شكل تيارات حزبية سياسية واجتماعية ، احتوت العصبية القبلية في باطنها .

قصارى القول - إن تلك المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها أصبحت موضوعا للتاريخ الإسلامي ، فاتسعت دائرة مباحثة باتساع الإمبراطورية التي احتوت شعوبا أخرى غير العرب ، وبديهي أن يحتوي موضوع التاريخ فضلا عن تراث العرب ؛ تراث الشعوب الأخرى التي دخلت الإسلام .

وبديهي أيضا أن يؤدي تشعب هذه الموضوعات إلى نوع من التخصص في معالجتها ، وهذا يفسر اهتمام البعض بسيرة الرسول ومغازيه ، والبعض الآخر بالتراث القبلي ، وقطاع ثالث بالقصص العربي القديم . وساعد على ذلك التطور التقني المتمثل في وضع التقويم الهجرى . ومعلوم أنه أنجز في خلافة عمر [١] ، وكان له أبعد الأثر في خدمة المهتمين بالأخبار ؛ حيث أصبح توقيت الحوادث أو تأريخها العمود الفقري للمباحث التاريخية [٢] .

وسنحاول عرض ما أنجز من جهود في الميادين الثلاثة التي تشكل عصب بواكير التاريخ الإسلامي ، متتبعين خيوط الجانبين الفكري والتقني في ضوء المعطيات السوسيولوجية لتلك الحقبة .

---

(١) عبد العزيز سالم : ص ٢٢ ,

(٢) الدوري : *علم التاريخ عند العرب* ص : ١٩ .

أولا : السيرة والمغازي

يصر الدارسون [1] على أن نشأة هذا النوع من المعارف التاريخية كانت دينية قحة ؛ على أساس أنها تمركزت في المدينة من ناحية ، وارتبطت بدراسة الحديث من ناحية أخرى . ونعود لمناقشة هذا الرأي فنقول بأن ظهورها في هذا العصر في المدينة أمر طبيعي ، نظرا لقيام الدولة العربية الإسلامية في عصر الرسول في المدينة ؛ التي ظلت عاصمة للعالم الإسلامي طوال عصر الراشدين ، وبالتالى أقام فيها صحابته وتابعوه العالمون بسيرته والمشاركون في مغازيه .

فلما انتقل مركز الثقل خارج الحجاز ، جرى الاهتمام بتراث الرسول من قبل رواة وإخباريين في جميع الأمصار كالعراق والشام ومصر .

أما عن مقولة الارتباط بعلم الحديث ؛ فقد سبق إيضاح أن الاهتمام بعلم الحديث وغيره من العلوم التي اصطلح على تسميتها بالعلوم الدينية ، جاء لخدمة أغراض عملية وبالذات في التشريع . وهو الهدف نفسه الذي دفع إلى الاهتمام بسيرة الرسول ومغازيه ؛ أي الاسترشاد بها في تقرير السياسة ، أو القياس عليها في المشكلات المستحدثة بعد الفتوح ؛ كتنظيم العطاء ومعاملة الشعوب في البلاد المفتوحة ؛ إقتداء بسنن الرسول في هذا الصدد . فالضرورة العملية إذن هي الحافز الأساسي لظهور رواة لسيرة الرسول ومغازيه ، وليس السبب - كما تصور البعض [2] - « روايتها كموضوعات محببة في مجالس السمر » أو لمجرد « الاهتمام بها لذاتها باعتبارها تراثا مقدسا » .

إن القيمة الحقيقية لهذا التراث تبرز في كونه مرتبطا بتاريخ الأمة برمتها ؛ لذلك لم يقتصر رواته على الإلمام بحياة الرسول ودوره في المغازي فقط ، إنما رووا تاريخا لفترة الرسالة بكاملها ، وأحاطوا بكافة أدوار أعلام الإسلام ومآثرهم في صنع هذا التاريخ ، هذا فضلا عن تقديم صورة جلية لقوى المعارضة ؛ ليس فقط في موقفها من الدعوة ، بل لأطوار حياتها قبل ظهور الإسلام [3] أيضا .

وليس أدل على سوسيولوجية هذا النوع من المعرفة التاريخية من اختلاف الرواة - رغم كونهم مصادر للأخبار - اختلافا عبر عن مواقف التيارات السياسية التي انتموا إليها . فأبان

---

(١) أنظر : جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ص ١٤٧ .

٢) الدوري : ص ١٩ .

(٣) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣١٩ .

ابن عثمان بن عفان (ت ٩٥) كان عثماني الهوى ، ومشايعا للأمويين فيما بعد ؛ يستدل على ذلك من رواياته - التي نجد نصوصا منها عند اليعقوبي - في تبجيل عثمان وإظهار مآثر معاوية ككاتب من كتاب الوحي . أما عروة بن الزبير (ت ٩٤ هـ) الذي عاصر الراشدين وفترة من الحقبة الأموية ؛ فبديهي أن تتأثر رواياته - التي نجد بعضها عند الطبري وابن كثير - بميوله للأرستقراطية الثيوقراطية ؛ ولا غرو فقد « كان شديد الاغترار بنسبة »[1] . فلما فقدت طبقته مكانتها - بانتقال الخلافة إلى علي - ضرب صفحا عن السياسة ، وهجر المدينة إلى مصر ، وانصرف لتحصيل العلم ، فلما آل الأمر لبني أمية اتصل بهم حينا ثم اعتزلهم « وكان رأيه اعتزال أهل الجور »[2] ، ثم خرج من عزلته مناصرا أخويه عبد الله ومصعب ؛ حتى إذا ما فشلت حركتهما ؛ تصدى للتنديد ببني أمية . ذكر البلاذري[3] أنه كان يحض المصريين على الثورة ورأى فيهم « مجاهيد قد حمل عليهم فوق طاقتهم » .

أما عن مناهج رواة السيرة والمغازي الأول ، فإن النصوص القليلة المتناثرة في كتب التاريخ لا تكفي لتحديد طرائق رواياتهم ، بل من الخطأ اعتبارهم رواة للأخبار لأنهم كانوا مصادر لها[4] ، إذ عايشوا معظم الأحداث وعاينوها . أما تلك التي استقوها من الصحابة فقد أوردوا أسانيدها . وتلمح بعض الإشارات إلى اطلاعهم أحيانا على وثائق مكتوبة[5] . والروايات الخاصة بمرحلة ما قبل الإسلام لا تخلو من بصمات التأثر بأيام العرب[6] . كما تلونت رواياتهم عن الحقبة التي عاشوها بلون انتماءاتهم السياسية وأوضاعهم الاجتماعية ؛ وفي ذلك كله دلالة على صدق مقولة سوسيولوجية الفكر حتى لو تعلق الأمر بسيرة الرسول وكبار صحابته .

ثانيا : التراث القبلي :

يقصد بالتراث القبلي الأخبار المتعلقة بالقبائل العربية وأنسابها سواء قبل أو بعد ظهور الإسلام . ولقد حاول الرسول وضع حد للعصبية القبلية ، وإحلال مبدأ الأخوة الإسلامية محلها ، لكن بعد وفاته عاودت العصبية أدراجها فيما عرف بحركة الردة . وبرغم قمعها

(١) البلاذري : أنساب الأشراف : ٥ : ٣٧١ .
(٢) ابن سعد : ٥ : ١٣٣ .
(٣) فتوح البلدان ، ص ٢٢٥ .
(٤) جب : ص ١٤٧ .
(٥) الدوري : ص ٧٥ .
(٦) ضحى الإسلام : ٢ : ٣١٩ .

دون هوادة ظلت تمارس فعالياتها بشكل سافر حينا ومستتر وراء التيارات الاجتماعية المتصارعة حينا آخر . بل ظلت بصماتها واضحة فيما جرى من تنظيم الدولة العربية الإسلامية بعد حركة الفتوح الكبرى في الشام والعراق ومصر ، فكانت القبائل تشترك في الجهاد تحت رايتها ، وتوزيع العطاء جرى على قواعد وأسس قبلية ، والهجرات العربية إلى الأمصار ظلت وثيقة الصلة بالأصول القبيلة ، واختطاط المدن الجديدة وسكناها سار على الوتيرة نفسها ؛ فكان لكل قبيلة خططها وأحياؤها .

لذلك تواجدت أصداء النمط القبلي البطريركي في صدر الإسلام جنبا إلى جنب النظم الإسلامية المستحدثة ، وإن دل على شيء فعلى صدق القاعدة السوسيولوجية بأنه في التحولات التاريخية الكبرى لا تختفي أنماط الإنتاج القديمة تماما ، إنما تظل تمارس وجودا وفعالية تتراوح قوة وضعفا بمدى ترسيخ النمط الجديد وإقراره .

على كل حال - شكلت الفعاليات القبلية في صيغتها الجديدة ، وفي ظل النظام الإسلامي موضوعا أساسيا من موضوعات التاريخ ؛ بحيث اختلطت بتاريخ الأمة بأبعاده الواسعة . فلم يقتصر اهتمام الرواة على أنساب القبائل وتراثها قبل الإسلام فحسب ؛ إنما انصب بالدرجة الأولى على تقصي فعاليتها في الحركة الإسلامية المتطورة داخل شبه الجزيرة وخارجها . وليس أدل على ذلك من ظهور أولئك الرواة في البلاد المفتوحة ، وخاصة في العراق ، وبالذات في مصري الكوفة والبصرة [1] اللذين كانا مركزين للتجمعات العسكرية ، تنطلق منهما شرقا وغربا لإتمام حركة الفتوح .

ومن هنا يمكن القول بأن الفكر التاريخي المتعلق بالتراث القبلي اتخذ مفهوما مغايرا لما كان سائدا قبل الإسلام ، فقد تشعبت موضوعاته واتسعت دائرته [2] لتتناول أخبار القبائل في حياتها الجديدة . كما تأثرت مناهج الرواة بمعطيات الماضي وخاصة بطرائق النسابة [3] ، ومستحدثات الواقع الجديد ؛ حيث اعتمدوا في كثير من الأحيان على وثائق [4] مدونة كتلك التي حفظت في ديوان العطاء أو سجلات الجند . وسيصبح هؤلاء الرواة الأوائل مصدرا أوليا لمن جاء بعدهم من الإخباريين .

(١) ضحى الاسلام : ٢ : ٣٤٦ ,
(٢) الدوري : ص ١٩ .
(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٤٦ ,
(٤) الدوري : ص ٣٩ ,

ثالثا : القصص القديم :

ويقصد به التواريخ القديمة الخاصة بعرب الجنوب والأمم المجاورة ؛ وهو ما رواه الرواة عن ملوك حمير ، وما قصه أحبار اليهود وقساوسة النصارى وسدنة معابد النار الزرادشتية عن أخبار الفرس والروم . وكان الاهتمام بهذه الأخبار - كما نؤكد - ليس فقط لمجرد خدمة التفسير والحديث ؛ بل لأن هذه الشعوب أصبحت شعوبا إسلامية تلعب دورا فعالا - وخاصة على الصعيدين الاقتصادي والإداري - في تاريخ الأمة .

لذلك فإن أعلام رواة هذا التراث كانوا إما من اليهود والنصارى الذين أسلموا ، أو من العرب اليمانية أو عرب الشمال الذين عاشوا في الحيرة وبلاد الغساسنة .

ونسمع فيما بعد عن قاصّين ذائعين في رواية تلك الأخبار ؛ هما عبيد بن شريه ووهب بن منبه ، ومعلوم أنهما استقيا معظم قصصهما من رواة عاشوا في عصر الراشدين مثل كعب الأحبار (ت ٣٢ هـ) ، الذي كان يهوديا وأسلم وساح في مصر والشام قاصا رواياته المتعلقة بأحبار اليهود ، وتميم الداري الحجة في أخبار النصارى ، والذي سمح له عمر ومن بعده عثمان برواية قصصه في مسجد المدينة [١] ، وعبد الله بن سلام (ت ٤٠ هـ) الذي نحا نحو كعب الأحبار ، وامتاز عنه بالدقة والتحري ، وخاصة فيما يتعلق بأوضاع اليهود والنصارى في بلاد العرب قبل الإسلام .

وبرغم الطابع الأسطوري الذي غلف تلك الأخبار ؛ فقد خدمت الفكر التاريخي في تلك الحقبة ، إذ نبهت إلى ضرورة الاهتمام بالكتب المقدسة لغير المسلمين كمصدر من مصادر المعرفة ، فضلا عن طرح بواكير فكرة التاريخ العالمي [٢] التي تعد مأثرة من مآثر مؤرخي الإسلام فيما بعد ، هذا بالإضافة إلى إدخال تقنية « الحبكة القصصية » في الأخبار التاريخية ؛ للتخفيف من جفاف الوقائع وإكسابها مسحة من الطلاوه والتشويق .

هكذا شهد عصر الراشدين تحديد موضوعات علم التاريخ ، والتنبيه إلى مصادره ، ووضع بعض تقنياته . وكان ذلك كله جزءاً من ظاهرة ثقافية عامة أفرزها التطور الاقتصادي - الاجتماعي ، أو إن شئت فقل : إن تطور الفكر التاريخي كان مرتبطا بتطور الأساس السوسيولوجي .

---

(١) **ضحي الإسلام** : ٢ : ٩٧ .
(٢) **الدوري** : ص ٢٦ .

د - الفكر التاريخي بين الجبر والاختيار

سبق القول بأن الحقبة الأموية شهدت سيادة النمط الإقطاعي ، وأن التيارات الاجتماعية أخذت تتبلور على أساس طبقي ، وواكب ذلك سيادة الاتجاه الفكري الجبري النصي الأثر . لكن سيادة الإقطاعية كنمط وفكر ، أسفرت عن رد فعل مضاد حيث نمت البورجوازية بتياراتها السياسية وفكرها الليبرالى ، وتصدت لقيادة أحزاب المعارضة .

بديهي والأمر كذلك أن ينعكس هذا التطور على الفكر التاريخي في شتى مجالاته التي عرضنا لها سلفا . إذ أن اتساع الإمبراطورية ، وتنحية الحكومة الثيوقراطية عن السلطة ، اكتساب السلطة الجديدة سمة « دنيوية سياسية »في المحل الأول ؛ كل ذلك غذي الفكر التاريخي بمعطيات جديدة من حيث موضوعه ، الذي اتسعت دائرته باتساع الإمبراطورية . فكان على المشتغلين بالأخبار أن يغطوا فضلا عن الحقب السابقة [1] - وخاصة الحقبة الأخيرة ، التي عجت بوقائع وأحداث معقدة - الأخبار المتعلقة بالنظام الجديد في إطار رقعة أوسع جغرافياً وإثنولوجياً .

ونظرا لتبلور القوى الاجتماعية والسياسية في هذا العصر ، أخذ الفكر التاريخي يتجاوز مرحلة الإحاطة والإلمام الوصفي ، إلى طور تكوين الرؤى والمنظورات المعبرة عن صراع الإديولوجيات . لقد انتقل إلى طور التقييم ليس فقط لأحداث الواقع القائم ووقائعه ، بل انسحب إلى تقييم الماضي ، أو بالأحرى إعادة نسج صيغتة في صور شتى متلونة بمنظورات أصحابها . وإذا أثر ذلك على موضوعية وصدق ما روي في هذا العصر ، فقد أثرى من ناحية أخرى الفكر التاريخي موضوعا ومنهجا .

ونلاحظ وجود تيارين فكريين أساسين ؛ أحدهما جبري موال للسلطة مبرر لها ، والآخر ليبرالى عقلاني نقدي مشايع للمعارضة . ففي حقل السيرة والمغازي برزت أسماء شرحبيل بن سعد (ت ١٢٣ هـ) وعبد الله بن أبي بكر بن حزم (ت ١٣٠ هـ) وعاصم بن عمر بن قتادة (ت ١٢٠ هـ) وموسى بن عقبة (ت ١٤١ هـ) ومحمد بن سالم بن شهاب الزهري (ت ١٢٤ هـ) ؛ وكلهم أثروا الفكر التاريخي رغم اختلاف ميولهم وأهوائهم .

فالثلاثة الأول عبروا عن موقف المعارضة ، وحسبنا أن شرحبيل كان من الموالى ، بينما انتمي ابن حزم وابن قتادة إلى الأنصار [2] ؛ وكلهم معارضون لبني أمية . ولا غرو فقد تأثروا

---

(١) علم التاريخ عند العرب ، ص٢٢ .
(٢) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٢٤ .

بروايات أهل المدينة التي تحول عنها الثقل السياسي إلى دمشق ؛ فاهتموا بتراث الراشدين إلى جانب تراث الرسول ، واستمسكوا بالإسناد تحريا للدقة ، ولم يحفلوا بمغازي الأمويين رغم أفضالهم في هذا الميدان . وتتسم رواياتهم بطابع ديني واضح ؛ لما يعنيه التمسك بالدين آنذاك من موقف سياسي مضاد لخروج الأمويين في سياستهم عن جادة الشريعة .

أما الاتجاه « الرسمي السلطوي » ؛ فقد عبر عنه موسي بن عقبة والزهري . والأول من سلالة بني أمية ؛ لذلك تغنى بأمجادهم في الجاهلية والإسلام ، وبرغم اعتماده على وثائق رسمية [1] عن الحقبة الأموية ؛ فإن رواياته عن الحقب السابقة مشكوك فيها نظرا لتجاهله الإسناد .

أما الزهري فكان من صنائع بني أمية ، حتى قيل بأنه « أفسد نفسه بصحْبة الملوك » . وحسبنا أن خالد بن عبد الله القسري - أحد كبار الولاة الإقطاعيين - كلفه بكتابة نسبه[2] كما وجدت بعض رسائله في خزائن البلاط الأموي [3] .

ولقد أتيح للزهري نتيجة تقربه من الأمويين أن يطلع على بعض الوثائق الرسمية ، وأن يسجل رواياته على الألواح والصحف [4] ، وتلك ميزة لم تتيسر لغيره نظرا لندرة الورق وارتفاع أسعاره .

ومنهجه في رواية السيرة النبوية مصداق ميوله السياسية ؛ فقد اكتفى بعرض الأحداث الهامة مبرزا دورا محوريا لبني أمية في تاريخ الدعوة ، كما أنه أجمل الروايات وأعطاها إسنادا جماعيا [5] . وإذا كان لذلك من فضل على تطور تقنية تناول الأخبار [6] ؛ فلا يخلو من دلالة على عدم تحري الصدق ؛ فالإجمال في العرض والتهرب من إثبات بعض الوقاع من الأساليب التي طالما لجأ إليها الرواة تنصلا من ذكر الحقائق .

يدعم هذا الافتراض تفسيره بعض أحداث السيرة تفسيرا علميا نقديا ؛ - كاعتبار ما حققه المسلمون من إفشال لخطط أعدائهم في غزوة الخندق نتيجة «تدابير بشرية» على خلاف ما ورد في النصوص القرآنية - لكنه في الوقت عينه عول على القول «بالجبرية» مبررا وصول

(١) الدوري : ص ٢٧ ,
(٢) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٢٥ .
(٣) الدوري : ص ٢٤ ,
(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٩ ,
(٥) جب : ص ١٤٨ .
(٦) الدوري : ص ٢٣ .

الأمويين للحكم وسياستهم اللا إسلامية (١) ، هذا فضلا عن خلطه السيرة النبوية بتواريخ الأنبياء تحت تأثير الإسرائيليات .

وقد عبر عن نزعة العصبية العربية السائدة في العصر الأموي حين قام بمحاولة كتابة « أنساب العرب » (٢) وفق منظور شعوبي . وحين تناول صدر الإسلام ؛ اقتصر على ذكر الأحداث العامة بينما أطنب في روايته عن خلافة عثمان ، وخاصة خلافه مع على ؛ منحازاً لعثمان بطبيعة الحال ، وهو ما تكشف عنه نصوص بعض رواياته التي نجدها عند الطبري والبلاذري . ويعتقد الدارسون (٣) أنه لم يعرض لتواريخ بني أمية ، ونحن نشكك في ذلك ، ونري أن رواياته في هذا الصدد لم يجرؤ الإخباريون على تدوينها في العصر العباسي ، لانحيازها الواضح لبني أمية . بل نجد من النصوص (٤) ما يؤكد أن الوليد بن عبد الملك كلفه بتسجيل أخبار الأسرة الأموية الحاكمة .

كان الاهتمام بالتراث القبلي في تلك الحقبة ، وتشجيع بني أمية على رواجه ؛ مظهرا من مظاهر واقع إقطاعي . فقد بلغت السخائم القبلية ذروتها ، وفشت روح العصبية في ربوع العالم الإسلامي كافة (٥) . ويخيل إلينا أن السياسة الأموية ساعدت على إحياء تلك النعرات لتضعف من قوة المعارضة الحزبية السياسية .

ومن ناحية أخرى ، فإن الإقطاع المتبنى لمبدأ « التجزئة » استغل تلك النزعات لإضعاف المد البورجوازي المتنامي . لذلك امتزجت العصبية القبلية بالحركات السياسية التي شهدها العصر ؛ بحيث كان زعماء القبائل هم الذين قادوا تلك الحركات (٦) .

وقد فطنت قوى المعارضة البورجوازية لتلك الحيلة ؛ فطرحت شعارات التسوية وشجب العصبية مفيدة من تعاليم الإسلام في هذا الصدد . وهذا يفسر عزوف مثقفيها عن الإسهام في رواية أخبار القبائل ، وتلك ملاحظة على جانب كبير من الأهمية فيما نرى ، فقد رووا في السير والمغازي كما أوضحنا ، كما اشتغلوا بالقصص التاريخي ، كما سنلاحظ

---

(١) **علم التاريخ عند العرب** ، ص ٢٥ .
(٢) أبو الفرج الاصفهاني : الأغاني : ١٩ : ٥٩ .
(٣) الدوري : ص ٢٤ .
(٤) الطبري : ٢ : ١٤٩ .
(٥) انتهى المتخصصون في تاريخ الأندلس إلى إثبات الاهتمام بالتراث القبلي في الغرب الإسلامي الذي تم فتحه في ذلك العصر ، وأن الروايات السائدة كانت تفد من الشرق . وتتداول شفاها ، وتوظف في خدمة الصراعات القائمة بين القيسية واليمنية . أنظر : أحمد بدر : **دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها** ، ص ١٨٤ ، ١٨٥ .
(٦) روزنتال : ص ١٣٥ .

بعد قليل ، وأحجموا تماما عن القيام بدور في حقل التراث القبلي لتعارضه مع إديولوجيتهم تعارضا تاما .

لذلك خلا الميدان لمبرري السلطة الإقطاعية فصالوا فيه وجالوا بتشجيع من الخلافة ، ولا غرو فقد أمر الوليد الثاني بعمل سجل للأنساب [1] ؛ وهو إجراء يساير طبيعة الأرستقراطية الإقطاعية الجديدة على حد تفسير باحث معاصر [2] . وقد أبدى الباحث ذاته [3] ملاحظة من الأهمية بمكان في تقدير التأثير السوسيولوجي على الأفكار ؛ حين انتهى إلى أن جهود النسابة إبان الحقبة الإقطاعية انصبت على الاهتمام بأنساب القبائل ، بينما تطورت في الحقبة التالية – التي سادتها البورجوازية – إلى دراسة النسب العربي عموما وبدافع ثقافي قح .

وعلى كل حال – فالحسنة الوحيدة لترويج الأمويين لهذا النوع من المعارف ؛ أفادتها – فيما بعد – جماعات الإخباريين ، من حيث كونها مادة تاريخية عولوا على جمعها وتقديمها للمؤرخين ، الذين أفادوا منها بدورهم في عرض التاريخ الأموي .

وقد جر الاهتمام بالتراث القبلي إلى طرق ميدان القصص العربي القديم . وكان رواة هذه القصص الموالون للسلطة يجدون استجابة لدى الأرستقراطية الحاكمة وتشجيعا ؛ حيث جرى قص هذا القصص « للإمتاع والمؤانسة » والترفيه ، في مجالس السمر [4] . وحسبنا أن عبيد بن شريه كان من أشهر مسامري معاوية ؛ يقص علية كل ليلة أسفارا من أخبار الماضين . وهذا يفسر انطواء هذا النوع من الأدب التاريخي الذي رواه عبيد بن شريه وأمثاله على الكثير من المبالغات والخرافات ؛ فقد حفل رواته بالملح والنوادر الفكهة أكثر من حفاوتهم بالجوانب التاريخية .

أما الرواة من « إنتليجنسيا » المعارضة ؛ فقد خدموا حقل المعرفة التاريخية بحق ؛ بحيث لم يبالغ ياقوت [5] حين وصف وهب بن منبه (ت ١١٤) بأنه « إخباري صاحب القصص » . ولا غرو فقد كان من الموالى ، فأبوه خراساني من هراة عاش باليمن ، كما كان قدريا [6] يقول « بالاختيار » في مواجهة إديولوجية السلطة الإقطاعية القائمة على « الجبر » .

---

(١) ابن النديم : الفهرست ، ص ٩١ .
(٢) أنظر : الدوري : ص ٤٠ .
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٤) الدوري : ص ٣٤ .
(٥) معجم الأدباء : ٧ : ٢٣٢ .
(٦) الدوري : ص ١٠٩ .

وهذا يفسر موسوعية ثقافته ، فقد ألم بالإسرائيليات ، وأحاط علما بثقافة دينية مستنيرة ، وأفاد من حصادهما معا فيما روى من أخبار الماضين [١] . ولا غرو فقد أجاد عددا من اللغات الأجنبية كالعبرية والسريانية إلى جانب العربية [٢] .

لقد عبر وهب بن منبه عن بواكير التيار البورجوازي الليبرالي في ميدان القصص التاريخي ، وقد راجت بضاعته من طريق العلماء والتجار حتى وصلت الأندلس ، واستقى منها مؤرخوها أخبارهم عن بدء الخليقة وقصص الأنبياء وأخبار اليهود والنصارى [٣] .

كما قرظه المؤرخون المشارقة الباكرون ، كالطبري وابن قتيبة ، واعتمدوا على رواياته فيما صنفوا من تواريخ عالمية [٤] . ووصفه ابن خلكان [٥] - بحق - بأنه « كان ذا معرفة بأخبار الأوائل » ، هذا في الوقت الذي حمل عليه فيه أهل النص ، وجاراهم - دون روية - السلفيون اللاحقون من أمثال السخاوي [٦] الذي عاش في عصر متأخر ، ووصف رواياته بأنها « غير صالحة للمؤرخين » .

على كل حال - تأثر الفكر التاريخي إبان سيادة الإقطاعية بالواقع السيوسيولوجي المتمثل في الصراع بين البورجوازية والإقطاع على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وبين الليبرالية والنصية الجبرية على المستوى الثقافي . وحيث حسم الصراع في صالح الاتجاه الأول ، سيعطي ذلك دفعة كبرى لتطور الفكر التاريخي موضوعا ومنهجا .

- الفكر التاريخي في الحقبة الليبرالية

سبق أن أوضحنا كيف استطاعت الثورات البورجوازية إضعاف الحكومة الإقطاعية الأموية ؛ لتجهز عليها في عام ١٣٢ هـ فيما عرف بالحركة العباسية ، وكيف أتاح النظام الجديد للمد البورجوازي أن يتنامى حتى اعتبرنا القرن الأول من حكم العباسيين قرن «الصحوة البورجوازية » ، وكيف اجتاح المد البورجوازي العالم الإسلامي برمته وساعد على

---

(١) ابن قتيبة : المعارف ، ص ٩٠٨ .
(٢) الدوري : ص ١٠٦ .
(٣) أحمد بدر : ص ١٨٥ .
(٤) الدوري : ص ١٠٧ .
(٥) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، ص ٤٨ .

قيام دول بورجوازية الطابع ، وإن بقيت ظلال الإقطاعية تمارس دورا هامشيا على الصعيدين السياسي والاقتصادي .

كما سبق رصد الحركة الثقافية رصدا شاملا ، وانتهينا إلى سيادة الفكر الليبرالى مع تواجد « النصية الأثرية » تواجدا شاحبا ثانويا .

وبديهي أن يتشكل الفكر التاريخي في تلك الحقبة انطلاقا مع المعطيات السابقة ؛ باعتباره شريحة من المعارف الكائنة . وسنلاحظ أنه مر في تطوره بمراحل ثلاث قادت كل مرحلة إلى التي تليها ، حتى تم ميلاده بشكل نهائي في المرحلة الأخيرة ؛ حين استقل علم التاريخ عن المعارف الأخرى ، وظهر مؤرخون متخصصون وضعوا أصوله وحددوا موضوعاته وأصلوا مناهجه وطبقوها في مصنفات تاريخية مكتوبة ؛ احتذى حذوها مؤرخو الإسلام في العصور التالية .

ولنحاول دراسة تلك المراحل الثلاث في ضوء المعطيات السوسيولوجية لعصر الصحوة البورجوازية .

أولا : مرحلة استيعاب التراث السابق وتطويره :

معلوم أن الجهود السابقة تمخضت عن تراكم إبستمولوجي تاريخي من حيث المادة والتقنية ؛ فقد تنوعت موضوعات التاريخ ، وتشعبت مباحثه ، وتعددت أساليب روايته وطرائقها ، وتباينت رؤى رواته بما يتمشى وطبيعة التطور السوسيولوجي .

وبديهي أن تفرز الصحوة البورجوازية بنزعتها الليبرالية في التفكير أعلاما في حقل المعارف التاريخية ، لإحداث النقلة في هذا الميدان ؛ بما يواكب التطور الجديد . لكن الانعطافات الفكرية الكبرى لا تحدث بين عشية وضحاها ؛ فوفقا لقوانين الجدل يتم التحول تدريجيا ، ويظل الفكر السالف يمارس فعالياته إبان عمليات التحول حتى يتلاشى رويدا رويدا ، في الوقت نفسه الذي يولد فيه الفكر الجديد ليحل تدريجيا محل القديم .

وإذا ما وضعنا في الاعتبار ما سبق تأكيده من أن نمط الإنتاج البورجوازي السائد بأبنيته الفوقية – بطبيعة الحال – ولد ولادة متعسرة لم يبرأ من عاهاتها تماما ، مما أعطى نفسا للنمط الإقطاعي الآفل ؛ أدركنا سر استمرارية أغطيته الفكرية تترنح لفترة طويلة دون أن تموت .

في ضوء هذا التحليل يمكن القول ؛ إن المعطيات السابقة لعصور ما قبل الصحوة بصدد الفكر التاريخي ظلت متواجدة في عصر الصحوة ، وأن تجاوزها تم بعد تمثلها واستيعابها ،

وأن هذا التجاوز تم ببطء ، لأن معطيات الماضي أصبحت موضوع أولئك الذين تجاوزوا تصور الماضين له .

نفصل ذلك فنقول ، إن موضوعات المعارف التاريخية السابقة ظلت في المرحلة الأولى من نشأة علم التاريخ إبان عصر الصحوة هي هي من حيث الشكل ، وإن لحقها تطوير في المضمون والمنهج والرؤية . فرواية السير والمغازي وأخبار التراث القبلي والقصص القديم ظلت تشكل عصب المعارف التاريخية في المرحلة التي نحن بصددها ، وإن كان من الملاحظ حدوث تطور مؤداه جمع السير والمغازي مع القصص القديم في مبحث واحد .

وقد برز في هذا الصدد عالمان شهيران هما محمد بن إسحق (ت ١٥١ هـ) ومحمد بن عمر الواقدي (ت ٢٠٧ هـ) يعزى إليهما الفضل في تطوير هذا الفرع من المعرفة التاريخية . ولا غرو ، فهما إفراز لعصر الصحوة البورجوازية أي من أصحاب الاتجاه الليبرالى ؛ فالأول قدري الفكر شيعي الهوى [١] أخذ بعض علمه عن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي [٢] ، والثاني كان ذا ميول علوية [٣] ، وكلاهما حظي بمؤازرة النظام العباسي «المتبرجز» فقد اشتغل ابن اسحق في خدمة المنصور وحاز رضاه حتى لقد كتب سيرة الرسول وأهداها إليه ، [٤] كما كان الواقدي من قضاة المأمون [٥] الذي أغدق عليه لاستنارته [٦] ، ومعلوم أن هذه الظاهرة من مآثر الصحوة البورجوازية .

لذلك تعددت مصادرهما ؛ فابن إسحق نهل من القرآن الكريم ، والأحاديث النبوية والروايات السابقة والقصص اليماني والشعر العربي فضلا عن تراث الفرس واليهود والنصارى ، الذين أطلق عليهم في كتبه «أهل العلم الأول» [٧] . والواقدي عرف بالدقة في تحري معلوماته ، يقول في هذا الصدد [٨] : «ما أدركت رجلا من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء ولا مولى لهم إلا وسألته ؟ هل سمعت أحدا من أهلك يخبرك عن مشهده وأين قتل ؟ فإذا أعلمنا قضينا إلى الموضع فأعاينه . . . وما علمت غزاة إلا مضيت إلى الموضع حتى

(١) الدوري : ص ٢٩ .
(٢) ياقوت : ١٨ : ٧ .
(٣) الدوري : ص ٣١ . وقد ذكر ابن النديم « أنه كان يتشيع حسن المذهب يلزم التقية » . أنظر : الفهرست : ص ، ١٥٠ .
(٤) مارجوليوث : ص ٩٦ .
(٥) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٣٤ .
(٦) مارجوليوث : ص ١٠٦ .
(٧) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٣٢ .
(٨) ابن النديم : ص ١٤٢ .

أعاينه»[1] .

وانعكست موسوعية الثقافة على ما صنفا ، برغم تخصصهما أصلا في السيرة والمغازي ، فابن إسحق فضلا عن سيرته المشهورة [2] صنف «عن تاريخ الخلفاء» ؛ فتناول العصرين الراشدي والأموي ، وإذا ما علمنا أن القسم الأول من سيرته المعروف «بالمبتدأ» تناول فيه أخبار الماضين فيكون بذلك قد مهد لمن جاء بعده لكتابة تاريخ عالمي . أما الواقدي فقد تنوعت رسائله «إذ كتب في المغازي وصنف رسائل متفرقة في الردة ويوم الدار وصفين والجمل وفتوح الشام والعراق» . وفضلا عن كتابه « التاريخ الكبير » صنف رسائل أخرى ذات مضمون اقتصادي اجتماعي ؛ كتلك التي تتعلق بالشفعة والصدقة والوديعة والبضاعة والمضاربة والسرقة والحدود والشهادات [3] .

وتبرز تأثيرات الليبرالية واضحة في منهجيهما [4] ؛ فابن إسحق أبدع منهجا جديدا في دراسة السيرة النبوية ؛ قومه الجمع بين سيرة الرسول ومغازيه وبين التراث العربي القديم . إذ قسم موضوعه إلى ثلاثة أقسام ؛ الأول سماه « المبتدأ »ويتناول تاريخ ما قبل الإسلام ، والثاني « المبعث » ويعرض لفترة الرسالة ، والثالث « المغازي » ويؤرخ لغزوات الرسول [5] . ولم يحفل كثيرا بالإسناد [6] بقدر الاهتمام بسلاسة العرض التاريخي ، ونقد الروايات . أما الواقدي فقد أثر عنه الموضوعية [7] والدقة في تحري الحقيقة ، وحديثه السابق مصداق لما نذهب . هذا فضلا عن إغفال الإسناد ، والاهتمام بتسلسل الرواية ، فكان « يجيء بالمتن واحداً مع أن جزءاً منه لبعض الرواة والآخر لرواة آخرين » [8] .

لاشك أن هذه الجهود التي شكلت تطويرا للفكر التاريخي في هذا الفرع من المعارف التاريخية لم تلق قبولا لدى أصحاب الاتجاه النصي . ولما كانوا عاجزين عن مجاراتهم في هذا الصدد ؛ تحاملوا على ابن اسحق والواقدي ، وطعنوا وشككوا في أعمالهما . فلا

---

(١) الخطيب البغدادي : ٣ : ٦ .

(٢) دون أبو محمد عبد الملك بن هشام سيرة ابن اسحق بعد أن لخصها . أنظر : **ضحى الإسلام** : ٢ : ٩٣ .

(٣) جب : ص ١٤٩ .

(٤) **الفهرست** : ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(٥) الدوري : ص ٢٧ .

(٦) ابن هشام : **السيرة** ط القاهرة جـ ١ ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٧) مارجوليوث : ص ١٠٦ .

(٨) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣٣٧ .

يخفي العداء بين ابن إسحق والإمام مالك [١] ، وهذا يفسر قول ابن النديم [٢] « وأصحاب الحديث يضعفون ويتهمون ابن اسحق » . وللأسباب نفسها طعن أهل الأثر في الواقدي [٣] «وكان مطعونا عليه غير مرضي الطريقة » .

ومع ذلك ساد الاتجاه الليبرالي الجديد في كتابة السير والمغازي [٤] ، وأخذ ينتشر في الشام والعراق ومصر والمغرب والأندلس بفعل الاتصال التجاري والثقافي [٥] ؛ ولا غرو فقد أطراه الدارسون المحدثون [٦] .

أما الاتجاه النصي التقليدي فظل يمارس نفوذا خافتا وهامشيا ؛ فقد وجدت بعض ظلاله في أطراف العالم الإسلامي الغربي نظرا لغلبة المذهب المالكي . واختلطت لذلك روايات السير والمغازي بالفقه والحديث . ففي مصر أثر عن الفقيه الليث بن سعد روايات في السيرة والمغازي أفاد منها ابن عبد الحكيم في فتوحه [٧] ، والشيء نفسه يقال عن فقهاء المالكية في المغرب الذين تتلمذوا على مالك وتلامذته في المدينة ومصر ، ونقلوا رواية أهل المدينة عن السير والمغازي [٨] - فيما نقلوا - إلى المغرب ، ودبجوا بها مقدمات كتبهم عن طبقات المالكية [٩] . وبرغم تأخر ظهور هذا النوع من المعارف التاريخية في الأندلس - لتأخر [١٠] الفتح - نعتقد أن ابن القوطية الذي كتب عن افتتاح الأندلس أحاط بشيء من علم المالكية في السير والمغازي تظهر أصداؤه في ثنايا كتابه .

ومع ذلك ؛ فقد راجت في تلك الأقاليم « القصية » بضاعة ابن اسحق والواقدي ؛ برغم غلبة مذهب مالك عليها ؛ وإن كان لذلك من تفسير فيكمن في سيولة المد البورجوازي بفكره الليبرالي ليغمر كل أجزاء الإمبراطورية ، حتى لقد تطورت المالكية ذاتها لتجاري مجريات التطور .

---

(١) جب : ص ١٤٨ .
(٢) الفهرست : ١٤٢ .
(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٣٥ .
(٤) الفهرست : ص ١٤٢ .
(٥) ضحى الإسلام : ٢ : ١٠١ .
(٦) مارجوليوث : ص ١٠٨ .
(٧) ضحى الإسلام : ٢ : ٩٠ .
(٨) كاهن : ص ١٠٤ .
(٩) أنظر : ما كتبه أبو العرب تميم والمالكي في هذا الصدد ؛ لتقف على مصادرهم في تلخيص أخبار الرسول والمغازي وخاصة فتوح المغرب .
(١٠) الدهميلي : ص ٣٤٥ .

وشهدت تلك الحقبة - فضلا عما سبق ذكره من إثراء الفكر التاريخي المتعلق بالسير والمغازي في موضوعه ومنهجه - ظاهرة على جانب كبير من الأهمية تتعلق بهذا النوع من الفكر ، ألا وهي ميلاد نوع جديد من المعرفة التاريخية ، انبثق من كتابة السير والمغازي عرفت « بالطبقات » أو « تراجم الرجال » . فلم يعد الاهتمام ينصب فقط على حياة الرسول ومغازيه ، بل انسحب على الشخصيات الشهيرة ذات الفاعلية في الحياة العامة من صحابة الرسول وتابعيه وتابعي تابعيه .

ولا غرو ؛ فقد كان الواقدي أول من طرق هذا الميدان ، وعنه أخذ تلميذه وكاتبه ابن سعد الذي ألف « الطبقات الكبرى » لتصبح أنموذجا احتذاه كتاب التراجم فيما بعد ، وطوروه ليحتوي أعلام المشاهير في ميادين الحياة العامة برمتها . ويعتقد روزنتال [1] أن ما اختطه ابن سعد من نهج ترتيب التراجم على أساس زمني - كذكر الصحابة أولا ، ثم التابعين فتابعي التابعين . . . إلخ - مقتبس عن التقاليد اليهودية . وسواء صح هذا الاعتقاد أو غيره - مما ينسبه إلى طرائق المحدثين - فالثابت أنه كان من معطيات عصر اتسم بالانفتاح الثقافي ، ولم يجد أهل العلم غضاضة في اقتباس ما يعين على تقدم الفكر وتكريسه لخدمة المجتمع ؛ طالما كانت مهمة المشتغل بالتاريخ « معرفة الواقع البشري على النحو الذي جرى ؛ ذلك الواقع الذي ينطوي على شكل عقلاني ومادي للفكر » [2] .

وبديهي أن يظهر التأثير المادي العقلاني لعصر الصحوة البورجوازية في انبثاق تصورات عقلانية لمفهوم التاريخ . حتى لو تعلق الأمر بسيرة الرسول وصحابته ومغازيهم ؛ طالما كانت هذه الأحداث جزءا من تراث دنيوي له فعالياته في واقع الأمة وتطورها . وهذا يدفعنا إلى القول بتفتق الصحوة عن تكوين « بواكير نظرات تاريخية » . ويرى البعض [3] أن هذه النظرات كانت تدور حول فكرة «تسيير المشيئة الإلهية للتاريخ» . وفي الاتجاه نفسه يمضي البعض [4] الآخر فيقول « بانتفاء أي أثر للسببية في تفسير سيرة الرسول » .

وإن صح هذا الاعتقاد ؛ فهو لا ينطبق إلا على رواة السيرة والمغازي في الحقبة الإقطاعية السابقة ؛ حيث ساد الفكر النصي الجبري . أما في عصر الصحوة البورجوازية فقد غلبت

---

(١) علم التاريخ عند المسلمين ، ص ١٣٤ .
(٢) لاكوست : ص ١٧٢ .
(٣) الدوري : ص ٣٣ .
(٤) لاكوست : ص ١٧٧ .

العقلانية وظهرت روح النقد ؛ ولا غرو فابن إسحق والواقدي كانا من القائلين «بالقدر» ، أي دانا بالاعتزال الذي يؤكد مسئولية الإنسان عن أفعاله . ويرغم «قداسة» موضوع دراساتهما لم يتورعا عن إعمال العقل في نقد الروايات « الثيولوجية » ، بل عمدا إلى مصادر غير إسلامية في استقاء المعلومات ، كالإسرائيليات والأدب الشعبي[1] . وما قاما به من تعليقات على بعض الأحداث بقصد تعليلها ؛ تؤكد غلبة الرؤية الدنيوية في التفسير ، ولقد كان ذلك – كما قلنا – من أسباب حملة أهل الحديث والأثر عليهما .

قصارى القول – إن نقلة الفكر التاريخي الخاص بالسير والمغازي نتيجة من نتائج الصحوة البورجوازية ، وإن بقاء أصداء للسلفية في هذا الصدد مرتبط بالوجود الهامشي لبقايا الإقطاعية ، وإن الصراع بين الاتجاهين قرينة على صدق مقولة سوسيولوجية الفكر .

وفي ميدان التراث القبلي ؛ تظهر معطيات الصحوة في وضوح أكثر باعتباره موضوعا دنيويا قحا . والصواب أن نسمي هذا النوع من المادة التاريخية « التراث الاجتماعي » ؛ لأنه تطور في عصر الصحوة بحيث لم يقتصر على رواية أخبار القبائل العربية وأنسابها فحسب ؛ بل امتد إلى الاهتمام بالمباحث الأثنولوجية العربية وغير العربية . ولعل مما يزكي هذه التسمية اختفاء النزعات العصبية في تناول هذه المعارف – على الأقل من جانب النسابة البورجوازيين– بل جرى الاهتمام بها في الغالب الأعم باعتبارها تراثا تاريخيا ليس إلا .

ولا غرو فقد دخل مثقفو الموالى هذا الميدان الذي كان من قبل حكرا على رواة العرب ، واهتموا بمعرفة إثنولوجيا العرب إلى جانب إبراز تراث شعوبهم في هذا الصدد . وبالمثل اهتم النسابة من العرب بالتراث الإثنولوجي لغير العرب إلى جانب تراثهم . وفي كل الأحوال تم تناول هذه الموضوعات بروح علمية ؛ وإن لم تخل في أحيان قليلة من بصمات نزعة التعصب الشعوبي ، وخاصة من جانب النسابة «النصيين» . ومعلوم أن ظاهرة الشعوبية التي تناولها الدارسون وفسروها على أساس التعصب السلالى ، لم تكن في جوهرها إلا مظهرا من مظاهر الصراع الطبقي[2] بين البورجوازية والإقطاع .

ولما كانت السيادة للبورجوازية ؛ فإن مثقفيها فهموا « الشعوبية » فهما « أمميا » قوامه المساواة بين الشعوب ؛ لذلك عرفوا « بأهل التسوية » . أما الحفنة القليلة ذات الانتماء

---

(١) جب : ص ١٤٩ .

(٢) أنظر : محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، ص ١٤٩ وما بعدها .

الطبقي الإقطاعي - من العرب وغير العرب - فهي التي نظرت إلى « الشعوبية » نظرة تمايز ؛ فتشدقوا بأمجاد شعوبهم ، وتفننوا في إظهار مثالب الشعوب الأخرى . وفي الحالتين معا أثرى نتاج المباحث الإثنولوجية دراسة التاريخ موضوعا ومنهجا وفكرا .

وقد مثل التيار البورجوازي الليبرالى محمد بن السائب الكلبي وابنه هشام (ت ٢٠٤ هـ) والهيثم بن عدي (ت ٢٠٦ هـ) من العرب ، وأبو عبيدة من الفرس . وتنم رواياتهم عن سعة في العلم ، واستخدام الأنساب لخدمة التاريخ .

فالأول كان عالما باللغة والتاريخ ، وينم منهجه عن التدقيق في استقاء الأخبار « فكان يلجأ إلى من يعول عليهم من الخبراء في كل قبيلة » [١] . والثاني كان متمما لأعمال أبيه ، وفضلا عن تعمقه في الأنساب كان على دراية بالتاريخ العربي قبل الإسلام وبعده ، بالإضافة إلى تواريخ الفرس وغيرهم [٢] . وكتابه القيم « جمهرة النسب » صار عمدة الإخباريين والمؤرخين فيما بعد .

والثالث يمكن اعتباره « مؤرخا » بكل ما تعني الكلمة من معنى ؛ فله فضل السبق في ابتكار تقنية التاريخ الحولي [٣] . وكتابه « تاريخ الأشراف » أنموذج احتذاه البلاذري فيما بعد . كذلك أحرز قصب السبق في ميدان الكتابة عن «الخطط» [٤] ، وفي مجال الأنساب وسع دائرتها لتصبح نوعا من التاريخ الاجتماعي [٥] .

أما أبو عبيدة (ت ٢١١ هـ) فكان أوسع علماء عصره ثقافة ؛ يقول ابن النديم[٦] « وله علم الإسلام والجاهلية » . فقد كتب عن المغازي والأحزاب والنظم ، فضلا عن الحديث والقرآن والشعر . وفي مجال الأنساب وتراث القبائل العربية ، وصف بأنه « من أعلم الناس بأيام العرب وأخبارها ، وأشعارها وأنسابها » [٧] .

وتعكس مناهج هؤلاء روح البورجوازية السائدة من حيث التحقيق والتحري

---

(١) ابن النديم : ص ١٤٠ .
(٢ مارجوليوث : ص ١٠٥ .
(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٥٨ .
(٤) ابن النديم : ص ١٥١ ، الدوري : ص ٤٢ .
(٥) يتضح ذلك من رسائله عن بيوتات قريش ، وبيوتات العرب ، ونزول العرب بخراسان والسواد ، وكتاب من تزوج من الموالي في العرب .
(٦) الفهرست ص ٥٣ .
(٧) الدوري : ص ٤٤ .

والموضوعية ؛ فمحمد بن السائب الكلبي لم يعتمد في رواياته إلا الثقاة [١] ، والدارسون [٢] لما رواه نزهوه عن الهوى . وابنه هشام يرجح استناده إلى النقوش العربية القديمة حين أنجز كتاب « الأصنام » [٣] . والهيثم بن عدي سبق إلى استخدام تقنية الحوليات كما سبق القول . وأبو عبيدة عرف «بالتدقيق والبعد عن الهوى» [٤] .

يضاف إلى ذلك خصيصة هامة تنم عن تأثير الصحوة البورجوازية في مناهجهم ؛ ألا وهي التسامح الفكري . ولا غرو فقد كانوا جميعا « ليبراليين » ، يظهر ذلك من انتماءاتهم الإديولوجية . فمحمد بن السائب الكلبي وابنه هشام كانا من الشيعة ، ومعلوم أن هشاما عاش في كنف البرامكة [٥] ، أما الهيثم وأبو عبيدة فكانا من الخوارج [٦] الذين لا يقيمون وزنا للعصبية القبلية أو الشعوبية . وما درج عليه « النصيون » من اتهامهما بالشعوبية - بمفهومها الضيق - أمر مشكوك فيه ، ولو صحت التهمة - حسبما رأى جب [٧] - فتكون شعوبية « التسوية » .

أما الاتجاه الأثرى الإقطاعي المضاد ؛ فقد مثله نفر قليل من العرب والفرس على السواء- وتلك قرينة أيضا على صحة الأساس الطبقي في فهم الشعوبية - منهم مصعب الزبيرى (ت ٢٣٣ هـ) من العرب وعلان الشعوبي من الفرس . ولا يخفي انتماء مصعب إلى فلول الأرستقراطية الثيوقراطية القديمة ، وهذا يفسر تعصبه لأصله وعرقه فيما كتبه عن « نسب قريش »و « أنساب العرب » . وتنطق رواياته في هذا الصدد بالإسراف في تبيان فضائل العرب ومآثرهم والمغالاة في ذكر مثالب الفرس .

وعلى النقيض تصدى علان الشعوبي للكتابة في مثالب العرب ، وله في هذا الصدد كتاب « الميدان في المثالب » «الذي هتك فيه العرب وأظهر مثالبها» [٨] . ويخيل إلى أنه اضطر إلى ذلك اضطرارا للرد على خصومه ، وبتشجيع من البرامكة [٩] ، وإلا فما تفسير تبجيلة لبعض القبائل العربية ؟ لقد كتب عن « فضائل كنانة » و «فضائل ربيعة» ، وتفسير

---

(١) ابن النديم : ص ١٤٠ .
(٢) أنظر : الدوري : ص ٤١ .
(٣) مرجوليوث : ص ١٠٥ .
(٤) جب : ص ٩٥ .
(٥) الدوري : ص ٤١ ، مرجوليوث : ص ١٠٥ .
(٦) ابن خلكان : ٥ : ١٥٧ .
(٧) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ٨٩ ، ٩٠ .
(٨) ابن النديم : ص ١٦٠ .
(٩) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

ذلك - فيما أري - أن هذه القبائل كانت موالية للنظام العباسي . ولو صح ذلك أمكن القول بأن المواقف السياسية المنبثقة من الواقع السوسيولوجي كانت حجر الزاوية في إثارة ظاهرة الشعوبية . كما أن تواجد الإقطاعية في كنف النمط البورجوازي السائد كان من أسباب اختلاط المواقف الفكرية . يدعم هذا القول أن آفة التعصب العنصري لم يسلم منها حتى أصحاب الاتجاه البورجوازي الليبرالى ، نلتمس ذلك فيما نسب إلى الهيثم بن عدي نفسه - رغم استنارته - من الكتابة في « المثالب »[1] .

قصارى القول إن جهود المشتغلين بمناحي المعرفة التاريخية إبان تلك الحقبة من عصر الصحوة البورجوازية دلت على استيعابهم الكامل للتراث التاريخي السابق ؛ بحيث هضموه وتمثلوه وقدموه مادة تاريخية خصبة اعتمد عليها الإخباريون في المرحلة التالية ، مرحلة الجمع والتدوين .

ثانيا : الإخباريون وتدوين التراث التاريخي :

تعتبر حركة جمع التراث التاريخي وتدوينه « جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية »[2] التي جرى جمع شتاتها وتسجيل مادتها في عصر الصحوة البورجوازية كما أوضحنا سلفا ، وأهم من ذلك « تبويب العلوم » وتصنيفها واستقلال بعضها عن البعض الآخر ، وتحديد موضوعات كل علم ووضع أصول مناهجه .

وبطبيعة الحال شارك الإخباريون - شأنهم شأن غيرهم من المشتغلين بالعلوم الأخرى - في تلك الحركة ، بأن جمعوا الروايات التاريخية من شتى مصادرها ؛ من الوثائق الرسمية ، والنقوش الأثرية - في القليل النادر - ورواة القصص ، والنسابة ، وشيوخ القبائل ، فضلا عن المصادر الأجنبية ، ثم رتبوا تلك المادة بعد نقدها وتمحيصها ، ودونوها على الورق في شكل كتب ومصنفات ورسائل .

ويخطىء بعض الدارسين[3] حين يرجعون بتاريخ التدوين التاريخي إلى العصر الأموي ، إستنادا إلى بعض الروايات التي تنسب رسالة مكتوبة في «مثالب العرب» إلى زياد ابن أبيه ، ورسالة ذات طابع شعوبي في « التظافر والتناحر » لنسابة مجهول ، وبعض مدونات لعبد الله بن عباس لم يطلق عليها اسما خاصا .

---

(١) **الفهرست** ، ص ١٥١ .
(٢ جب : ص ١٥٣ .
(٣) علي أدهم : **بعض مؤرخي الإسلام** ، ص ٦ ، ٧ .

ونعتقد أن تلك الروايات تنطوي على انتحال بين ؛ فمن غير المعقول أن يكتب زياد في مثالب العرب وهو أمير لبني أمية على العراق في عصر أطلق عليه الدارسون [١] « عصر السيادة العربية » . ورسالة « التظافر والتناحر » المشار إليها مشكوك في صحتها أيضا للجهل بمؤلفها ، فضلا عن أن ظاهرة الشعوبية ولدت بعد في العصر العباسي . ومدونات ابن عباس يشكك عدم عنونتها في احتمال اعتمادها ، ولو صحت فهي لا تمت للمعارف التاريخية بصلة . وإذا سلمنا جدلا بوجود تلك المدونات حقا في الحقبة الأموية ، فهي لا تعدو نقطة في بحر المعارف التاريخية ، بحيث لا يمكن الاستناد إليها في الحكم بأن التراث التاريخي دون آنذاك .

كما أخطأ بعض الدارسين في تفسير تأخر علمية التدوين ودوافعها ؛ فالمؤرخ روزنتال[٢] عزى هذا التأخير لأسباب دينية ، مؤداها عدم « منافسة القرآن الكريم » . ويرى أن المسلمين جروا على التقاليد اليهودية في هذا الصدد ؛ حيث حرمت نصوص في سفر الجامعة تدوين الأدب التاريخي[٣] . وعلى العكس أكد مرجْوليوث[٤] المغزى الديني لتدوين التراث التاريخي ؛ فذهب إلى أن الغرض من تسجيله خدمة تفسير القرآن الكريم ، وكذلك ذهب الدوري [٥] .

ونحن لا نوافق على التفسيرين معا ، ونعتقد أن تأخر تدوين التراث التاريخي - وكذا التراث الإسلامي كافة - مرتبط بطبيعة التطور التاريخي ، وكذا بطبيعة تطور الإلمام بهذا التراث . فمعلوم أن الأمية كانت متفشية بين العرب قبل الإسلام ، فلما اعتنقوا الإسلام شغلوا بالفتوح التي ظلت مستمرة شرقا وغربا طوال صدر الإسلام ، حتى إذا ما بلغت الإمبراطورية أقصى اتساعها ، بدأت مرحلة التنظيم إبان العصر العباسي الأول ، ولم يقتصر التنظيم على الشئون الاقتصادية والإدارية فحسب بل امتد إلى الجوانب الثقافية . لذلك يمكن القول بأن تدوين العلوم وتبويبها في هذا العصر جاءت كعملية منطقية متسقة مع طبيعة

---

(١) تحمل عناوين كتاب فلهوزن عن العصر الأموي اسم « تاريخ الدولة العربية » أما فان فلوتن فعنوان كتابه « السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عصر بني أمية » .

(٢) علم التاريخ عند المسلمين ، ص ٥٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(٤) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ٦٠ .

(٥) علم التاريخ عند العرب ، ص ٤٨ .

حركة التطور التاريخي .

ومن منظور سوسيولوجي ؛ نري أن الاهتمام بالثقافة والفكر مرتبط نظريا وتاريخياً بدور البورجوازية ، وحيث تعثرت مسيرة القوى البورجوازية - كما سبق أن أوضحنا طوال صدر الإسلام والحقبة الإقطاعية الأموية - ولم تنجز ما اصطلحنا على تسميته « بالصحوة البورجوازية » إلا في القرن الثاني الهجرى ؛ فقد تأخر تدوين المعارف إلى أن قامت « نهضة ثقافية » مواكبة للصحوة .

من مظاهر هذه النهضة الانفتاح على العالم الخارجي ، وتشجيع الحكام للعلم والعلماء ، وتيسير الرحلة في طلب العلم ، وترجمة تراث الأوائل ، وجمع تراث العرب والإسلام وتكريسه لخدمة أغراض عملية . . . إلخ ، هذا فضلا عما ارتبط بالصحوة من « ثورة تقنية » تمثلت في اختراع الورق وتعميم صناعته في العالم الإسلامي برمته . تلك الظروف جميعا مهدت لتدوين التراث التاريخي في تلك الحقبة بالذات ؛ هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فإن هذا التراث لم يكن قد جمع وتراكم في العصور السابقة بما يحفز على الاهتمام بتدوينه آنذاك . ففي العصر الراشدي لم يكن من المعقول أن ينصرف المسلمون إلى تراث الأوائل ، ولما يكونوا بعد قد تفقهوا في أمور دينهم . وحتى « العلوم الدينية » كانت لا تزال تعارك مرحلة تكوينها وتبلور موضوعاتها وتأصيل مناهجها ، ناهيك بنزعة الاستخفاف بالمشتغلين بالأخبار التي تفشت آنذاك . وإبان الحقبة الإقطاعية الأموية لم يكن إحياء تراث السلف واجتراره - وخاصة عصر الراشدين - أمرا مرغوبا فيه على الأقل من جانب السلطة الحاكمة لأسباب سياسية متعلقة بالنظام نفسه . وفي العصرين معا لم يظهر الحافز على الإلمام بالتراث التاريخي ؛ لأن مجريات التاريخ الإسلامي كانت لا تزال تعج بالأحداث المتلاحقة والصراعات الدامية بين السلطة والمعارضة من ناحية ، وبين المسلمين وأعدائهم في « دار الحرب » من ناحية أخرى . لقد كان التاريخ الإسامي يعارك عمليات تكوينه في الحقبة السابقة على الصحوة ، وخلال تلك المعاركة كانت «الرواية الشفهية» تلاحق الأحداث وتواكبها وتحفظها في الصدور ، حتى إذا ما تراكمت الروايات وعجزت الذاكرة عن استيعابها وتدخلت الأهواء في صياغتها ، دعت الحاجة الملحة إلى التدوين .

وقد سبق إيضاح ما بذله كتاب السير والمغازي والمشتغلين بالقصص التاريخي والمهتمين بالتراث الإثنولوجي القبلي والشعوبي من جهود لتهذيب الكم المعرفي التاريخي الموروث عن العصور السابقة .

وواصل الإخباريون المسيرة ؛ فانصب دورهم على جمع الأخبار كافة من مظانها[١] ، وعمت تلك الحركة الأمصار الإسلامية في المدينة والعراق والشام ومصر متمشية في ذلك مع العلوم الأخرى . إذ حفل إخباريو كل مصر بجمع روايات أهله في صبر وأناة وحماس مثير . ونسوق في هذا الصدد مثلا بالغ الدلالة على طبيعة عملية الجمع تلك . ذكر الذهبي أن الإخباري المصري ابن لهيعة « كان من الجماعين للعلم والرحالين فيه» حتى كني «بأبي خريطة» وذلك لأنه كان يعلق خريطة في عنقه ويجوب أقاليم مصر ، « فكلما قدم قوم كان يدور عليهم ، فكان إذا رأى شيخا سأله : من لقيت وكتبت ؟»[٢] .

وهذا المثل كاف للدلالة على أهمية جهود الإخباريين في مرحلة الجمع ، وتفنيد مزاعم مرجوليوث[٣] بأن « هذه الجهود كانت تفتقر إلى الجدية والصدق » .

إن المصادر المتنوعة والمظان العديدة التي استقى منها الإخباريون مادتهم شاهد آخر على روعة إنجازهم في جمع المعلومات قبل تدوينها . وتعتبر الوثائق الرسمية - بطبيعة الحال - مصدرا مهما للحصول على الأخبار . ويشك جب[٤] في إمكانية وجود وثائق في صدر الإسلام رجع إليها الإخباريون . ولا محل لشكه حيث ثبت وجود وثائق ترجع إلى عصر النبوة ؛ كمعاهدات الرسول مع اليهود ، وصلح الحديبية ، ومراسلاته مع مقوقس مصر وكسرى فارس ونجاشي الحبشة وإمبراطور الروم[٥] . وتنظيم « الديوان » في خلافة عمر كان يعني وجود وثائق خاصة بأعطيات الجند وأنساب القبائل وأمور الجباية « وعهود » أهل الذمة . . . إلخ . وفي العصر الأموي تم تعريب الدواوين ، وحفظت فيها سجلات تحوي وثائق متنوعة لعل من أهمها ما حفظ في « ديوان الخاتم » وديوان الجند ، ومن الثابت أن بعض الإخباريين رجعوا إليها[٦] .

وشكلت الروايات الشفاهية المتواترة ، والمحفوظة في ذاكرة الرواة عن شتى الأخبار المتعلقة بالتراث التاريخي الإسلامي عصب ومحور عملية الجمع . فقد انتشر الرواة في شتى أنحاء الإمبراطورية مع الهجرات العربية المواكبة لعمليات الفتوح شرقا وغربا ، وكثيرون من

---

(١) الدوري : ص ٣٤ .
(٢) أنظر : ضحى الإسلام : ٢ : ٨٧ .
(٣) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ٦٥ .
(٤) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ١٥ .
(٥) منذ أعوام قليلة تم اكتشاف نص خطاب الرسول إلى هرقل .
(٦) الدوري : ص ٣٤ .

هؤلاء المهاجرين استقروا في البلاد المفتوحة ، فكانوا شاهدي عيان لأحداث ووقائع عصرهم ، ومنهم من كان من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين الذين أحاطوا علما بأخبار الفترات السابقة وتناقلوها ورووها شفاها ؛ لأن الأعمال المكتوبة - قبل الصحوة - كانت نادرة [1] وغير ذات بال .

ونظمت الإقامة في البلاد المفتوحة - كما سبق القول - على أساس قبلي ؛ لذلك لم يدخر الإخباريون وسعا في الاتصال بشيوخ القبائل ورواتها لجمع تراثها النسبي واللغوي ، فضلا عن أدوارها في الحياة العامة . لذلك أخطأ البعض حين قصر دور الإخباريين على مجرد جمع وتدوين التراث القبلي في حد ذاته ، والصواب أنهم اتصلوا بالقبائل لجمع الأخبار ، والاعتماد عليها في وضع تواريخ تحفل بشئون الأمة واتصال تراثها وترابطه [2] .

مصداق ذلك أن جهود الإخباريين اتجهت نحو «التاريخ» بمفهومه الصحيح ؛ فسيف بن عمر مثلا ربط بين « الردة » « والفتوح » ، وكان موضوع الردة من قبل له رواياته المتعلقة به ، كما أن الفتوح لم تعالج من قبل في وحدة عضوية متكاملة . أما عوانة بن الحكم فقد وظف أخباره في تصنيف تاريخ للإسلام حتى خلافة عبد الملك . وأبو مخنف استخدم مادته في التأريخ لصدر الإسلام ، ثم أرخ « لأخبار صفين » على حدة ، ثم حوادث العراق حتى نهاية العصر الأموي . وتوج المدائني جهود الإخباريين - وبزهم جميعا - حين أرخ التاريخ العربي برمته من الجاهلية حتى مطلع القرن الثالث الهجري ، وفي جوانبه السياسية والاجتماعية والأدبية كافة [3] .

وبالإضافة إلى جمع الأخبار من الوثائق والرواة ؛ عول الإخباريون على المصادر الأجنبية لاستقاء أخبارهم . ومن الخطأ القول بأن حركة الشعوبية كانت الحافز والغاية في هذا الصدد كما ذهب البعض [4] ؛ إنما كان الانفتاح على « تراث الأوائل » إنجازا من إنجازات الصحوة البورجوازية ، تمثل في حركة الترجمة عن الفارسية والسريانية واليونانية والسنسكريتية .

وبديهي أن تفيد الأعمال المترجمة في إثراء الفكر التاريخي في موضوعه ومنهجه . وفي هذا المجال تبرز التأثيرات الفارسية أكثر من غيرها ، فقد ترجم ابن المقفع كتاب « خدا ينامه » إلى العربية وسماه « سير الملوك » ؛ فاستمد منه الإخباريون معلومات ثرية عن أخبار الفرس

(١) ابن النديم : ص ٩ ، ١٠ .
(٢) الدوري : ص ١٢١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .
(٤) أنظر : المصدر نفسه ص ٤٦ .

ويعض تواريخ اليونان . كما نقل إلى العربية « الأيني نامة » وهو كتاب في التقاليد والرسوم ، ألهم الإخباريين تصورات واضحة عن طبيعة الحكومة العباسية التي استقت نظمها ورسوم بلاطها من التقاليد الساسانية . وترجم كذلك كتاب « الكاه نامة» أي «طبقات العظماء» ؛ وهو أشبه بما صنفه بلوتارك عن سيرة مشاهير الرومان وعظمائهم . هذا بالإضافة إلى العديد من القصص التاريخي الشعبي [١] الذي راج في الأوساط البورجوازية والشعبية في عصر الصحوة . لذلك لا مناص من التسليم بالتأثير الفارسي في الفكر التاريخي الإسلامي [٢] ؛ على الأقل من حيث إثراء موضوعه ، فضلا عن تأثيرات تقنية محدودة فيما يتعلق بالحبكة القصصية التاريخية . وفيما عدا ذلك تجاوز الإخباريون المسلمون المناهج والتقنيات الفارسية ، التي حسبنا دليلا على قصورها عدم مراعاة التسلسل الزماني ، لأن الفرس لم يكن لديهم تقويم ثابت [٣] .

كما وقف الإخباريون على قدر ضئيل من المعلومات التاريخية المستقاة من الترجمات السريانية ، وأفادوا منها في معرفة الأخبار البيزنطية على وجه الخصوص . ولا عبرة بما يدعيه بعض الدارسين [٤] بوجود تأثيرات تقنية هللينية في منهجية الفكر التاريخي الإسلامي وخاصة فيما يتعلق بطريقة الكتابة الحولية . فالثابت أن التراث التاريخي اليوناني لم تجر ترجمته في عصر الصحوة ، كما كان الفكر التاريخي البيزنطي في حالة من التخلف لارتباطه باللاهوت . وحسبنا أن أشهر مؤرخي بيزنطة - يوساب القيصاري - من السخف مقارنة فكره ومنهجه حتى برواة القصص العربي الأوائل ؛ فالتاريخ عنده مزيج من البطولة والأسطورة والخرافة واللاهوت ، وحوادثه من صنع كرامات المسيح وحوارييه [٥] .

ولم يكن ثم ما يحول بين الإخباريين وبين الإطلاع على « الإسرائيليات » في عصر الصحوة ، الذي اتسم بالتسامح الديني وحرية الفكر كما سبق تبيانه ؛ وذلك لاستقاء المعلومات الخاصة باليهود والنصارى من كتبهم المقدسة ، فضلا عن المجوس وعقائدهم الواردة في كتاب « الأفستا » . ولا غرو فقد أجاد بعض الإخباريين لغات العبرية والسريانية

---

(١) كريستنسن : **إيران تحت حكم الساسانيين** ، ترجمة يحيي الخشاب ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٥٢ وما بعدها .

(٢) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٠٤ .

(٣) الدوري : ص ٤٨ .

(٤) روزنتال : ص ١٠١ وما بعدها .

(٥) عن مزيد من التفصيلات : راجع مقدمة رسالة ماجستير للدكتور رأفت عبد الحميد بعنوان «**الأحزاب الدينية في بيزنطة في عهد قسطنطين**» مخطوط بمكتبة كلية الآداب جامعة عين شمس » .

والفارسية ؛ فاطلعوا على تلك الكتب المقدسة ، وقارنوا ما ورد فيها بما رواه رؤساء دياناتها . وفيما يتعلق بالتراث العربي القديم استقى الإخباريون مادتهم من الرواة في الغالب ، وإن كنا نرجح إلمام بعضهم بما سجل على النقوش والأطلال الباقية من العهود الغابرة [١] .

هكذا لم يدخر الإخباريون وسعا في استقاء أخبارهم من المصادر والمظان كافة التي ساعدت الصحوة البورجوازية على توفيرها ، وتقديم الإمكانات المتاحة لتذليل عقباتها .

كذلك قدمت الصحوة تسهيلات أكيدة فيما واكب ذلك من تدوين هذا الكم المعرفي الزاخر ، وحسبنا ما سبق ذكره عن تعميم صناعة الورق وظهور الوراقين وتقدم أساليب النسخ وتقنية التجليد ، وإنشاء المكتبات والتنافس في اقتناء الكتب والمخطوطات . . . إلخ ؛ كل ذلك ساعد الإخباريين على تتويج جهودهم في مرحلة الجمع بتصنيف كتب ورسائل تحوي ما جمعوا بعد دراسته وبحثه .

ويوجه مارجوليوث [٢] بعض الانتقادات إلى عملية التدوين ؛ منها ظاهرة التكرار للحادثة الواحدة في أكثر من موضوع ، وبروايات وأسانيد مختلفة في المصنف الواحد ، كذلك الأخطاء في الأسماء والأعلام والخلط بين الأشخاص في نسبة الخبر ، وكذا الخلاف حول الأعداد وتقديراتها .

ولا محل لمناقشة تلك الانتقادات ، فهي تعتبر - مقارنة بما تم إنجازه - هنات تافهة تتواتر في أعمال المؤرخين في كل أوان ومكان ، ناهيك عن الصعوبات التي اعتورت طريق الإخباريين ، والضغوط التي تعرض لها بعضهم ، والإغراءات التي اسالت لعاب البعض الآخر ، وأخيرا الصراع الاجتماعي والسياسي والإديولوجي حين دونوا أخبارهم . . . إلخ وكلها موانع وعقبات تعترض طريق المشتغلين بدراسة التاريخ .

ولا أقل لتقييم موضوعي لما تم إنجازه من دراسة أعمال الإخباريين ذاتها في ضوء الواقع الثقافي والأساس السوسيولوجي الذي أفرزه ؛ لتقدير تطور الفكر التاريخي في تلك المرحلة التي مهدت لنضجه فيما بعد على يد المؤرخين .

ومن أهم ما يلاحظ في هذا الصدد ؛ أنه برغم نهل الإخباريين من مصادر ومراجع تكاد تكون موحدة ، وبرغم تناولهم موضوعات بعينها ، كذا اتباع تقنيات متقاربة ؛ فقد اختلفوا

---

(١) مرجوليوث : ص ١٠٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

في الرؤى والتفسيرات . ومرد ذلك ليس عامل العصبية - كما اعتقد جب [1] والدوري [2] - إنما الأساس الاقتصادي والاجتماعي كما نعتقد .

وقد فطن كلود كاهن [3] إلى تلك الحقيقة فأوردها في عجالة وخلط - دون تقديم قرائن - حيث قرر أن الاختلاف بين الإخباريين راجع إلى « تعبيرهم عن وجهة نظر طائفة اجتماعية أو فرقة سياسية دينية » ، إذ من المعلوم أن الفرق السياسية تشكلت استنادا إلى قوى اجتماعية طبقية وفقا للأساس الاقتصادي ، ولم يكن مظهرها الديني إلا لبوسا خارجيا ، لأن الفرق السياسية دأبت على الاستناد إلى الدين في صياغة إديولوجياتها .

واستنادا إلى المسح الاقتصادي والاجتماعي الذي أنجزناه في المبحث الأول ؛ انتهينا إلى أن عصر الصحوة البورجوازية شهد قوى ثلاث ، النمط البورجوازي السائد ، والنمط الإقطاعي الهامشي ، وسلطة الدولة « المتبرجزة » أى المنحازة إلى القوى البورجوازية .

وتأسيسا على ذلك عرضنا للحركة الثقافية عموما في عصر الصحوة ، ووجدنا تيارات فكرية ثلاثة أيضا ؛ التيار الليبرالى السائد ، والتيار النصي الأثرى التسليمي الغيبي ، وتيار ثالث « رسمي » يعمد إلى التوفيق والمصالحة بين التيارين السابقين ؛ مع انحياز واضح للتيار الليبرالى .

وإذا ما حللنا الفكر التاريخي في تلك المرحلة - تحليلا مجهريا - نجده لا يخرج عن هذا الإطار ، بل يتسق اتساقا « مذهلا » مع الواقع السوسيولوجي والثقافي بقواه الاجتماعية وتياراته الفكرية .

فالاتجاه الليبرالى البورجوازي عبر عنه إخباريون من الشيعة والخوارج ، مثل أبي مخنف لوط بن يحيي (ت ١٥٧ هـ) ونصر بن مزاحم المنقري (ت ٢١٢ هـ) وهما من الشيعة ، وسيف بن عمر (ت ٢٨٢ هـ) الخارجي . أما الاتجاه النصي الإقطاعي فقد مثله عوانة بن الحكم (ت ١٤٧ هـ) وهو إخباري « مخضرم » أموي الهوى . وأخيرا عبر المدائني عن الاتجاه التوفيقي الثالث .

ولنحاول دراسة تأثير الواقع السوسيو - سياسي في الفكر التاريخي الذي تبنته تلك التيارات الثلاثة .

---

(١) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ١٥١ .
(٢) علم التاريخ عند العرب ، ص ٣٦ .
(٣) تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، ص ١٠٤ .

بالرجوع إلى الطبري لدراسة بعض روايات إخباري البورجوازية ، وكذا مؤلف نصر بن مزاحم « أخبار صفين » اتضح مدى استنارة هذا الاتجاه . فقد سبق أن أبرزنا ما تم من نقلة في الفكر التاريخي بفضل أصحاب هذا الاتجاه ؛ حين نظروا إلى أحداث التاريخ العربي الإسلامي باعتبارها جزئيات تشكل في مجموعها وحدة عضوية يربطها خيط متصل ؛ كما فعل سيف بن عمر مثلا حين ربط بين الردة والفتوح .

وتلك الرؤية الواقعية للتاريخ نتاج ثقافة موسوعية ازدهرت في هذا العصر وألم بها مثقفوه ، كما يعزى إليهم الفضل في إحياء تاريخ قوى «الظل» - المعارضة - الذي عمد الأمويون إلى طمس وإخفاء معالمه . فأبو مخنف يركز في كتبه التي بلغت ثلاثين كتابا [١] على أخبار الشيعة والخوارج ، ويورد روايات لشهود عيان على جانب من الأهمية بمكان . ونصر بن مزاحم يكاد يسجل تاريخ الشيعة في دقة وأمانة في عصر اشتدت فيه الخصومة بين الشيعة والسلطة ؛ فقد كتب رسائل عن معركة الجمل ومقتل الحسين ومقتل حجر بن عدي وأخبار المختار ومناقب آل البيت ، فضلا عن كتاب ضخم عن أخبارصفين . وتعد روايات سيف بن عمر عن ظهور الخوارج وثوراتهم في العصر الأموي حجر الزاوية في معلومات الطبري الخاصة بالخوارج .

ونلمح معطيات الصحوة وتأثيرها كذلك في شيوع روح التسامح ، وعدم الانحياز أو التعصب بين هؤلاء الإخباريين ، فقد اعتمد أبو مخنف على روايات قبيلته - الأزد - إلى جانب روايات القبائل الأخرى كتميم وهمدان وطيء وكندة ، فضلا عن روايات أهل المدينة ؛ متجاوزا نزعة التعصب القبلي . ورغم تشيعه لم يتقاعس عن تقصي أخبار الخوارج ، برغم العداء التقليدي بين الخوارج والشيعة . والشيء نفسه يقال عن نصر بن مزاحم حيث يزخر كتابه ، « أخبار صفين » بمعلومات جد هامة عن الخوارج وموقفهم إزاء التحكيم [٢] . ولا محل لتصديق رأى روزنتال [٣] في تلوين سيف بن عمر رواياته تلوينا مخلا ؛ فقد أشاد الطبري بسيف ورواياته كما اعترف روزنتال نفسه .

ولم يحفل هؤلاء الإخباريون كثيرا بالإسناد قدر اهتمامهم باللباب . ولعل ذلك يفسر حملة أهل الحديث عليهم [٤] ، كذلك تفصح كتاباتهم عن حذق طرائق العرض في

(١) الدوري : ص ٣٥ .
(٢) راجع : أخبار صفين ، ص ٢٥٠ ، محمود إسماعيل ؛ **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، ص ٤٨ .
(٣) **علم التاريخ عند المسلمين** ، ص ٢٦١ .
(٤) الذهبي : **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** ، القاهرة ١٩٦٣ ، جـ٢ ، ص ٢٦٠ .

تسلسله وحيويته وحبكته ؛ على عكس ما ذهب إليه الدوري [١] حين اتهم نصر بن مزاحم «بخلخلة» عرضه التاريخي .

وقد شهد القدامى [٢] في صالح إخباري الاتجاه البورجوازي ، كما أشاد به المحدثون في تطوير فكرة التاريخ ؛ حتى لقد ذكر جب [٣] أنه « بفضلهم دخل المجتمع الإسلامي مرحلة الوعي التاريخي » ، وأضاف « لقد تجاوزوا النظرة التي ترى في التاريخ صورة لتجلي الفعل الإلهي في توجيه شئون البشر إلى الفكر القائلة بأن الأمة التي يرتبط بها استمرار هذا التجلي ، بما يؤكد مبدأ الاستمرار التاريخي » [٤] .

أما الاتجاه الثاني المعبر عن فلول الإقطاعية ؛ فقد عبر عنه عوانة بن الحكم الإخباري المخضرم الذي عاش زهرة عمره في كنف بني أمية ، وحظي بعطفهم ونعمهم ؛ فتحول عن طبقته المتواضعة ليحيا في رحاب البلاط ، إذ نعلم أنه نشأ فقيرا ، فكان أبوه عبدا خياطا وأمه أمة سوداء [٥] .

لذلك حافظ على أفكاره الرجعية السابقة الموروثة عن الإقطاعية الأموية ، وتأثر منظوره التاريخي بها إلى أبعد الحود ، ولا غرو فقد كتب « سيرة معاوية » وبني أمية في ظل التسامح الذي أشاعته ليبرالية الصحوة البورجوازية . ونصوص بعض رواياته التي أثبتها الطبري في تاريخه يشتم فيها ميوله الأموية ؛ فعلى سبيل المثال أشاد بعبد الملك بن مروان وبرر سلوكه الوحشي في قمع الحركة الزبيرية [٦] ، وما كتبه عن عصر الراشدين اعتمد فيه رواية كلب الموالية لبني أمية [٧] فانحاز لعثمان على حساب خصومه .

أما منظوره التاريخي فينطلق من الجبرية [٨] المبررة للإقطاعية ، ولا غرو فقد أكد على وجوب طاعة الإمام والرضوخ للأمر الواقع [٩] ؛ بما يتمشى مع الإديولوجية الإرجائية في

---

(١) علم التاريخ عند العرب ، ص ٣٨ .
(٢) أنظر : ابن النديم : ص ١٤٣ .
(٣) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ١٥٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ .
(٥) مرجوليوث : ص ٩٦ .
(٦) المصدر نفسه : ص ٦٥ .
(٧) جب : ص ١٥١ .
(٨) أنظر البلاذري : أنساب الإشراف : ٥ : ٤٠ ، ١٤٠ ، ١٤٩ ، ١٩٥ ، الدوري : ص ٣٦ .
(٩) الدوري : ص ١٢٢ .

طور التبرير [1] . وليس أدل على نصية منهجه من تعويله على الإسناد [2] أكثر من الاهتمام بجوهر الرواية . ومع ذلك أفاد المؤرخون اللاحقون من رواياته عن أحوال الأمويين فقد كان على دراية تامة بها ، والتي نجد أصداء لها عند البلاذري على وجه الخصوص . وأخيرا نستنتج من فكره التاريخي تأكيدا لحقيقة التسامح الفكري وحرية التعبير عن الرأي التي اتسمت بها الصحوة البورجوازية .

أما الاتجاه التوفيقي بين الليبرالية والنصية الإتباعية في حقل الإخباريين ؛ فقد تبناه المدائني البصري برغم اعتراض بعض الباحثين [3] على تاريخه . وقبل أن نسوق قرائننا نشير إلى باحثين [4] آخرين ألحوا إلى دوره التوفيقي هذا .

وأولى القرائن كونه معتزليا درس على عالم معتزلي شهير هو معمر بن عباد السلمي [5] ومعلوم أن المعتزلة احتووا السلطة العباسية منذ خلافة المأمون ؛ فأصبح مذهبهم هو المذهب الرسمي ، ولعبوا دور المصالحة بين التيارات الفكرية كافة لصالح القوى البورجوازية . وقد سبق أن أثبتنا تلك الحقيقة في عرضنا لجميع مناحي الفكر في الباب السابق . والدليل الآخر أنه كان عباسي الهوى حظي برضى الخليفة المأمون [6] وتشجيعه .

وتحليل أعماله ومنهجه وفكره التاريخي كفيل بترسيخ ما نذهب إليه ؛ فقد اعتمد الروايات السابقة كافة دون تعصب وفي حياد تام [7] ورغم ميوله العباسية تناول أخبار الأمويين بشكل واسع ، وعدد بعض مناقبهم [8] كما تجاوز السخائم والنعرات الشعوبية [9] .

وأفاد من ثقافته الموسوعية في إنجاز مصنفات عديدة بلغت ٢٤٠ كتابا تتناول موضوعات شتى ؛ من تأريخ حياة النبي إلى العصر العباسي ، بل طرق موضوعات جد طريفة مثل مناكح الأشراف وأخبار النساء والمغنيات وخصومات الأشراف ومفاخر أهل

(١) أنظر : محمود إسماعيل : **الحركات السرية** ، ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) الدوري : ص ٣٧ .

(٣) أنظر : بدري محمد فهد : **شيخ الإخباريين أبو الحسن المدائني** ، النجف ١٩٧٥ ، ص ١٧٨ .

(٤) أنظر : بروكلمان : **مادة تاريخ بدائرة المعارف الإسلامية** ص ٤٩ ، فلهوزن : **تاريخ الدولة العربية** ص ٦ ، جواد على : موارد تاريخ الطبري ، مجلة المجمع العلمي العراقي لسنوات ١٩٥١ ، ١٩٥٤ ، ١٩٦١ ، ص ١٥٧ .

(٥) ابن النديم : ص ١٤٧ .

(٦) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣٤٤ .

(٧) بدري محمد فهد : ص ١٨١ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .

(٩) الجاحظ : **البخلاء** ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٩ .

البصرة والكوفة ، إلى غير ذلك من الموضوعات التي تعالج التاريخ الاجتماعي[1] ، فضلا عن رسائل في الأدب والشعر . وطرق ميدان التاريخ الاقتصادي فكتب عن السكة وصلاح المال والمراعى والجراد والكور والطساسيج وجباياتها[2] .

ولا مبالغة فيما وصفه به بعض الباحثين من أنه « متكلم وأديب ومؤرخ »[3] . وما يعنينا في هذا الصدد هو منهج المدائني الإخباري - المؤرخ تجاوزا - وفي هذا الصدد قال الخطيب[4] البغدادي : « من أردا تاريخ الإسلام فعليه بكتب المدائني » ، ووصفه ابن النديم[5] بأنه « حجة في أمور خراسان والهند وفارس » . وعكس منهجه اتجاهه التوفيقي الذي أشرنا إليه ؛ فقد اعتمد الإسناد[6] جريا على طريقة أهل الأثر ، وأعمل النقد كما هو شأن أهل النظر . وفي النهاية قدم عن التاريخ « صورة أكثر توازنا وحيادا » على حد تعبير باحث معاصر[7] .

هكذا عكس الواقع تأثيره على الفكر التاريخي ؛ فأفرز تيارات ثلاثة متباينة الرؤى والمناهج . لذلك أخطأ ابن خلدون[8] حين ذهب إلى أن « مناهج الإخباريين كانت عامة لعموم الدولتين في صدر الإسلام في الآفاق والممالك » . وإذا كان ثمة عمومية مشتركة بين هذه التيارات ؛ فتكمن في أن تنوعها وغزارة مادتها التي غطت تاريخ إمبراطورية واسعة[9] ؛ ساعدتا على ظهور مؤرخين متخصصين طفروا بالفكر التاريخي طفرة كبرى بما قدموا من تواريخ عالمية ؛ وفق مناهج مؤصلة وخطط مرتبة منظمة[10] ورؤى أكثر رحابة ، تساير ازدهار الفكر بعامة ، وتجاري ما ترتب على الصحوة البورجوازية من موسوعية الثقافة واتساع النظرة إلى الحياة[11] .

ثالثا : المؤرخون الرواد وميلاد علم التاريخ :

لقد سبق إيضاح أن من أهم منجزات الصحوة البورجوازية « تصنيف العلوم وتبويبها » ،

---

(١) راجع التفصيلات في : **الفهرست** ، ص ١٥٥ ، ١٥٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٨ .

(٣) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣٤٤ .

(٤) **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** ، القاهرة ١٩٣١ ، جـ ١٢ ، ص ٥٥ .

(٥) **الفهرست** ، ص ١٤٣ .

(٦) **ياقوت** : ٥ : ٣٠٩ .

(٧) **الدوري** : ص ١٢٥ .

(٨) **المقدمة** ، ص ٥ .

(٩) مرجوليوث : ص ١١٣ .

(١٠) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣٤٥ .

(١١) مرجوليوث : ص ١١٣ .

واستقلال بعضها عن البعض الآخر ، وظهور علوم جديدة لها مباحثها ومناهجها .

وعلى ذلك فليس من المستغرب أن يشهد حقل المعرفة التاريخية الظاهرة نفسها ، فيظهر التاريخ كعلم مستقل بذاته عن المعارف الأخرى ، ويفيد منها في الوقت عينه ، ويصبح «مصطلح التاريخ » - الذي ظهر إبان بواكير بورجوازية ما قبل الإسلام - شائعا في عصر الصحوة البورجوازية [١] بعد غيبة طويلة إبان العصور السابقة . وتلك ملاحظة بالغة الخطورة على ارتباط العلم بالبورجوازية ؛ ومن ثم صدق مقولة سوسيولوجية الفكر .

ونتلمس كذلك تأثيرات الصحوة في تقدير علم التاريخ - الذي كان ينظر إلى مباحثه وموضوعاته قبل الصحوة نظرة استخفاف - وتبجيل المؤرخين باعتبار « بضاعتهم » « من العوامل المؤثرة في تيارات الحياة . . . . وتؤدي دورا تربويا وسياسيا فعالا » [٢] . ومعلوم أن ارتباط العلم بالحياة وتكريسه لخدمة أغراض عملية ؛ سمة بارزة من سمات الفكر الليبرالى البورجوازي . وهذا ينفي الرأي القائل بأن « حاجة العرب إلى العلم إنبثقت من الدين » [٣] . وتقود حقيقة سوسيولوجية نشأة علم التاريخ الإسلامي إلى مناقشة آراء الدارسين بصدد تلك النشأة . وتكاد هذه الآراء جميعا تضرب في اتجاه واحد وهو النشأة العربية المحضة ، وإن أشارت بعضها إلى وجود تأثيرات أجنبية طفيفة .

يقول العلامة أحمد أمين [٤] «إن تأريخ حوادث الإسلام في عصوره الأولى كان إسلاميا بحتا ونتيجة تطور طبيعي من الداخل . . فلم تحدث تأثيرات من اليونان أو الفرس في حياة المؤرخين الأوائل» . وفي المعنى نفسه ذكر مرجوليوث [٥] « لم تكن نشأة التاريخ الإسلامي استمرارا للتواريخ القديمة ، وإنما هو نمو طبيعي جاء به إلى الوجود حاجات المجتمع ، وتتجلي به خصائص خاصة به » . ورغم تأكيده على «حاجات المجتمع» كواقع لنشأة العلم ؛ تجاهل تلك الحقيقة حين أبرز «المغزى الأخلاقي كهدف للمعرفة بالتاريخ آنذاك» [٦] .

كما وقف لاكوست [٧] على حقيقة النشأة السوسيولوجية حين رأى أن « الفكر

---

(١) روزنتال : ص ٢٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦٧ .
(٣) أنظر : تيزيني : ص ٢٠٩ .
(٤) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٥٩ .
(٥) دراسات عن المؤرخين العرب ،ص ٢٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٢, .
(٧) العلامة ابن خلدون ،ص ٢١٤ .

التاريخي جاء تطورا كميا نتيجة تحول كيفي » .

أما روزنتال [1] فقد تخبطت آراؤه في هذا الصدد ؛ فتارة يؤكد النشأة الاجتماعية الخالصة ، وأخرى يبرز دور التأثيرات الأجنبية وخاصة في الجوانب التقنية . يقول « لم يكن هناك تأثيرات فارسية أو إغريقية فيما ابتكره المسلمون من المنهج الحولي » . لكنه أثبت في موضع آخر « تأثيرات الحوليات البيزنطية وخاصة ما نسب إلى المؤرخ البيزنطي أيونيس ملالاس الذي ربما عرفه العرب من طريق السريان الذين اتبعوا الأسلوب الحولي نفسه ؛ وبالذات عند يعقوب الرهاوي » . وأضاف «وبالإجمال فإن قليلا من الاعتراض يمكن توجيهه إلى الافتراض بأن التاريخ الحولي الإسلامي كان مدينا في بداية أيامه إلى النماذج الإغريقية والسريانية ، لم يكن هناك كتاب معين ألهم المؤلفين المسلمين ؛ ولكن فكرة الترتيب على السنين جاءت إلى العلماء المسلمين الأول عن طريق الاتصال بالنصارى» .

وواضح من نصوصه تذبذب موقفه ، وافتقاره إلى قرائن وبراهين تدعم مذهبه . والصواب ما ذهب إليه مرجوليوث [2] من أن « النظام الحولي اختراع عربي قح له أصوله الثابتة في الجاهلية » ، كما أن « القاعدة التقنية في توثيق الأخبار المعروفة بالإسناد تقليد أخذه المؤرخون عن المحدثين » . يدعم ذلك قول لاكوست [3] أنه «لا في اليونان ولا في بيزنطة ولا في أوربا عامة في العصور الوسطى ؛ لم يكن للتاريخ مكانة في النشاط الثقافي كتلك التي كانت عند العرب» ، وما وقف عليه ابن خلدون [4] من أن الذميين الذين أسلموا « كانوا يومئذ بادية لا يعرفون إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب » .

ونحن نرى أن الخوض في تلك المسألة غير ذات موضوع . طالما أن أهل الذمة سواء من أسلم منهم أو ظل على عقائده السابقة كانوا مواطنين ورعايا في « دار الإسلام » ؛ لهم فعالياتهم الاقتصادية والثقافية وحتى السياسية في كثير من الأحيان . لقد كانوا خيوطا في نسيج الواقع الاجتماعي ؛ أثروا فيه وتأثروا به . وإذ لم يثبت الدارسون لهم دورا في نشأة علم التاريخ الإسلامي ، فقد أسهموا في ميادين الفكر الأخرى إسهامات لها ثقلها ؛ بحيث حظيت فعالياتهم في هذا الصدد باهتمام المؤرخين المسلمين . وعلى ذلك يمكن القول

---

(١) علم التاريخ عند المسلمين ، الصفحات : ١٠١ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٠ .
(٢) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ٢٩ .
(٣) العلامة ابن خلدون ، ص ٢١٩ .
(٤) المقدمة ، ص ٤٣٩ .

بوجود تأثير ضمني لتلك الطوائف على موضوع التاريخ ؛ نفسه لأن حياتهم وفعالياتهم أصبحت جزءاً من الواقع المعيش وهو مبحث التاريخ وموضوعه .

وثمة مسألة أخرى جديرة بالبحث تتعلق بموضوعية المؤرخين الرواد . وإذ يعتبر التصدى لها أمرا سابقا لأوانه قبل تناول أعمالهم ؛ نكتفي بعرض بعض جوانبها التي تلقي أضواء على سوسيولوجية نشأة علم التاريخ .

اختلف الدارسون - كالعادة - في تقدير موضوعية المؤرخين الرواد فيما صنفوا من تواريخ ؛ فالبعض نعى عليهم الافتقار إليها لأسباب سياسية أو إديولوجية ، وحتى الذين فطنوا لتأثيرات الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في تزييف التاريخ خانهم التوفيق . بينما أكد البعض التزام المؤرخين الرواد بقدر كبير من الحياد والموضوعية والأمانة العلمية . في حين تذبذب اتجاه ثالث بين الاتجاهين السابقين .

ويمثل الاتجاه الأول روزنتال وإيف لاكوست ؛ حيث كرس روزنتال في كتابه « علم التاريخ عند المسلمين » دراسة مستفيضة عن « المؤرخين الرسميين » أو مؤرخي البلاط [(١)] ذهب فيها إلى أن معظم مؤرخي الإسلام ارتبطوا بالسلطات الحاكمة ، نظرا لاشتغالهم بالإدارة والقضاء ، أو عملهم كمؤرخي بلاط يدبجون سيرا للخلفاء أو الأمراء ، وتواريخ لأسرهم الحاكمة . وحتى المؤرخون « الهواة » - كما أطلق عليهم - كانوا يمالئون السلطة حتى يكتب لمؤلفاتهم الرواج ؛ فعول الكثيرون منهم على تقديم مؤلفاتهم للحكام ابتغاء حظوة في المال أو الجاه ؛ وكل ذلك فت في موضوعية أعمالهم .

وفي المعنى نفسه ذكر لاكوست [(٢)] أن نشأة التاريخ الإسلامي «كانت رسمية بتكليف من أولى الأمر ما شكل عوائق نحو التزام الموضوعية» ، كما أشار إلى أن اتسام النشأة بطابع «القدسية» «حرم الفكر التاريخي من المنهج النقدي» [(٣)] .

هذا عن المعوقات السياسية والإديولوجية . أما المعوقات السوسيولوجية فقد نبه إليها طيب تيزيني [(٤)] حين ذهب إلى تأثير الوضع الطبقي في انحياز المؤرخين إلى انتماءاتهم ؛ ضاربا المثل بالبلاذري وكتابه « أنساب الأشراف » ، زاعما أنه تعصب فيه للأرستقراطية ،

---

(١) أنظر : من ص ٤٥ إلى ص ٩٣ .
(٢) ص ٢٠٩ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) ص ١٣٣ .

والطبري في كتابه «تاريخ الرسل والملوك» الذي يعد في نظره «تاريخا للأديان» . لذلك أضاف إلى العامل الديني تأثير الوضع الاقتصادي في تفسير «لا موضوعية» المؤرخين الباكرين .

والاتجاه الثاني القائل بموضوعية نشأة علم التاريخ الإسلامي نتلمسه في آراء مرجوليوث وعلى أدهم ، فقد ذهب الأول [(١)] إلى « أن غالبية مؤرخي الإسلام لم يكونوا «رسميين» ؛ ففي القليل النادر ما كتب هؤلاء مصنفاتهم بأمر من السلطة – على الأقل في مرحلة النشأة – حيث لم تظهر وظيفة « مؤرخي البلاط » إلا في عصور تالية ؛ ومن ثم « فإن المؤرخين الأوائل التزموا الدقة في تنقية الروايات ونقدها ، والموضوعية فيما دونوه ؛ لأن معظمهم كانوا في حالة رغدة من العيش كالطبري مثلا ، وبعضهم خدم في الدواوين إلى جانب أعمالهم الخاصة » . واستشهد بموضوعية الطبري في عدم انحيازه لبني العباس رغم أنه كتب تاريخه إبان خلافتهم .

وفي الاتجاه نفسه مضي على أدهم [(٢)] فذهب إلى أن المؤرخين الأوائل ، « لم يعيشوا في كنف الأمراء ، ولم يكتبوا التاريخ إرضاء للخلفاء والأمراء ، وإنما كتبوه بدافع من ميل إلى البحث والاستقصاء » .

أما الاتجاه الثالث « التوفيقي » فنستدل عليه فيما ذهب إليه أحمد أمين [(٣)] من أن نشأة علم التاريخ ارتبطت بحكم بني العباس « الذين استخدموا التاريخ كوسيلة من وسائل الدعوة العباسية ، فكان الخلفاء يشترون ذمم بعض المؤرخين بحيث حاولوا إظهار العصر العباسي بلون زاهر فاخر والعصر الأموي بلون قاتم مظلم » . ويسوق أمثلة في هذا الصدد للتدليل على مذهبه[(٤)] .

لكنه يعود في موضع آخر فيشيد بروح التسامح العلمي التي كما أتاحت لبعض الشعراء هجو بعض الخلفاء ؛ سمحت لمؤرخي المعارضة بالحرية في التعبير عن وجهات نظرهم[(٥)] . كما أشاد بالنقلة المنهجية التي تمت على يد الرواد من المؤرخين ؛ من حيث استقاء الأخبار من مظانها ، ومقارنتها ونقدها ، وتوثيقها بالإسناد ، وتنظيمها وسلسلتها على شكل حولي

---

(١) دراسات عن المؤرخين العرب ،ص ٢٥ .
(٢) بعض مؤرخي الاسلام ،ص ٥ .
(٣) ضحى الإسلام : ٢ :٢٦ .
(٤) المصدر نفسه ،ص ٢٦ ،٢٧ ،٢٨ ،٢٩ ،٣٠ .
(٥) المصدر نفسه ،ص ٣١ .

مبتكر [1] .

ونكتفي في هذا المجال بنقد الاتجاهات السابقة - في عجالة - تاركين الأدلة والقرائن تكشف عن نفسها من خلال دراسة أعمال هؤلاء المؤرخين . فروزنتال عمم أحكامه حين تصور معظم المؤرخين « رسميين » ، والثابت أن تلك الظاهرة لم تولد في عصر الصحوة ، ولا تنطبق على الرواد المؤسسين لعلم التاريخ . وحتى أولئك الذين خدموا في الدواوين إبان الصحوة ؛ فإن انحيازهم لفكر حكومتها «المتبرجزة» لا يعد انحيازا عن الحقيقة ، بل انحياز لها ، ولم نسمع عن مؤرخ « هاو » - على حد قوله - نال حظوة من السلطة في مقابل تقديم أعماله باسمها .

وينسحب النقد نفسه على رأي لاكوست في هذا الصدد . أما قالته في « النشأة القدسية» لعلم التاريخ فتصبح غير ذات بال ؛ إذا علمنا أن هذه النشأة كانت تعني انفصال المعارف التاريخية عن العلوم التي اعتبرت علوما دينية كالفقه والحديث ، بل سبق إثبات أن هذه العلوم كرست في عصر الصحوة لخدمة أغراض دنيوية ، ومعلوم أن الفكر البورجوازي - بوجه عام - فكر مادي عقلاني حياتي بالدرجة الأولى .

أما انزلاق تيزيني في أحكامه على البلاذري في « أنساب الأشراف » والطبري في « تاريخ الرسل والملوك » ؛ فعذره أنه ليس مؤرخا ، بل تنم ملاحظته في اعتبار الكتاب الأول تأريخا لنبلاء العرب والثاني تأريخا للأديان ؛ عن انخداعه بعنواني الكتابين ، وعدم اطلاعه عليهما ألبتة . ولو تمهل وقرأ مجرد صفحات قليلة منها قبل المجازفة بإطلاق حكمه ؛ لأدرك أن البلاذري حمل في « أنساب الأشراف » حملة عنيفة على الأشراف ، وأن تاريخ الطبري يعد أول إنجاز إسلامي لتاريخ عالمي دنيوي بشهادة كل الدارسين . وننوه - في استحياء - بأن للكتاب عنوانا آخر هو السائد والمتعارف عليه ، ألا وهو « تاريخ الأمم والملوك » ، ومضمونه مصداق عنوانه .

ولا تعليق لنا على التجاه الثاني الذي يشيد بموضوعية المؤرخين الرواد ؛ فذلك ما نعتقد في صوابه . أما الاتجاه الثالث التوفيقي الذي تبناه أحمد أمين فنحن نوافقه في شطره الثاني الذي أبرز فيه سلامة المنهج وتطور الرؤية ، وما أفرزته الصحوة من روح التسامح للاتجاهات كافة كي تعبر عن تياراتها السياسية والاجتماعية والثقافية .

أما مقولته في توظيف بني العباس التاريخ لخدمة دعوتهم لتشويه أسلافهم الأمويين

---

(١) ضحى الاسلام ، ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

والغض عن نقائص الأسرة العباسية ؛ فالمعول عليه في هذا الصدد طبيعة النظام السابق الذي استهدفه النقد ، وكذا مآثر النظام الجديد الذي قرظه المؤرخون . ولا حاجة بنا لاجترار ما سبق تفصيله عن مفاسد النظام الأموي الذي سادته «الإقطاعية» ، كذلك لا يمكن إنكار ما أنجزه النظام الجديد من نقلة تاريخية .

والمؤرخ في عصر الصحوة البورجوازية - وفي كل عصور الاستنارة - عليه أن يتخذ موقفا « تقويميا » [1] للماضي وكذا الحاضر المعيش ، وإلا تخلى عن مهمته الحقيقية .

ويصبح التاريخ في الحالة تلك «مجرد قصص وأخبار ، ونهاية معرفته ، الأحاديث والأسمار » [2] وهو ما ساد دائما في عصور «الجهالة» الإقطاعية .

ومؤرخو الصحوة البورجوازية عبروا عن الفكر التاريخي كما يجب أن يكون ؛ فكان لهم رؤاهم ومواقفهم ؛ ومع ذلك لم ينزلقوا إلى مزالق « اللاموضوعية » في الغالب الأعم . وحسبما ذكر أحمد أمين نفسه أتاحت « ليبرالية » الصحوة لمؤرخي المعارضة انتقاد بني العباس فيما يستحق الانتقاد ، ولم يتقاعسوا عن ذكر بعض مآثر الأمويين .

ومع ذلك لا يمكن إنكار وجود بعض مزالق وهنات شابت بعض أعمال بعض المؤرخين عفوا أو قصدا ، وهو أمر مألوف في كل العصور لمن عرك ميدان التاريخ . ومهمة المؤرخ الكشف عن مواطن الزيف ، ولن يعدم من الوسائل ما يعين على ذلك ؛ خاصة إذا تعددت الاتجاهات وتباينت الرؤى واختلطت الروايات . ويصبح هذا التعدد والتباين والخلط إثراء لعمل المؤرخ ؛ إذ بقدر ما تراكمت التناقضات بقدر ما أصبح الوصول إلى الحقيقة في المتناول ؛ لأن الحقيقة لا تموت رغم محاولات طمسها .

والمنهج القويم أداة المؤرخ النابه في الكشف عن الزيف وإجلاء الحقيقة والعصمة من الزلل ، لأنه الوسيلة الناجعة والمعينة « على نقل الحقيقة في ذاتها إلى تصور ذهني منطقي في النهاية » [3] .

والمنهج إنجاز للعقل البشري في رحلته الطويلة من أجل تيسير إدراك المعرفة ؛ ومن ثم

---

(١) وننوه في هذا الصدد بأن ما يتشدق به الفكر الغربي المعاصر من الإلحاح على مفهوم «الموضوعية» المطلقة ليس في الحقيقة إلا نوعا مستترا من « اللاموضوعية » . فاتخاذ موقف محايد من خصمين ظالم مستغل ومظلوم مستغل لا يعد حيادا ، والتاريخ في جوهره ليس إلا صراعا بين الطغيان والعدالة ، والانحياز إلى العدالة من ثم لا يعد انحيازا إلا إذا اعتبرناه انحيازا للحقيقة .

(٢) عبد المنعم ماجد : **الحضارة الإسلامية** ، ص ٢٠٧ .

(٣) أنظر : مقدمة كتابنا : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، ص ٥ وما بعدها .

يصبح نتاجا لتفاعل العقل مع التجربة . لذلك لا قيمة ألبتة لمعرفة لم «تعقلن» ، كما يحلق العقل في فراغ الوهم بدون مادة معرفية يعمل عمله فيها . وهنا تصدق مقولة ابن خلدون [١] في مشروعية تدخل عقل المؤرخ في موضوع عمله ؛ حيث رأى « أن البصيرة تنقد الصحيح إذا تعقل ، والعلم يجلوها كصفحات القلوب ويصقل ، والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييف ما ينقل » . وكذا تبجيل سبنيوزا للعقل في حقل التاريخ حيث قال : «إن العقل لديه قدرة الكشف عن الزيف على الأقل إذا استعصت عليه الحقيقة» .

نخلص من هذه الوقفة بأن نشأة علم التاريخ كانت نشأة صحيحة ؛ لأن العلم ولد في عصر سيادة البورجوازية بفكرها الليبرالى ، وجاءت كتطور طبيعي مواكب لنقلة سوسيولوجية وثقافية ، كانت تتويجا لجهود سابقة اضطلع بها الرواة والإخباريون في العصور السابقة . ويعزى الفضل في استقلال العلم وصياغة مناهجه إلى جيل من المؤرخين الرواد كالطبري والبلاذري وابن قتيبة واليعقوبي وغيرهم في الشرق ، وابن عبد الحكم في مصر ، وابن الصغير في المغرب ، وعبد الملك بن حبيب وابن القوطية في الأندلس . ولا غرو فقد أشاد ابن خلدون [٢] بهم في معرض تعريضه بالمؤرخين اللاحقين ؛ فاعتبر السابقين « فحول المؤرخين » واللاحقين « عالة عليهم » .

ولنحاول إبراز التأثيرات السوسيولوجية في أعمال هؤلاء المؤرخين ودورها في توجيه رؤاهم التاريخية .

وأول ما يلاحظ في هذا الصدد أن نشأة علم التاريخ وظهور المؤرخين لم تكن ظاهرة شرقية قحة ، بمعنى أن الغرب الإسلامي أسهم بمؤرخيه الرواد في الحركة التاريخية . صحيح أن مؤرخي الغرب آنذاك لم يصلوا إلى مكانة زملائهم المشارقة - ولذلك أسباب سنعرض لها فيما بعد - لكن مجرد ظهورهم في تلك الحقبة وتأثرهم بأعمال مؤرخي الشرق ؛ دليل ناصع على سيولة الثقافة الإسلامية بفضل المد البورجوازي الذي غمر العالم الإسلامي شرقا وغربا .

ويلاحظ أيضا أن السواد الأعظم من المؤرخين الرواد كانوا إفرازا للمد البورجوازي اجتماعيا وإديولوجيا ؛ ولا غرو فقد انتموا إلى الموالى [٣] الذين سادوا الحياة الإسلامية إبان الصحوة . كما اعتنقوا إديولوجيات ليبرالية ؛ حيث كان أغلبهم من الشيعة المعتدلة والمعتزلة

---

(١) المقدمة : ص ٤ .

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

- ومعلوم أن التشيع والاعتزال امتزجا في عصر الصحوة إلى حد كبير - والقليل النادر انتمي إلى اليسار المتطرف «الخوارج» ، أو اليمين المحافظ «السنة» . وإن دل ذلك على شيء فعلى سيادة الفكر الليبرالى كرد فعل لسيادة البورجوازية . وهذا يفسر تحامل مؤرخي السنة على مؤرخي الليبرالية[١] في الوقت نفسه الذي أفادوا فيه من إنجازهم . وتفسر تلك الحقيقة مسايرة الاتجاهات المتطرفة للنمط الاقتصادي - الاجتماعي والفكري السائد ، وتطوير معتقداتها بما يتسق وروح العصر ؛ وتلك قاعدة تشهد على سوسيولوجية الفكر .

إذ سنلاحظ قاسما مشتركا واضحا في مناهج المؤرخين بعامة من حيث موسوعية الثقافة ؛ نتيجة الأسفار والرحلات في طلب العلم ، وتوسيع النظرة للتاريخ لتحتوي التاريخ العالمي ، فضلا عن شيوع روح النقد في تمحيص الروايات ، والموضوعية - في الغالب الأعم - في الأحكام ، وتقدم « تكنيك » العرض التاريخي من حيث الترتيب الحولي ، والاهتمام بلب الموضوع أكثر من التعويل على الإسناد ؛ إلى غير ذلك مما سنتناوله بالتحليل ثم التركيب والتنظير .

ومن المحقق أن استقصاء الأصول الاجتماعية والاتجاهات الإديولوجية لهؤلاء المؤرخين ، قمين بترسيخ تلك الحقائق ، فالسواد الأعظم - كما قلنا - كانوا ينتمون إلى البورجوازية بفكرها الليبرالى . وعلى سبيل المثال كان الطبري (ت ٣١٠ هـ) موسرا يتعيش من ضيعة في طبرستان[٢] ؛ الأمر الذي أتاح له أن يتفرغ للفكر بعامة والتاريخ بخاصة ، كما عرف بميوله الشيعية المعتدلة ، حيث أنكر تطرف الخوارج والرافضة . ولا يعني ذلك أنه عبر عن وجهة نظر السلطة كما ذهب روزنتال[٣] ؛ فتاريخه خير شاهد على نزاهته العلمية كما سنوضح بعد قليل . وأبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) كان تاجرا معتزلي المذهب شيعي الهوى[٤] ؛ وسينعكس ذلك على ثقافته الموسوعية الواسعة التي ارتبطت بالاعتزال كما سبق القول .

وأحمد بن طاهر طيفور (ت ٢٧٠ هـ) كان مؤدب كتاب معتزلي المذهب ؛ ولا غرو فقد

(١) روزنتال : ص ٩٢ .
(٢) مرجوليوث : ص ١٢٢ .
(٣) ص ١٨٧ .
(٤) كاهن : ص ١٠٤ .

حظي برضى الخليفة المأمون[1] . وتنم وظيفته عن تكريس التاريخ في خدمة أغراض عملية ؛ وهو مظهر من مظاهر العلم البورجوازي .

والبلاذري (ت ٢٤٨ هـ) كان مؤدبا شأنه شأن ابن طيفور . وإذا ما علمنا أن الخليفة المعتز عينه مربيا لابنه عبد الله ، وأن الخليفة كان مغضوبا عليه من الأرستقراطية العسكرية التركية ؛ أدركنا شيئا عن ميوله المذهبية الاعتزالية التي أخفاها في عصر انتكاس الاعتزال تقية ؛ لأن مذهب أهل السنة قد أعيد إحياؤه منذ خلافة المتوكل .

أما ابن قتيبة (ت ٢٧٠ هـ) فقد اشتغل بالقضاء ، وعرف بتشيعه[2] . كذلك كان اليعقوبي كاتبا شيعيا معتزليا[3] .

تلكم هي جمهرة المؤرخين الرواد الأعلام الذين أفرزتهم الصحوة البورجوازية في الشرق بأصولهم الطبقية وانتماءاتهم الإديولوجية . وسيكون لذلك تأثيره على فكرهم التاريخي[4] ؛ حيث صنفوا تواريخ عالمية تجاري التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الذي أنجزته البورجوازية .

ومن مظاهر تأثيرات الصحوة كذلك ؛ ما اشتهر به هؤلاء المؤرخون الرواد من «الرحلة في طلب العلم» . ومعلوم أن النشاط التجاري المتنامي عقد أواصر الاتصال بين كافة بقاع العالم الإسلامي برا وبحرا ، كما كانت قوافل الحجيج تجتاز المسالك والممالك وتلتقي جميعا في الديار المقدسة . وفي الحالتين معا أتيح لأهل العلم سهولة الحركة والتصال واللقيا ، ونجم عن ذلك تبادل المعارف والأفكار إلى جانب تبادل السلع وأداء الشعائر . وشجعت سهولة الاتصال على قيام أهل العلم « برحلات علمية » محضة بهدف التعلم أو التعليم .

ولا شك أن المؤرخين بزوا غيرهم في هذا الصدد ؛ لما تمليه طبيعة عملهم من ضرورة الرحلة لجمع المعلومات . فالطبري مثلا «رحل إلى العراق والشام ومصر»[5] ، والبلاذري كان له رحلة وراء المعرفة « فزار البلاد التي كتب عن فتوحها »[6] ، واليعقوبي كان مؤرخا وجغرافيا ورحالة[7] جاب البلدان وألف عنها .

---

(١) مرجوليوث : ص ١٢٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ ، كاهن : ص ١٠٤ .
(٤) كاهن : ص ١٠٤ .
(٥) مرجوليوث : ص ١٢٠ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .
(٧) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ١٣٩ .

ولا شك أن الرحلة في طلب العلم أثرت معارف هؤلاء المؤرخين ؛ فألموا بثقافة عصرهم الدينية والدنيوية . إشتغل الطبري إلى جانب التاريخ بالفقه والحديث والتفسير ، وأبو حنيفة الدينوري «جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب وله حظ وافر في علم النجوم وأسرار الفلك» - على حد وصف أبي حيان التوحيدي - بالإضافة إلى معرفة بعلوم النبات والرياضيات ، فضلا عن التفسير واللغة والأدب [1] . والبلاذري اشتهر بثقافة موسوعية شأنه شأن أعلام المعتزلة . وابن قتيبة أنموذج فذ في ثقافته الواسعة ؛ يشهد على ذلك كتابه «المعارف» ، فضلا عن إحاطة دقيقة بالسياسة وخباياها ؛ كما ينطق بذلك كتابه «الإمامة والسياسة» . واليعقوبي برع في الفلك وكرسه لخدمة التاريخ ، وكتابه «البلدان» دليل على معارفه الواسعة في مجال الجغرافيا الطبوغرافية والبشرية .

وبديهي أن تنعكس هذه الثقافة الموسوعية على جهودهم في حقل التاريخ موضوعا ومنهجا وفكرا ؛ فقد أثرت موضوع العلم ووسعت مباحثه ليغطي تاريخ العالم . كتب الطبري تاريخا للبشرية منذ الخليقة حتى عام ٢٩٨ هـ ، وتاريخ الدينوري « الأخبار الطوال » تاريخ عالمي حتى خلافة المعتصم ، وابن طيفور عرض لتاريخ الخلافة العباسية حتى عصر المأمون بالإضافة إلى تقديم تراجم للشعراء ومختارات من دواوينهم ، ومصنفه عن «تاريخ بغداد» برغم كونه تاريخا محليا ؛ إلا أنه يمتاز عن التواريخ المماثلة - كتاريخ الموصل للأزدي - بتعدد موضوعاته ومباحثه ، وخاصة في الشئون الاقتصادية والاجتماعية [2] .

وقد نالت هذه المباحث حيزا هائلا فيما صنفه البلاذري من مؤلفات ، فكتابه « أنساب الأشراف » أعظم من أن يكون مؤلفا في الطبقات ، وتبرز قيمته الحقيقية في تقديم معلومات اقتصادية على درجة من الأهمية أفاد هو منها في تكوين رؤيته التاريخية ؛ يتجلى ذلك في حملته العنيفة على الأرستقراطيتين القديمة والمستحدثة في عصره [3] ، والكتاب يؤكد خبرته الفذة في أمور الاقتصاد ؛ ولا غرو فقد تتلمذ على أبي عبيد بن سلام مؤلف كتاب «الأموال» . وفي « فتوح البلدان » برهن البلاذري على تفرد في ميادين النظم والأوضاع الاجتماعية والشئون الإدارية بز فيها معاصريه .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .

(٢) روزنتال : ص ٢١١ .

(٣) مرجونيوث : ص ١٣٠ .

وابن قتيبة أرخ للتطور السياسي في العالم الإسلامي ؛ كاشفا النقاب عن استتار الساسة بالدين ، مبرزا دور الأهواء والأطماع والمصالح فيما شجر من صراعات سياسية . وفي كتابه « المعارف » توسيع لدائرة التاريخ لتشمل فضلا عن السير والأنساب والمغازي والفرق ، مظاهر العمران البشري ، وخاصة في جانبه الثقافي .

وتاريخ اليعقوبي يدخل في إطار « التواريخ العالمية » ولكن بصورة موجزة ؛ حيث حفل بعرض المعالم الأساسية ، وضرب صفحا عن التفصيلات . وكتابه «البلدان» نوع من الأدب الجغرافي التاريخي المتطور ؛ أبرز فيه تأثير الجغرافيا في التاريخ . ولا مبالغة إذ اعتبرناه أول مؤلف إسلامي في مجال «الجيوبولتيكا» Geopolitics . وفي الكتابين معا ما ينم عن احتفاله بالتاريخ الثقافي [١] .

وفيما يتعلق بالمنهج ؛ نلاحظ اهتمام بعض المؤرخين الرواد بالإسناد كما فعل الطبري ، أو إغفاله كما هو شأن اليعقوبي . وفي الحالين معا يظهر التدقيق في تحري الأخبار ؛ فالطبري ذكر الروايات المتاحة كافة وأسندها إلى رواتها . واليعقوبي اهتم بجمع الوثائق وذكرها في مواضعها [٢] . فضلا عن حرصه على مساءلة شهود العيان ؛ يقول في هذا الصدد « . . . وقد اتصلت أسفاري ودام تغربي ، فكنت متى لقيت رجلا من تلك البلدان سألته عن وطنه ومصره وبلده وساكنيه ودياناتهم ومقالاتهم . . ثم أثبت كل ما يخبرني به من أثق بصدقه ، وأستظهر بمساءلة قوم بعد قوم حتى سألت خلقا كثيرا من الناس » [٣] . والبلاذري أعمل النقد في الروايات حتى أثر عنه مذهب الشك إلى حد الوسوسة ؛ وتلك خلة حميدة لمن يشتغل بالتاريخ . أما ابن قتيبة فعزف تماما عن الإسناد ، واهتم بتسلسل القصة التاريخية في المحل الأول .

وبخصوص نمط الكتابة ؛ فقد ساد الأخذ بالنظام الحولي وخاصة في المصنفات الكبرى ، كما هو حال الطبري . بينما فرضت طبيعة الموضوعات تقنية تناولها ، بحيث عول البلاذري مثلا على تعقب الحدث وتتبعه عبر السنين ؛ فطفر بفنية الكتابة طفرة كبرى من حيث معالجة الأحداث كوحدة لا تتجزأ .

وفي الحالين معا استخدم المنطق في الرصد التاريخي ؛ إذ راعى المؤرخون تسلسل

---

(١) روزنتال : ص ١٨٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

(٣) معجم البلدان ، ط ليدن ١٨٩١ ، ص ٣٥٨ .

الرواية وتنسيقها ، في لغة سلسة ومباشرة لا تحفل بالتنميق والبديع بقدر آداء المعاني في وضوح[1] ومع ذلك انطوت لغة هؤلاء المؤرخين - وخاصة ابن قتيبة - على بيان راق وأسلوب أدبي فني رفيع .

أما عن التفسير والتأويل ؛ فقد أنكر بعض الدارسين [2] على المؤرخين الرواد حقيقة إمكانية وجود رؤى تاريخية لديهم ؛ إستنادا إلى قول أحدهم - وهو اليعقوبي - « وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أخطرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه ، والآثار التي أنا مسندها إلى رواياتها ، دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل » .

وبديهي أن هذا النص لا ينطق دليلا على افتقار اليعقوبي - وزمرته - إلى الرؤية الخاصة للتاريخ ؛ فمن النص ذاته يفهم تعويله على التفسير والاستنباط والتأويل . ومن الخطأ أن نتصور وجود رؤى شاملة لدى هؤلاء المؤرخين الباكرين ؛ إذ أن مهمتهم الأولى كانت تدوين الأحداث وتسجيل الوقائع وليس « فلسفة التاريخ » . فلم يقدر لمثل تلك الفلسفات أن تظهر في التاريخ العالمي برمته قبل ابن خلدون ؛ بل إن ابن خلدون نفسه لم يلتزم تماما بما أنجزه في مقدمته من فلسفة حين أرخ كتابه « العبر » .

ومع ذلك فدراسة أعمال المؤرخين الرواد تكشف عن وجود رؤى وتصورات وآراء وقواعد عامة استنبطوها من خلال معاركة الاشتغال بالتاريخ ؛ بحيث يمكن القول بأن كل مؤرخ كان لديه مفهوم عن « فكرة التاريخ » انعكس تأثيره على ما كتب وصنف من أعمال . وأن حصاد هذه المفاهيم جميعا يشكل رؤية عامة للتاريخ تساير طبيعة النهضة الثقافية التي أفرزتها الصحوة البورجوازية .

فالبلاذري مثلا أبرز تأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية في التطور التاريخي ، دون أن يعي وقوفه على قاعدة نظرية علمية صحيحة . والمهم أن تلك القاعدة عملت عملها في توجيه اهتمامه نحو الموضوعات الاقتصادية والإدارية والأوضاع الطبقية .

ونعلم أيضا أن مؤرخا كاليعقوبي ربط بين حركة الأفلاك وبين الوقائع والأحداث ، كما ركز على التاريخ الثقافي أكثر من الاهتمام بالسير والأخبار . وابن قتيبة نسج وقائع التاريخ

---

(١) أنظر : Carra de Vaux ; **les penseurs de L' Islam**, Paris, 1921 , p. 85

(٢) أنظر : علي أدهم : ص ٣٣ .

الإسلامي من خلال تصور صراع سياسي حول موضوع الإمامة . والدينوري أبرز - دون وعي فيما نعتقد - إنعكاس الواقع على الأدب حين دبج تاريخه بنماذج شعرية متسقة مع طبيعة ما يروي من أحداث . وكل أولئك استخدموا العقل وأفادوا من المنطق وكافة علوم العصر في كتاباتهم .

أكثر من ذلك ؛ تتضح في هذه الكتابات المواقف الشخصية لأصحابها سواء من الأوضاع السائدة التي عاصروها ، أو في تقييم أحداث الماضي ووقائعه . كل ذلك وغيره قمين بأن نحكم - في اطمئنان - بأن مؤرخي الصحوة البورجوازية طوروا الفكر التايخي ، وأحدثوا نقلة في موضوعاته ومناهجه ورؤاه ؛ تلك الرؤى التي تتسم بالعقلانية « والدنيوية » والشمول ؛ وهي سمات مميزة للفكر الليبرالى الذي أفرزته الصحوة البورجوازية .

ولعل في قول العيقوبي « فمهما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضيين ممن يستنكره قارئه من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة ، ولا معنى في الحقيقة ؛ فيعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا » ما يؤكد وجود عوائق كانت تحول بين اليعقوبي - وأصحابه - دون الإفصاح عن كل ما أحاطوا به من فهم ونظر في فكرتهم عن التاريخ . ولا غرو فقد رجم الحنابلة دار الطبري بالحجارة[1] ، وسفه أهل الأثر أعمال ابن قتيبة . . وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على ما سبق أن رددناه من أن المد البورجوازي لم يصل إلى نهاية مطافه لينجز ثورة شاملة ؛ فقد ظلت بقايا الإقطاعية بفكرها النصي الغيبي تمارس فعالية - ولو ثانوية - على الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية .

بل لم يسلم حتى مؤرخو الليبرالية من آفات هذا الوضع ، بحيث انطوت أعمالهم على قدر غير ضئيل من الغيبية والأسطورية[2] . ومع ذلك فحسبهم ما أنجزوا من أعمال ظلت مصادر لمن جاء بعدهم من المؤرخين[3] .

بقي أن نعرض لمكانة الفكر التاريخي عند مؤرخي الخوارج والسنة ؛ بحيث يعتبر ما قدموه في هذا الصدد من إسهامات شيئا هامشيا ؛ نظرا لهامشية دور القوى الاجتماعية التي انتموا إليها على الصعيدين السياسي والاقتصادي ، وبالتالى على المستوى الثقافي ؛ مما يؤكد سوسيولوجية الفكر .

---

(١) ياقوت : ١٨ : ٥٩ .

(٢) راجع ما كتبه هؤلاء المؤرخون عن تواريخ ما قبل الإسلام لتقف على برهان تلك الحقيقة .

(٣) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٠٥ .

ومعلوم أن الخوارج - رغم اعتدال أفكارهم تحت تأثير الصحوة البورجوازية ، وإقامتهم دولاً مستقلة في الغرب الإسلامي ذات طابع بورجوازي متطور - ظلوا محافظين على تقاليدهم المذهبية التي انعكست على فكرهم التاريخي .

حقيقة أن عوامل سياسية حالت دون وصول مؤلفات الخوارج الأول في حقل التاريخ ؛ بحيث يصعب الحكم عليها . ولكن النصوص المتواترة في كتب اللاحقين تلقي بعض الضوء في تفسير افتقار المؤرخين الرواد على تناول تاريخهم وحسب . فتشير رسالة للبرادي[1] إلى مصنفات هؤلاء المؤرخين في الشرق والغرب ، ويعدد ابن النديم[2] أسماء هؤلاء المؤرخين كاليمان بن الرباب ويحيي بن كامل والصيرفي وعبد الله بن زيد وإبراهيم بن إسحق والهيثم وغيرهم من المشارقة ، ويصف مصنفاتهم بأنها « مستورة » . كذلك نعلم من سير الشماخي[3] أن مؤرخا إباضيا شهيرا ، يدعى ابن سلام صنف كتابا في السير اعتمد عليه اللاحقون . ويخبرنا مؤرخ خارجي[4] متأخر أن ديوان الإباضية بجبل نفوسة كان يحوي أكداسا هائلة من الكتب بعضها يتعلق بتاريخ المذهب وأعلامه ، كما كانت المكتبة المعصومة بتاهرت تحوي بدورها مصنفات في السير والتاريخ[5] .

وبالرجوع إلى نصوص هؤلاء الرواد في كتب المتأخرين ؛ لاحظنا أن موضوع التاريخ اقتصر - كما قلنا - على سير شيوخ المذهب وأعلامه ، فضلا عن نشاط الخوارج السياسي في الشرق والغرب . تفسير ذلك أن الخوارج كانوا يكفرون من ليس على مذهبهم ، ولم يعترفوا بالحكومات الإسلامية برمتها ؛ لذلك تغاضوا عن كتابة تواريخ عامة أو عالمية .

والملاحظة الثانية ؛ أن هذه المدونات الأولى كانت متخلفة في مناهجها بوجه عام ، فهي تفيض بالخوارق والأساطير ، وتفيض في ذكر المناقب والكرامات . وتلك نتيجة طبيعية لجماعات عاشت مضطهدة منذ ظهور المذهب من قبل الحكومات الإسلامية كافة ؛ فالأفكار تتحجر حين تتقوقع ، وتتطرف حين تضطهد ، وتحلق في الغيب حين تعجز عن حل مشكلات الواقع .

ونلاحظ أن هؤلاء المؤرخين استخدموا الإسناد ، لكنه اقتصر على الروايات المنسوبة إلى شيوخ المذهب وأعلامه . ولم يجر ترتيب الحوادث وفقا للنظام الحولي ؛ بقدر تنسيقها على

---

(١) رسالة في ذكر كتب الإباضية - مخطوط بدار الكتب المصرية ، ص ٢٠٧ .

(٢) أنظر التفصيلات في كتابنا : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ١٥ .

(٣) السير ، ص ١٢٦ .

(٤) الدرجيني : طبقات الاباضية - مخطوط بدار الكتب المصرية ، جـ ١ ، ص ٢٦ .

(٥) الشماخي : ص ١٢٦ .

أساس معالم مرتبطة بأحداث عامة في تاريخ المذهب .

ومع ذلك ظهر تأثير الصحوة البورجوازية واضحا في بعض الأعمال التي أنجزها مؤرخون عاشوا في كنف الدول الخارجية المستقلة في الغرب ؛ حيث نلاحظ - اعتمادا على بعض الإشارات - اهتمامهم بمعلومات ذات طابع اقتصادي أوردوها مختلطة بفقه مذهبهم ؛ كمسائل الحلال والحرام والوصية والرهن والربا والزكاة والعشور . . إلخ .

ومن الصعوبة بمكان الحديث عن رؤى ونظرات تاريخية لدى هؤلاء المؤرخين في غياب أعمالهم التي أحرقت إبان الغزو الشيعي لدول الخوارج في المغرب (١) .

وإذا جاز لنا أن نجازف في هذا الصدد ؛ نعتقد أن نظرتهم للتاريخ كانت ضيقة ومنحازة ؛ ضيقة لأن مفهوم التاريخ وموضوعه اقتصر على تاريخ المذهب ، ومنحازة لتعصبها الشديد للخوارج وتحاملها المقيت على غير الخوارج . وهو أمر طبيعي أفرزته الظروف السوسيو - سياسية التي ألمت بجماعات مضطهدة ، وحين قدر لها الاستقرار عاشت في أقاليم صحراوية معزولة ومحاطة بأعداء سياسيين ومذهبيين (٢) .

هكذا تأثر الفكر التاريخي الخارجي بمعطيات الواقع الاجتماعي في موضوعه ومنهجه ورؤاه .

وتتجلى المقولة ذاتها في أعمال المؤرخين السنة . والجدير بالذكر أن معظمهم عاش في المغرب الإسلامي حيث ساد مذهب مالك . وبرغم ما سبق أن أوضحناه من تحول المذهب المالكي عن نصيته ، ومجاراته روح العصر الذي سادته البورجوازية بفكرها الليبرالي ؛ فإن معظم المؤرخين ظلوا متشبثين برؤى ومناهج أهل الأثر نتيجة أوضاعهم الطبقية والإديولوجية . فلم يكتبوا تواريخ عالمية - إلا ما اقتبسوه عن المشارقة نتيج الاتصال - وانصب اهتمامهم على «التواريخ المحلية» كرد فعل طبيعي لنزعة التجزئة الممثلة في قيام الدول المستقلة في الغرب . كما اهتموا بالإسناد على حساب تكامل « القصة التاريخية » . ومن العسير الحديث عن رؤى تاريخية لهؤلاء النفر من المؤرخين باستثناء قلة اشتغلت بالتجارة أو الوراقة ، وقدر لها الرحلة والاتصال « بأسواق » ومناهل العلم في الشرق .

وسنحاول دراسة أوضاع هؤلاء المؤرخين الطبقية وانتماءاتهم المذهبية كمدخل لدراسة أعمالهم بما انطوت عليه من مناهج ونظرات تاريخية .

(١) محمود إسماعيل : الخوارج ، ص ١٥ .
(٢) نفسه ، ص ١٦ وما بعدها .

ففي مصر ؛ عرف ابن عبد الحكم (ت ٢٥٧ هـ) كمؤرخ فتوح ، وهو من أسرة إقطاعية احتكرت زعامة المالكية . وفي إفريقية اشتهر أبو العرب تميم (ت ٢٣٣هـ) المالكي كمؤرخ طبقات ، وهو سليل الأسرة الأغلبية الأرستقراطية ؛ فكان على حد قوله « يتشح بزي أبناء السلاطين »[1] . أما محمد بن يوسف الوراق (ت ٢٩٢ هـ) فكان - كما يتضح من اسمه وراقا مشتغلا بالعلم ، كتب رسائل ومصنفات محلية عن تواريخ بعض المدن المغربية . وفي تاهرت - بالمغرب الأوسط - عاش ابن الصغير المالكي (ت أواخر القرن الثالث الهجرى) ، وكان تاجرا يملك دكانا في «الرهادنة»[2] ، قضي حياته في كنف الدولة الرستمية وأرخ لها . وفي الأندلس لمعت أسماء عبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨ هـ) وهو تاجر مالكي المذهب[3] كتب في تاريخ الأندلس وصنف تواريخ عامة على غرار المشارقة ، ومحمد بن موسي الرازي (ت ٢٧٣ هـ) الذي كان تاجرا مشرقيا أقام في الأندلس وكتب عن فتوحها[4] ، وابن القوطية (ت ٢٦٧ هـ) ذو الأصل القوطي والذي كان من موالى بني أمية بالأندلس ، ألف كتاب « تاريخ افتتاح الأندلس » .

فإلى أي حد أثرت أوضاع هؤلاء المؤرخين الطبقية وانتماءاتهم المذهبية في فكرهم التاريخي ؟

ليس جزافا أن يهتم ابن عبد الحكم بفتوح مصر والمغرب والأندلس ، ولا يحفل بأخبار الفتوحات في الشرق . وإن دل ذلك على شيء فعلى حماسه لمذهب مالك والبيئة التي انتشر فيها ؛ ولا غرو فقد استمد رواياته من شيوخ المالكية المغاربة الذين كانوا يفدون إلى مصر ، ولذلك قدر له التزود بمعلومات انفرد بها وخاصة ما تعلق بالأحداث التي عاصرها ؛ فقد أخذها عن شهود عيان . ولكونه من أهل الأثر ؛ عول على الإسناد حيث شغل حيزا هائلا من مؤلفه الذي تتجلى فيه الدقة والتحري[5] ؛ رغم نزعات التعصب المذهبي التي تظهر بصماتها في التحامل على المذاهب الأخرى .

أما أبو العرب تميم فقد كرس مصنفه عن « طبقات علماء إفريقية » لعرض سير أعلام المالكية وذكر مناقبهم . ولم يحظ أعلام المذاهب الأخرى بحيز في طبقاته إلا عرضا ؛

---

(١) محمود إسماعيل : **مغربيات** ، ص ٨٧ .
(٢) **سيرة الأئمة الرستميين** ، ص ٤٦ .
(٣) بالنثيا : **تاريخ الفكر الأندلسي** ، ص ١٩٤ .
(٤) **تاريخ الفكر الأندلسي** ، ص ١٩٦ .
(٥) محمود إسماعيل : **الخوارج** . ص ١٠ .

وبقصد الذم والقدح . ولا غرو فقد اشترك في ثورات المالكية على الفاطميين الذين كانوا « كفرة » في نظره ، ناهيك بموقفه من الخوارج . وتتلون كتاباته بلون شعوبي ؛ فهو يتعصب للعرب ضد الفرس ، ويتغنى بمآثر قبيلة تميم ؛ فكتب عن أنسابها ومناقبها بروح « أرستقراطية » ، ناهيك بإسرافه في ذم « المشرقيين » ومبالغاته في ذكر مناقب أعلام المالكية وفضائلهم [1] .

على العكس من ذلك كانت كتابات محمد بن يوسف الوراق عن تواريخ تيهرت وسجلماسة ونكور وغيرها من المدن المغربية ، والتي نجد نصوصا منها عند ابن عذاري والبكري . فلكونه وراقا ؛ قدر له أن يقف على معارف متنوعة ازدادات ثراء بفضل رحلته في طلب العلم شرقا وغربا ؛ حتى توفي بقرطبة [2] . وقد وصفه ابن حيان [3] - أعظم مؤرخي الغرب الإسلامي قبل ابن خلدون - بأنه « الحافظ لأخبار المغرب » . كما أثنى عليه الباحثون [4] المحدثون تقديرا لنزاهته ودقته وموضوعيته . وإذا كان لذلك من تفسير فمرده إلى انتمائه للبورجوازية .

ونفس الشيء يقال عن ابن الصغير المالكي الذي امتهن التجارة ، واشتغل بالعلم ؛ فأحاط بآراء المذاهب الأخرى وعقائدها ، وجادل شيوخهم في تسامح ورحابة أفق . كتب عن « سيرة الأئمة الرستميين » تاريخا اتسم بالموضوعية رغم أنهم خوارج ، ولم يتقاعس عن الإشادة بسير الراشدين منهم [5] . ونحن نرجح تصنيفه مؤلفات تاريخية أخرى لم تصل إلينا ؛ فأسلوبه ومنهجه ينمان عن طول باع في حقل التاريخ . وفي ذلك دليل آخر على تأثير الانتماء الطبقي على الفكر التاريخي .

وتنسحب الحقيقة نفسها على مدرسة التاريخ في الأندلس ؛ فقد خفف تنامي المد البورجوازي من غلواء « النصية » ، واتسع منظور المؤرخين ذوى الانتماءات البورجوازية ليقوموا بمحاولات في كتابة تواريخ عالمية ، مفيدين في ذلك من رحلاتهم التجارية والعلمية إلى الشرق . بينما لونت النزعة الإقليمية منظور مؤرخي الإقطاعية ؛ فاقتصروا على التأليف في تاريخ الأندلس بروح شوفينية متعصبة ، وبرؤى محلية ضيقة .

---

(١) أنظر : مقدمة كتابه الذي نشره المنجي الكعبي ، ص ١٤ وما بعدها .
(٢) الضبي : **بغية الملتمس** ، مدريد ١٨٨٤ ، ص ١٣١ .
(٣) **المقتبس في أخبار بلد الأندلس** ، تحقيق الحجي ، ص ٣٣ .
(٤) أنظر : عبد السلام بن سودة : **دليل مؤرخ المغرب الأقصى** ، الدار البيضاء ، جـ ١ ، ص ٢٩ .
(٥) محمود إسماعيل : **الخوارج** ، ص ٨ ، ٩ .

نتلمس ذلك في أعمال عبد الملك بن حبيب التاجر الرحالة المؤرخ الذي زار مصر والحجاز وبلاد المغرب ، وصنف تاريخا يمكن - تجاوزا - اعتباره أقرب ما يكون إلى تاريخ عالمي ، وصفه أحمد أمين [١] بأنه شبيه بتاريخ الطبري حوي معلومات زاخرة « عن ابتداء خلق الدنيا ، وذكر ما خلق الله فيها من ابتداء خلق السماوات وخلق البحار والجبال والجنة والنار ، وخلق آدم وحواء وما كان من شأنهما مع إبليس ، وعده الأنبياء نبياً إلى محمد ص . . . وعده الكتب المنزلة ، وعده الخلفاء إلى حين افتتاح الأندلس ، وما وجد فيها من الذهب والفضة والجوهر والأمتعة ، وما أخرج منها ، وعدة ملوكها ودولها . . . وذكر شيء من الحدثان وما يعمم منها في بعض البلدان ، وكم عمر الدنيا وما مضى منها وما بقي إلى أن تقوم الساعة » . ثم تناول «فتح الأندلس ومن دخلها من التابعين ومن حكمها من الملوك» . وفي آخر الكتاب فصول في الفقه والأخلاق والآداب ، وأخرى عن قضاة الأندلس [٢] .

وبرغم الطابع الأسطوري الذي غلف الكثير من المعلومات ، ورغم الخلط بين موضوعات لا تربطها صلة [٣] ؛ فالقيمة الحقيقية للكتاب تكمن في كونه المحاولة الأولى لكتابة « تاريخ عالمي » في الغرب الإسلامي ، عكست تأثير الأوضاع السوسيو - سياسية على اتساع المنظور التاريخي لمؤلفه .

أما محمد بن موسي الرازي فكان تاجرا « يشتغل في الحلي والعقاقير وأشياء أخرى» [٤] ألف كتاب « الرايات » - وهو كتاب مفقود لم نقف إلا على شذرات منه في ثنايا من نقلوا عنه - عن فتح الأندلس وإسهام القبائل العربية في الفتح تحت رايات تلتف حولها . والكتاب - كما يتضح من عنوانه - ينم عن نظرة ضيقة ومفهوم قاصر عن التاريخ . ورب سائل يسأل ، كيف ذاك وهو تاجر جاب العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه » ؟ . الحقيقة أن الرازي لا ينتمي إلى الطبقة البورجوازية ؛ فاشتغاله بالتجارة كان ستارا لإخفاء حقيقة مهنته ، وهي التجسس « فكان وسيطا سياسيا وثيق الصلة بالملوك » كما كشفت نصوص جديدة للمؤرخ ابن حيان [٥] . وكان تجسسه «لحساب أكثر من جهة» ؛ للعباسيين

(١) **ظهر الإسلام** ، جـ٣ ، ص ٢٧٤ .
(٢) بالنثيا : ص ١٩٤ ، ١٩٥ .
(٣) توجد في اكسفورد نسخة مخطوطة من الكتاب وصفها أحمد أمين بأنها « غير ذات قيمة » .أنظر : **ظهر الإسلام** : ٣ : ٢٧٥ .
(٤) بالنثيا : ص ١٩٦ .
(٥) أنظر : **مقدمة دكتور مكي لمقتبس ابن حيان** ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٢٦٦ .

والأغالبة وبني مدرار وأمويي الأندلس [1] ؛ ومن ثم فهو أرستقراطي الطبقة ، خرب الذمة ، « مؤرخ بلاط»[2] شأنه شأن ابنه أحمد وحفيده عيسى من بعده . وقد ذكر عيسى أن أباه «غلب عليه حب الخبر والتنقير عنه ، ولم يكن من شأن أهل الأندلس ، فالتقطه عمن لحق به من مشيختهم ورواتهم ، ودونه ، ووضع قواعد التاريخ بالأندلس مبتدئا ، فأزلفة بالسلطان ، وأعلت به منزلة ولده من بعده ، وأكسبوا أهل الأندلس علما لم يكونوا يحسنونه » [3] .

وهذا النص خير شاهد على صدق ما نذهب إليه من أن آل الرازي كانوا «مؤرخين رسميين» .

وفي الإطار عينه يمكن وضع ابن القوطية الذي أرخ لافتتاح الأندلس ، فبرغم تفرده بمعلومات حول الفتح والأحداث التي أعقبته في الأندلس وبعض أخبار المغرب [4] ؛ إلا أن الكثير منها تلون بالتعصب القومي نظرا لأصله القوطي [5] باعتباره مالكي المذهب . وقد لاحظنا ذلك في المعلومات التي أوردها عن ثورات الخوارج ، حيث حمل عليهم حملة شعواء [6] .

وفضلا عن ذلك أفرزت البيئة الأندلسية نوعا من الأدب التاريخي الملحمي عرف باسم «الأرجوزة الشعرية » ؛ كتلك المنسوبة إلى تمام بن علقمة (ت ١٩٤ هـ) وأخرى نظمها يحيى الغزال (ت ٢٥٠) . وتنطوي الأرجوزتان على معلومات تاريخية لا يعتد بها . فأرجوزة علقمة تعرض عرضا سريعا مخلا لتاريخ الأندلس منذ الفتح حتى أيام عبد الرحمن الأوسط[7] ، وأرجوزة الغزال تتناول أسباب الفتح ووقائعه ، وعدد الأمراء وأسماءهم . . . إلخ .

ومعلوم أن تمام ويحيى كانا من رجال البلاط ، دبجا قصيدتيهما للتغنى بمآثر بني أمية والتسبيح بحمدهم . وعلى غرارهما نهج ابن عبد ربه - فيما بعد - حيث مدح الناصر في أرجوزة طويلة[8] . والملاحم الثلاث تعبر عن روح الإقليمية ؛ وهي نزعة شابت أعمال

(١) محمود إسماعيل : **مغربيات** ، ص ١٥٨ ، ١٥٩ .
(٢) ابن حيان : المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٦٥ وما بعدها .
(٤) **ظهر الإسلام** : ٣ : ٧٥ .
(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٦) محمود إسماعيل : **الخوارج** ، ص ٦٦ وما بعدها .
(٧) أحمد بدر : ص ٨٦ .
(٨) على أدهم : ص ٤٦ ، ٤٧ .

المؤرخين الأندلسيين ذوى الانتماءات الأرستقراطية كما سبق أن أوضحنا . وكان شيوع تلك النزعة من المآخذ التي أخذت على منظري الإقطاع في الغرب الإسلامي بوجه عام [(١)] .

وأخيرا - ننوه بأن تخلف الفكر التاريخي في الغرب الإسلامي عن نظيره في الشرق لا يرجع لأسباب إقليمية أو إثنولوجية أو مذهبية ، كما ذهب البعض [(٢)] ؛ بقدر ما يرجع إلى تأخر فتح الأقاليم الغربية ، وبالتالى تخلفها النسبي في مسيرة حركة التاريخ الإسلامي العام . ومع ذلك أسهمت بدور يذكر في نشأة الفكر التاريخي الإسلامي ، ويعزى هذا الدور إلى سيولة الفكر الليبرالى الذي أفرزته الصحوة البورجوازية .

وبعد - ألا يحق لنا الحكم بأن نشأة علم التاريخ الإسلامي مدينة للتطور الاقتصادي - الاجتماعي الذي أفرز الصحوة البورجوازية ، وأن الفكر الإسلامي بعامة ابن شرعي لواقعه الاجتماعي ؟

* * * *

(١) بعث أحد علماء القيروان رسالة في هذا المعنى الى ابن حزم الأندلسي . عن نص الرسالة والرد عليها انظر : المقرى : نفح الطيب من غصن الأندلس والرطيب ، جـ ٤ ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٢) أنظر : ظهر الإسلام : ٣ : ٢٨٥ .

المصادر والمراجع

١ - ابن الأبار : **الحلة السيراء** ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٦٣ .

٢ - ابن أبي زرع : **القرطاس** ، فاس ، طبع حجر .

٣ - ابن الأثير : **الكامل** جـ ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، بولاق ١٢٤٧ هـ .

٤ - ابن حجر : **لسان الميزان** .

٥ - ابن حزم : **جمهرة أنساب العرب** ، القاهرة ١٩٦٢ .

٦ - ابن حوقل : **صفة الأرض** ، بيروت .

٧ - ابن حيان : **المقتبس** ، تحقيق الحجي ، بيروت ١٩٦٥ .

٨ - ابن حيان : **المقتبس** ، تحقيق محمود مكي ، بيروت ١٩٧٣ .

٩ - ابن خرداذبة : **المسالك والممالك** ، ليدن ١٨٨٩ .

١٠ - ابن الخطيب : **أعمال الأعلام** جـ ٣ ، الدار البيضاء ١٩٦٤ .

١١ - ابن الخطيب : **الإحاطة في أخبار غرناطة** ، جـ ١ .

١٢ - ابن خلدون : **المقدمة** ، القاهرة ، بيروت .

١٣ - ابن خلدون : **العبر** ، جـ ٦ ، القاهرة ١٩٥٧ .

١٤ - ابن خلكان : **وفيات الأعيان** جـ ١ ، ٢ ، ٥ ، القاهرة .

١٥ - ابن الدلائى : **نصوص من الأندلس** ، مدريد ١٩٤٥ .

١٦ - ابن رستة : **الأعلاق النفيسة** ، ليدن ١٨٩١ .

١٧ - ابن سعد : **الطبقات** ، جـ ٥ ، القاهرة .

١٨ - ابن سعيد : **المغرب في حلي المغرب** جـ ١ ، القاهرة ١٩٦٤ .

١٩ - ابن الصغير المالكي : سيرة الأئمة الرستميين نشره :

Motylinski : **Chronique d, Ibn saghir sur les Imames Rostimides de Tahert**. Actes du

14 congres international des orientalistes, Alger, 1905, Vol. 3, Part 2 .

٢٠ - ابن عذاري : **البيان المغرب** ، جـ ٢ ، بيروت .

٢١ - ابن الفرضي : **تاريخ العلماء ورواة العلم بالأندلس** ، القاهرة ١٩٥٤ ,

٢٢ - ابن قتيبة : **المعارف** ، القاهرة ١٩٦٠ .

٢٣ - ابن القوطية : **تاريخ افتتاح الأندلس** ، بيروت ١٩٥٧ .

٢٤ - ابن النديم : **الفهرست** ، القاهرة .

٢٥ - ابن هشام : **السيرة** ، جـ ١ ، القاهرة .

٢٦ - أبو زكريا : **السيرة وأخبار الأئمة** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٢٧ - أبو العرب تميم : **طبقات علماء إفريقية** ، تونس ١٩٦٨ ، الجزائر ١٩١٤ ,

٢٨ - أبو الفرج الاصفهاني : **الأغاني** جـ ٤ ، ١٩ ، القاهرة .

٢٩ - أبو يوسف : **الخراج** ، القاهرة ١٣٠٢ هـ .

٣٠ - أحمد أمين : **الصعلكة والفتوه في الإسلام** ، القاهرة .

٣١ - أحمد أمين : **فجر الإسلام** ، بيروت ١٩٦٩ .

٣٢ - أحمد أمين : **الضحى الإسلام** جـ ١ ، ٢ القاهرة ١٩٦٤ .

٣٣ - أحمد أمين : **ظهر الإسلام** جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٤ - أحمد بدر : **تاريخ الأندلس وحضارتها** ، دمشق ١٩٧٢ .

٣٥ - أحمد الحوفي : **أدب السياسة في العصر الأموي** ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣٦ - أحمد فخري : **تاريخ الشرق الأدنى القديم** ، القاهرة ١٩٦٣ .

٣٧ - أحمد النكلاوي : الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع المعرفي ، المجلة الاجتماعية القومية - المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، سنة ١٩٧٨ .

٣٨ - Eginhard : **Vie de Charlemagne**, Paris, 1933 .

٣٩ - أدونيس : **الثابت والمتحول** جـ ١ ، ٢ بيروت ١٩٧٤ ، ١٩٧٧ ,

٤٠ - ارشيبالد لويس : **القوى البحرية والتجارية في البحر المتوسط** ، ترجمة أحمد عيسى ، القاهرة .

٤١ - أسامة بن منقذ : **لباب الأدب** ، القاهرة ١٩٣٥ .

٤٢ - Ivanova, : **Ismaili traditions concerning the rise of the Fatimi Caliphs** , London, 1942 .

٤٣ - بالنثيا : **تاريخ الفكر الأندلسي** ، ترجمة مؤنس ، القاهرة ١٩٥٥ .

٤٤ - بدري محمد فهد : **شيخ الإخباريين أبو الحسن المدائني** ، النجف ١٩٧٥ ,

٤٥ - البرادي : **الجواهر المنتقاة** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٤٦ - البرادي : **رسالة في ذكر كتب الأباضية** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٤٧ - Bernard, les Capitales de La Berberie, Recueil de memoires et de textes publie en I. honneur de 14econgres des Onientalistes, Alger, 1905 .

٤٨ - بروفنسال : **حضارة العرب في الأندلس** ، ترجمة ذوقان قرقوط ، بيروت .

٤٩ - البكري : المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ، الجزائر ١٩٧٥ ، باريس , ١٩١١

٥١ - Buckler : **Haroun L' Rashid and Charles the great**. London, 1947.

٥٢ - البلاذري : أنساب الأشراف جـ ٥ ، القاهرة ١٩٥٩ .

٥٣ - البلاذري : فتوح البلدان ، القاهرة ١٩٠١ .

٥٤ - Peter Hamilton : **Knowledge and social structure** . London, 1972.

٥٥ - Pierenne, H : **Mohammed and charlemagne,** New York .

٥٦ - Pierre Guiraud : **la Semologie,** Paris, 1973 .

٥٧ - Bury : **Ahistoiy of the Eastern Roman Empire,** London. 1912 .

٥٨ - Terrasse, H : **L'Art Hispano - Mauresque,** Paris. 1912 .

٥٩ - توينبي (أرنولد) : **مختصر دراسة للتاريخ** ، ترجمة فؤاد شبل ، القاهرة ١٩٦٠ .

٦٠ - الجابري : مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي - مجلة دراسات فلسفية وأدبية - المغرب ، عدد ١ ، سنة ١٩٧٧ .

٦١ - الجاحظ : **البخلاء** ، القاهرة ١٩٥٨ .

٦٢ - الجاحظ : **البيان والتبيين** ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٤٨ .

٦٣ الجاحظ : **رسائل الجاحظ** ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٦٤ - جارودي : **النظرية المادية في المعرفة** - ترجمة إبراهيم قريط ، دمشق .

٦٥ - جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٤ .

٦٦ - الجهشياري : **الوزراء والكتاب** ، القاهرة ١٩٣٨ .

٦٧ - جواد على : **موارد تاريخ الطبري** ، مجلة المعهد العلمي العراقي ، بغداد ١٩٥١ .

٦٨ - Gautier : **Les siécles obscurs du Maghreb**, Paris, 1927 .

٦٩ جورجي زيدان : **تاريخ العرب قبل الإسلام** ، القاهرة .

٧٠ - جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، الترجة العربية ،القاهرة .

٧١ - James Curtis. Gohn Petras : **The Sociology of Knowledge,** New York, 1972 .

٧٢ - حسن محمود : **العالم الإسلامي في العصر العباسي** ، القاهرة ١٩٦٦ .

٧٣ - الخطيب البغدادي : **تاريخ بغداد** ، جـ ١٢ ، القاهرة ١٩٣١ .

٧٤ - خليفة بن خياط : **تاريخه** ، جـ ١ ، النجف ١٩٦٧ .

٧٥ - الدباغ : **معالم الإيمان** ، جـ ٢ ، تونس ١٣٢٠ هـ .

٧٦ - الدرجيني : **طبقات الأباضية** جـ ١ ، ٢ ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٧٧ - Dozy : **Spanish Islam**, London, 1913 .

٧٨ - De Candia : **Monnais Aghlabites**, Revue Tunisienne , 1935 .

٧٩ - الذهبي : **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** ، جـ ٢ ، القاهرة ١٩٦٣ .

٨٠ - الرازي : **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين** ، القاهرة ١٩٣٧ .

٨١ - رأفت عبد الحميد : الأحزاب الدينية في بيزنطة زمن قسطنطين ، رسالة ماجستير بآداب عين شمس ، القاهرة - **مخطوط** .

٨٢ - الرقيق القيرواني : **تاريخ إفريقية والمغرب** ، تونس ١٩٦٧ .

٨٣ - Robert Merton : **Sociol Theory and social structure,** New York, 1968 .

٨٤ - رودنسون : **الإسلام والرأسمالية** - ترجمة نزيه الحكيم ، بيروت ١٩٦٨ .

٨٥ - روزنتال : **علم التاريخ عند المسلمين** ، ترجمة صالح العلى ، بغداد ١٩٦٤ .

٨٦ - زكي محمد حسن : **فنون الإسلام** ، القاهرة ١٩٤٨ .

٨٧ - سعد زغلول عبد الحميد : ملاحظات على المنهج العلمي بين النظر والتطبيق في بعض علوم العرب من الزراعة إلى الموسيقى ، **بحوث المؤتمر الدولي للتاريخ** ، بغداد ١٩٧٤

٨٨ - سعد زغلول عبد الحميد : **تاريخ المغرب العربي** ، القاهرة ١٩٥٦ ,

٨٩ - Sauvaget : **Introduction à L'histoire de L'orient Musulmane**, Paris, 1942 - 46 .

٩٠ - السوفي : **شرح السؤلات** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٩١ - السيد عبد العزيز سالم : **التاريخ والمؤرخون العرب** ، القاهرة ١٩٦٧ .

٩٢ - السيوطي : **تاريخ الخلفاء** ، ط مصر .

٩٣ - السيوطي : **الشماريخ في علم التاريخ** ، نشر سيبولد .

٩٤ - **Sha' ban : The social and Political background of the Abbassid Revolution, Har-vard, 1960 .**

٩٥ - الشماخي : **السير** ، طبع حجر .

٩٦ - الشماخي : **مقدمة في أصول الفقه** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٩٧ - الشهرستاني : **الملل والنحل** ، القاهرة ١٩٥٦ .

٩٨ صاعد الأندلسي : **طبقات الأمم** ، القاهرة ١٩١٥ .

٩٩ - الضبي : **بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس** ، مدريد ١٨٨٤ .

١٠٠ - ضياء الدين الريس : **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية** ، القاهرة ١٩٦١ ,

١٠١ - الطبري : **تاريخ الأمم والملوك** ، الطبعة الحسينية ، القاهرة .

١٠٢ - طه حسين : **الفتنة الكبرى** ، جـ ١ ، ٢ ، القاهرة .

١٠٣ - طيب تيزيني : **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** ، دمشق ١٩٧٦ .

١٠٤ - عبد الأمير ديكسن : **الخلافة الأموية** ، بيروت ١٩٧٣ ,

١٠٥ - عبد السلام بن سودة : **دليل مؤرخ المغرب الأقصى** ، جـ ١ ، الدار البيضاء .

١٠٦ - عبد العزيز الدوري : **علم التاريخ عند العرب** ، بيروت ١٩٦٠ .

١٠٧ عبد اللطيف أحمد على : **مصر والإمبراطورية الرومانية** ، القاهرة ١٩٦٠ .

١٠٨ - عبد الله العروي : **العرب والفكر التاريخي** ، بيروت ١٩٧٣ .

١٠٩ - عبد المنعم ماجد : **تاريخ الحضارة الإسلامية** ، القاهرة ١٩٦٣ .

١١٠ عبد المنعم ماجد : **مقدمة لدراسة التاريخ الإسلامي** ، القاهرة ١٩٧١ ,

١١١ - على أدهم : **بعض مؤرخي الإسلام** ، القاهرة .

١١٢ - على سامي النشار : **نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي وفكره** ، **مجلة دراسات فلسفية وأدبية** ، المغرب ، عدد ١ ، سنة ١٩٧٧ .

١١٣ - فاروق عمر : **طبيعة الدعوة العباسية** ، بيروت ١٩٧٠ .

١١٤ - فان فلوتن : **السيادة العربية** ، ترجمة حسن إبراهيم وزملائه ، القاهرة ١٩٣٤ .

١١٥ - فوقية حسين : **مقالات في أصالة الفكر المسلم** ، القاهرة ١٩٧٧ .

١١٦ - قدامة بن جعفر : **الخراج** ، ليدن ١٨٨٩ .

١١٧ - Carra de Vaux : **Les Penseurs de L'Islam**, Paris, 1921 .

١١٨ - كامل مصطفى الشيبي : **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية** ، بغداد ١٩٦٦ .

١١٩ كاهن (كلود) : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** - الترجمة العربية ، بيروت ١٩٧٧ ١٢٠ كريستنسن : **إيران تحت حكم الساسانيين** - ترجة يحيي الخشاب ، القاهرة ١٩٥٩ .

١٢١ - كولنجوود : **فكرة التاريخ** - ترجمة بكير خليل - القاهرة ١٩٦١ .

١٢٢ - لاكوست : **العلامة ابن خلدون** ، الترجمة العربية ، بيروت .

١٢٣ - Lammens , **Le Califat de Yasid ler** , Beirut, 1921 .

١٢٤ - Lane - poole : **Catalogue of the collections of Atabic coins in the British museum**, London, 1879 .

١٣٥ - Lavoix : **Catalogue des Monnaies musulmanes de la bibliotheque nationale**, Paris, 1891 .

١٣٦ - Levy. R : **The Social structure of Islam**, London, 1957 .

١٢٧ - Marcais . G : **la Barberie Musulmane et L' orient**, Paris, 1946

١٢٨ - Marcais, W : **Comment L' Afrique du Nord a été Arabisée, Annales de L'institut d'études orientales**, vol. 4, 1938 .

١٢٩ - الماوردي : **الأحكام السلطانية** ، القاهرة ، ١٢٩٨هـ .

١٣٠ - مجموعة من الدارسين : **حول نمط الانتاج الأسيوي** ، ترجمة طرابيشي ، بيروت ١٩٧٢ .

١٣١ - مجهول : **أخبار مجموعة في فتح الأندلس** ، مدريد ١٨٦٧ .

١٣٢ - مجهول : **قطعة من كتاب في الأديان والفرق** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

١٣٣ - محمد عبد القادر بافقيه : **تاريخ اليمن القديم** ، بيروت ١٩٧٣ .

١٣٤ - محمود إسماعيل : **الأغالبة** ، القاهرة ١٩٧٢ .

١٣٥ - محمود إسماعيل : **البطل التاريخي بين كارلايل وتوينبي** ، بحث قدم في مؤتمر تخليد ذكري أرنولد توينبي بالعراق ١٩٧٧ ، أعمال المؤتمر تحت الطبع .

١٣٦ - محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، فاس ١٩٧٧ .

١٣٧ - محمود إسماعيل : **جارودي والإسلام والاشتراكية** ، مجلة الفكر المعاصر ، القاهرة , ١٩٦٩

١٣٨ - محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، الدار البيضاء ١٩٧٦ .

١٣٩ - محمود إسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، بيروت ١٩٧٤ .

١٤٠ - محمود إسماعيل : **مغربيات** ، فاس ١٩٧٧ .

١٤١ - مرجوليوت : **دراسات عن المؤرخين العرب** ، ترجمة حسين نصار ، بيروت .

١٤٢ - المسعودي : **مروج الذهب** جـ ١ ، ٢ ، القاهرة ١٣٠٣ هـ .

١٤٣ - المقدسي : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ، ليدن ١٨٧٧ ، ١٩٠٩ .

١٤٤ - المقريزي : **الخطط** جـ ١ ، ٢ ، بولاق ١٢٧٠ هـ .

١٤٥ - الملطي : **التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع** ، حيدر أباد ١٣١٦ هـ .

١٤٦ ميلي « ألدو » : **العلم عند العرب** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ .

١٤٧ - نصر بن مزاحم : **أخبار صفين** .

١٤٨ - النفوسي : **الأزهار الرياضية** ، جـ ٢ .

١٤٩ - هربرت ماركيوز : **العقل والثورة** ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٧٠ .

١٥٠ - الهمداني : **الإكليل** جـ ١ ، ١٠ ، ابسالا ١٩٥٤ .

١٥١ - هيجل : **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، جـ ١ ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٧٤

١٥٢ - Heyd : **Histoive du Commerce.., Leipzig**, 1923 .

١٥٣ - وداد القاضي : **الكيسانية في الأدب والتاريخ** ، بيروت ١٩٧٢ .

١٥٤ - وولش : **مدخل لفلسفة التاريخ** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ .

١٥٥ - ياقوت : **معجم الأدباء** ، ١٨ جزء ، طهران ، ١٩٦٥ .

١٥٦ - يحيى بن آدم **الخراج** ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

١٥٧ - اليعقوبي : **البلدان** ، ليدن ١٨٨١ .

١٥٨ - اليعقوبي : تاريخه جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، النجف ١٣٥٨ هـ .

١٥٩ - يوليوس فلهوزن : **تاريخ الدولة العربية** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٨ .

د. محمود إسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الازدهار (١)

الخلفية السوسيو - تاريخية







د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الازدهار (١)

الخلفية السوسيو - تاريخية

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الازدهار (١)

الخلفية السوسيو - تاريخية

د. محمود اسماعيل

Sociology of Arab Thoughts

The Formation Phase

BY

Dr. Mahmoud ISMAIL





LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@t-net.com.lb
P.o.box:113/5752- Beirut

الطبعة الثالثة ٢٠٠٠

ISBN For The Complete
1 841170 49 7

Vol. II ISBN 1 84117003 8

Third Edition in 2000

المحتويات

مقدمة الطبعة الثالثة

إذا كان العالم العربي حول منتصف التسعينات يعارك أزمة وجدت أصداءها على الصعيد المعرفي في تعاظم صوت الأصولية الإتباعية على حساب الاتجاه العقلاني العلمي ؛ فنحن نرى أنها جزء من أزمة عامة عالميـة وكونية ، خصوصا بعد انهيار المعسكر الإشتراكي وهيمنة القطب الواحد الإمبريالي وتطلعه إلى السيطرة الكونية .

ولقد تعالت الأصوات - على إثر تلك التحولات الدراماتيكية - تندد بالفكر الماركسي . وأحسب أنها قد تأخذ على الباحث إصراره في الاعتماد على المنهج المادي الجدلي التاريخي . لذلك وجب التنويه إلى أن «العلم الماركسي» عطاء إنساني وحضاري لايمكن التشكيك فيه ، وحسبنا أن النظريات والمناهج البديلة و«المستحدثة» أعجز من أن تنافس المادية التاريخية على صعيد دراسة العلوم الإجتماعية والإنسانيات .

لعل ذلك كان من وراء تشبث الباحث برؤيتة ومنهجه ، طالما كان الفيصل في النهاية هو مصداقية الإنجاز المعرفي في الدراسات التراثية الإسلامية .

وقد أثبتت ردود الأفعال بصدد صدور المجلد الأول من الجزء الثالث الذي يستكمل به الباحث رصد منحنيات التطور التاريخي الاجتماعي للعالم الإسلامي الوسيط ؛ صدق مانذهب إليه .

والله أدعو أن يلهمني القدرة على إتمام إنجاز المشروع وفق ذات المنهج ونفس الرؤية .

محمود إسماعيل

مقدمة الطبعة الأولى

قدمنا للجزء الأول من هذا العمل بمقدمة مسهبة عرضت للمنهج الذي التزمنا به في إعادة درس وتقييم التراث الإسلامي . كما أثبتنا جدوى الرؤية السوسيو - تاريخية في تقديم منظومة شاملة ودقيقة تحوي كافة جوانب التراث ؛ وتضعه في سياقه التاريخي والحضاري الصحيح .

ولا يسع الباحث الا أن يعلن التزامه بنفس المنهج وذات الرؤية ؛ لا عن قناعة نظرية فحسب ، بل عن إيمان رسخه البحث الحقلي والممارسة العملية . فقد ثبت أن المادية التارخية - دون سواها - أداة بحث ناجحة ؛ سواء على مستوى الدرس «الميكروسكوبي» أو البحث «الماكروسكوبي» .

وقد آن الأوان لترسيخ هذا الاتجاه ، وغض الطرف عن المناهج والنظرات التراثية التقليدية و « البدع » الغربية المستحدثة ، بعد أن ثبت إفلاسها وعجزها عن تقديم حلول شافية لإشكاليات التاريخ العربي الإسلامي خصوصا في مجال التنظير . ولا غرو ؛ فقد ازدادت في السنوات الأخيرة أعداد الباحثين العرب ممن تبنوا هذا الاتجاه السوسيولوجي ، ولاقت نتائج جهودهم ترحيباً وإقبالا على الصعيدين الأكاديمي والثقافي [(١)] .

يتضمن هذا المجلد رصدا للواقع السوسيو - تاريخي للعالم الإسلامي في الفترة الممتدة ما بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الخامس الهجريين . ويعتبر خلفية لازمة لدرس تيارات الفكر

(١) نذكر في هذا الصدد ؛ بدراسات طيب تيزيني وحسين مروة وهادي العلوي ومهدي عامل والحبيب الجنحاني وأحمد صادق سعد وأحمد علبي ونجاة باشا .

الإسلامي في الحقبة ذاتها ؛ وهو ما خصص له المجلدان الثاني والثالث من هذا الجزء ، وكذا المجلد الرابع الذي كرس لاستقصاء الفكر التاريخي على وجه التحديد .

أما لماذا توسعنا في دراسة الخلفية التاريخية للفكر الإسلامي في طور الازدهار بحيث أفردنا لها السفر ؛ فلذلك أسبابه المنهجية والعلمية . من هذه الأسباب ما تكتسيه تلك الحقبة - على قصرها - من أهمية خاصة ؛ فإبان هذين القرنين تراكمت المعطيات التاريخية للعصور السالفة ؛ لتتفجر تناقضاتها بشكل صراعي مكثف ، أفضى في النهاية الى نوع من الحسم التاريخي ، انعكست نتائجه على مسيرة التاريخ الإسلامي لحد الآن .

وشهدت تلك الحقبة ذروة العطاء الحضاري الإسلامي ؛ حتى لقد اعتبرها مؤرخو الحضارة عصر النهضة الإسلامية . فإبان القرون السابقة كانت الحضارة الإسلامية تعارك مشكلات تكوينها ، على امتداد رقعة شاسعة زاخرة بأشكال حضارية تراثية متنوعة ؛ تفاعلت وامتزجت بالمعطيات العربية والإسلامية . وأسفر الجدل بين القديم والمحدث عن تأصيل روافد وتيارات متنوعة ، تتراوح بين النصية والليبرالية ، وتعكس أصولها التحتية في الواقع السوسيو - إقتصادي . وحيث بلغ الصراع التحتي ذروته إبان هذين القرنين ؛ فقد شهد كذلك صراعا موازيا على الأصعدة العلوية ، تمخض عن ازدهار الحضارة العربية الإسلامية .

وثمة سبب آخر يفسر استطرادنا في بحث الخلفية التاريخية لتلك الحقبة - وإجمالها في الحقب السابقة - يعزى إلى انجازنا دراسات سابقة جرت الإحالة إليها في الجزء الأول من العمل ؛ وهو مالم يتيسر عن الفترة موضوع البحث . لذلك اقتضت الضرورة العلمية والمنهجية لزوم استقصاء جزئيات الواقع التاريخي ؛ بحثا عن معالم أساسية للاسترشاد في هديها ببحث التيارات الفكرية انطلاقا من أصولها السوسيولوجية .

وفيما يتعلق بخطة البحث ؛ فقد تشكل هيكله على النحو التالى :

١ -الإقطاعية المرتجعة

تبدأ حول منتصف القرن الثالث لتنتهي قرابة منتصف القرن الرابع الهجرى . وقد جرى تناولها بتقصي العوامل الممهدة لعودة الإقطاع وسيادته كنمط إنتاج أساسي . وهي أسباب خارجية متعلقة بسيطرة قوى أجنبية على محاور حركة التجارة العالمية ، وأسباب داخلية كامنة في قصور البورجوازية الإسلامية في العصر السابق . وأسفر الجدل بين العوامل الخارجية والمعطيات الداخلية عن انتكاس . «الصحوة البورجوازية الأولى» ؛ وبروز ظاهرة العسكر المجلوب من المناطق «الطرفدارية » ؛ لينقض على « القلب » ويكرس الإقطاعية .

وتلي ذلك عرض الأساس الاقتصادي للنمط الإقطاعي ، من حيث وضعية الأرض وعلاقات

الإنتاج ووسائله . ثم درس مظاهر الإقطاعية في قوى الإنتاج ؛ من زراعة وصناعة وتجارة .

واستنادا إلى الأساس الاقتصادي ؛ جرى تأسيس البناء الاجتماعي ؛ الذي تطبع بطابع العصبية القبلية والإثنية . وأوضحنا لماذا تصدرت الأرستقراطية الإقطاعية قمة الهرم الطبقي ، وتقلصت الطبقة البورجوازية ، واتسعت قاعدة الطبقة العاملة .

وانطلاقا من الأساس السوسيو - إقتصادي ؛ عرضنا معالم التاريخ السياسي . وقد تمحور حول موضوعين أساسيين ؛ أولهما : العسكر والسياسة ، والثاني : حركات المعارضة . وبالنسبة للموضوع الأول ؛ جرى تناول ظاهرة تسلط العسكر واستبداده بالسلطة ، وما ترتب على ذلك من نتائج على الأوضاع الداخلية والعلاقات الخارجية . وربطنا بين سيادة الإقطاعية وبين تفشي التجزئة السياسية الإقطاعية فيما بينها ، وكذلك إخفاقها في مواجهة الأخطار الخارجية .

أما عن حركات المعارضة ؛ فقد عرض الباحث تصدى الطبقة العاملة - بقيادة البورجوازية - للنظم العسكرية الإقطاعية ، وتتبع مظاهر التصدى في الريف ، ومراحله ؛ ابتداء بالمقاومة السلبية - كالهرب من الضياع - إلى قطع الطرق ، إلى الهبات الفلاحية ، إلى الثورات المنظمة ، وأخيرا إقامة كيانات سياسية مستقلة .

وبنفس المنهج جرى استقصاء مظاهر ومراحل تطور المعارضة في الحضر ؛ بدءاً بحركات العيارين والشطار والفتيان ، وموقف تنظيمات الأصناف والنقابات ، وانتهاء بالثورات الاجتماعية المدينية التي توجت نضالها بإقامة كيانات سياسية مستقلة أيضا .

وأخيراً ؛ تناول الباحث احتواء الإديولوجيات الثورية نشاط المعارضة في الريف والحضر ؛ بفضل تنظيماتها الدعائية السرية المحكمة ، لتقوض صرح الإقطاعية ، وتقضي على التجزئة السياسية وتقيم وحدات كبرى ؛ مستهلة حقبة جديدة في التاريخ الإسلامي .

٢- الصحوة البورجوازية الأخيرة

وتبدأ حول منتصف القرن الرابع الهجرى ، إلى قرابة منتصف القرن الخامس . وقد تعرض البحث لدراسة العوامل الممهدة لها ؛ سواء في تحلل البنية الإقطاعية ، أو استعادة السيطرة الإسلامية على منافذ وطرق التجارة العالمية برا وبحرا .

ثم أفردت دراسة للأساس الاقتصادي ؛ تحدد من خلالها الشكل السائد لوضعية الأرض ، وعلاقات الإنتاج ووسائله . وجرى مسح كافة جوانب النشاط الاقتصادي بما يبرز دور الدولة ، وحجم دور الجماعات المنتجة ، وتأثير ذلك - إيجابا أو سلبا - في تنامي المد البورجوازي .

وتأسيسا على ذلك ؛ جرى رصد البناء الاجتماعي ؛ بقواه الصاعدة والهابطة ، وتفسير تصدر

الأرستقراطية الحاكمة سلم الطبقات ، واتساع قاعدة الطبقة البورجوازية ، وتحسن أوضاع الطبقة العاملة .

ثم تطرق الباحث إلى عرض التاريخ السياسي ؛ استنادا إلى المسح السوسيو -اقتصادي ؛ فتناول ظاهرة قيام الكيانات السياسية الكبرى ، وعرض لأوضاعها الداخلية وعلاقاتها الخارجية في ضوء المد البورجوازي ، كما تناول سقوطها في ضوء انحساره وعودة الإقطاعية .

واختتم العمل بمحاولة الإجابة عن السؤال الهام ؛ لماذا فشلت البورجوازية الإسلامية في إنجاز تحول رأسمالى على غرار ما حققته البورجوازية الأوربية ؟

وينوه الباحث بأن منهجه يكمن في تقصي الظواهر التاريخية في كافة ربوع « دار الإسلام » مع تبيان وتفسير نسبية سيادتها في كل إقليم ، وقد جره هذا المنهج إلى التطرق لتواريخ « دار الحرب » قناعة منه بأن التاريخ العالمي وحدة لا تنفصم ، وأن العلاقة الجدلية بين « الدارين » مفتاح منهجي - جد هام - لفهم طبيعة التطور التاريخي داخل كل منهما .

وينوه أيضا بأن ما توصل إليه من نتائج ؛ قمينة بإسقاط التقسيمات والتصنيفات الكلاسيكية في تحقيب التاريخ الإسلامي ؛ تلك التي استندت إلى بعد الزملن وحده في ترتيب الأسرات الحاكمة المتعاقبة ، او ربطتها - قسرا - بعجلة تطور التاريخ الأوروبي . لذلك يثير الباحث من خلال هذا العمل قضية البحث عن معالم أساسية مستمدة من واقع التطور السوسيو - تاريخي الإسلامي ، ويأمل ان يكون حصاد عمله مشاركة مجدية في هذا السبيل .

والله أدعو أن يلهمني القدرة والمثابرة على إتمام هذا العمل ؛ فذاك جل طموحي ، وغاية مرادي .

يناير ١٩٨٠

محمود إسماعيل



المبحث الأول

الإقطاعيـــة المرتجعـــة

١

العوامل الممهدة

أنهينا الجزء الأول من العمل بأفول « الصحوة البورجوازية الأولى » في سائر بقاع «دار الإسلام» ، كما أبرزنا جوانب القصور في بنية الطبقة البورجوازية ؛ والتي كانت من أسباب إخفاقها في إنجاز تحول تاريخي حاسم .

ولعل من أهم كوامن الضعف في تلك الطبقة ؛ كونها بورجوازية تجارية في الأساس ، ومعلوم أن البورجوازية التجارية وإن كان لها دور تاريخي هام في خلخلة البنية الإقطاعية ؛ إلا أنها أعجز من أن تحدث تحولا رأسماليا . فإذا أضيف إلى ذلك طبيعة بنيتها «الهجينية» غير المتجانسة - يهود ونصارى ومسلمين - أدركنا سر هزالها ، وفشلها في اجتثاث الإقطاعية من جذورها .

لقد إرتهن تواجد البورجوازية الإسلامية بوفاقها مع الدولة ، وسيطرة الأخيرة على منافذ وطرق تجارة العبور العالمية . ومعلوم أن السلطة لم تكن بورجوازية أصلا ، وتجارة العبور كانت مرتبطة بموازين القوى الدولية ؛ لذلك ارتكنت البورجوازية على أساس عابر وهش . ذلك أن الدور التاريخي للبورجوازية يتأتى من خلال تناقض مصالحها مع مصالح السلطة ، التي تستحوذ على «فائض القيمة» . ولأن البورجوازية على هذا النحو وسيط بين إنتاج السلع وتسويقها ؛ فإن مصالحها تصبح مرتبطة بالقطاعات المنتجة بالدرجة الأولى

بهدف تقويض السلطة ، وتسلم زمام الحكم ، وبالتالى تستطيع قيادة التحول التاريخي من الإقطاع إلى الرأسمالية .

وعلى العكس ؛ كانت البورجوازية الإسلامية - بحكم طبيعة تكوينها - حريصة على تكريس « الوضع الراهن » . ولان هذا الوضع فقد مقوماته - تحت تأثير الثورات الاجتماعية وتغير الظروف الدولية - كان من الطبيعي أن تبرز معطيات جديدة لإسقاطه . وقد تمثلت تلك المعطيات في تزايد نفوذ العسكر المجلوب من الأطراف الذي استطاع أن يستولي على السلطة ، ويقضي على الصحوة البورجوازية الأولى ، ويكرس الإقطاعية .

إن «الصحوة البورجوازية » التي غمرت العالم الإسلامي في القرن السابق ؛ إنتكست حول منتصف القرن الثالث الهجرى ، لتبدأ حقبة جديدة ؛ أعيد خلالها النقيض الإقطاعي ؛ ليسود العالم الإسلامي قرنا من الزمان .

ففي الشرق ، تمثلت « الإقطاعية المرتجعة » في سيطرة العسكر التركي على العراق - قلب الإمبراطورية العباسية - وتجزئة الأطراف إلى كيانات سياسية إقطاعية عسكرية بدوية ؛ تركية وعربية . وفي بلاد المغرب سيطرت عناصر «هامشية» عسكرية زنجية وعربية وبربرية على مقدرات الحكم في القيروان وتاهرت وسجلماسةوفاس . وفي الأندلس ، برز دور العسكر من العرب والبربر والصقالبة في أواخر عصر الإمارة ، فانتزى زعماؤهم على أمراء قرطبة ، وأقاموا كيانات سياسية إقطاعية إقليمية وإثنية .

صفوة القول - إن العالم الاسلامي بأسره ، برغم احتفاظه بالنظم «المتبرجزة»الموروثة عن العصر السابق ؛ شهد تفريغ تلك النظم من مضامينها ؛ بفعل قوى بدوية هامشية عسكرية أحرزت السيادة الفعلية على مقدرات الحكم ، ومهدت لارتجاع الإقطاعية .

وقبل الاستطراد في تحليل تلك الظاهرة ، من المفيد أن نعرض للظروف الخارجية التي ساعدت على انتكاسة الصحوة البورجوازية ومهدت السبيل لتعاظم دور العسكر وعودة الإقطاعية .

ومن منظور «ماكروسكوبي» ؛ نلاحظ أن اندحار القوى البورجوازية وانهيار النظم «المتبرجزة» ؛ حل في وقت سيطرت فيه قوى خارجية على محاور وطرق التجارة العالمية برا وبحرا ؛ ومن ثم الهيمنة الكاملة على مقدرات التجارة بعيدة المدى وحرمان العالم الإسلامي من دوره - التقليدي - كوسيط في تجارة العبور بين الشرق و الغرب .

ففي الشرق ، أطل الخطر الصيني - الذي هرّ إبان الصحوة ليسيطرعلى مقدرات التجارة

الشرقية ، ويعصف بالنفوذ الإسلامي في المحيط الهندي [١] ، ويطرد التجار المسلمين من مراكزهم في بلاد الصين . ذكر المسعودي [٢] أن أسرة «تانج» - الموالية للمسلمين - سقطت ، وأن النظام الجديد طرد التجار المسلمين من موانئ الصين ، وتعقب فلولهم في البحار الشرقية ؛ بحيث لم يقوموا بنشاط في تلك الأنحاء حتى نهاية القرن العاشر الميلادي[٣] .

وفي غربي آسيا تفاقم الخطر البيزنطي بعد وصول الأسرة المقدونية العسكرية إلى الحكم ، فتم طرد المسلمين من الأقاليم التي اقتطعوها من آسيا الصغرى . وتوغل البيزنطيون في أعالي العراق والشام ؛ فاكتسحوا أرمينية ، واستولوا على الثغور الجزرية والشامية . وفي الميدان البحري استردوا جزيرتي قبرص وكريت ، وهيمنوا على الملاحة في شرقي البحر المتوسط [٤] .

إن ظهور الخطر الصيني في شرق آسيا ، والبيزنطي في غربها أفضى الى خنق البورجوازية في الشرق ؛ بعد أن حرمها من مقومات وجودها . فقد عوقت الظروف الجديدة النشاط التجاري بين شرقي العالم الإسلامي وغربيه ، فضلا عن إنهاء دور التجار المسلمين في الوساطة التجارية بين آسيا وأوروبا .

وتنطبق المقولة ذاتها على أحوال الغرب الإسلامي في تلك الحقبة . فمعلوم أن بلاد المغرب شهدت إبان الصحوة البورجوازية رخاء اقتصاديا متعاظما ، بفضل السيطرة الإسلامية على حوض البحر المتوسط ، وإحكام الصلات مع إفريقيا السوداء ، وإقرار الأمن على امتداد الطرق البرية والبحرية .

وبديهي أن يتغير الحال بعد تكاتف القوى المسيحية على إنهاء السيادة البحرية الإسلامية في البحر المتوسط . فقد تعاون البيزنطيون مع الفرنجة لطرد الأغالبة من جنوب إيطاليا [٥] ، وحرضت البابوية دوقات المدن الإيطالية على فصم علاقاتهم بالقوى الإسلامية ، وأثخنت إغارات أساطيل الفرنجة والبيزنطيين في الشواطىء المغربية ، مهددة الطريق البري

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ٢٠٩ ، دمشق ١٩٧٧ .

(٢) مروج الذهب ومعادن الجوهر : ٢ : ٣٠٢ : القاهرة ١٣٤٦ هـ . ذكر بلبايف أن أباطرة هذه الأسرة كانوا يستقبلون التجار المسلمين في بلاطهم ، ومنحوهم إمتيازات جمركية خاصة . أنظر : العرب والإسلام والخلافة العربية : ٢٩١ : بيروت ١٩٧٣ .

(٣) ميتز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى : ٢ : ٤٤٤ : بيروت ١٩٦٧ .

(٤) Ostrogorsky : **History of the Byzantine state**, New Jersy, 1957, P.200.

(٥) Vasiliev : **A History of the Byzantine Empire**, Vol . I, Madison,1928, .370.

الساحلي [1] .وزاد الطين بلة بعد تفاقم الصراع بين القوى المغربية على طرق ومنافذ تجارة الذهب والرقيق مع السودان . وكان إنهاكها جميعا من أسباب سيطرة القبائل البدوية الزناتية عليها ؛ وبالتالى حرمانها من أهم الموارد الاقتصادية الناجمة عن تجارة العبور بين الشمال والجنوب . صفوة القول - أن هيمنة الأساطيل النصرانية على شرقي وموسطة البحر المتوسط ، وتهديد القبائل الزناتية منافذ التجارة مع إفريقيا السوداء ؛ أفضيا إلى اختناق النشاط التجاري في بلاد المغرب ؛ على صعيد التبادل بين المغرب والمشرق ، وبين بلاد المغرب والسودان ، وبين بلاد المغرب والأندلس . وكان ذلك من العوامل الممهدة لعودة الإقطاعية ؛ كما هو الحال بالنسبة للشرق الإسلامي .

ولم تشذ الأندلس عن القاعدة . ففي عصر الصحوة شهدت قيام دولة مركزية قوية إستعادت قبضتها على كافة الأقاليم ، وقهرت الخطر النصراني في الشمال ، وأسست أسطولا ضخما ضمن لها السيادة على غربي البحر المتوسط ومياه الأطلسي . ونجم عن ذلك توثيق عرى علاقات تجارية بين الإمارة الأموية في قرطبة وبين بلاد المغرب ، فضلا عن صلاتها بالعالم الإسلامي الشرقي ؛ حيث اشتهرت الأندلس بتصدير الرقيق الأبيض إلى سائر ديار الإسلام .

لكن تفاقم الأخطار الخارجية ، أدى إلى تقلص هذا النشاط التجاري ؛ حول منتصف القرن الثالث الهجرى . فقد تعظم نشاط الفرنجة البحري وسيطروا على غربي البحر المتوسط ؛ بعد طرد الأساطيل الأموية من البحر التيراني ، والاستيلاء على ثغر برشلونة [2] ، ودحر الأسطول الأندلسي في مياه الأطلسي [3] .

وليس أدل على ضعف البحرية الأندلسية من فشلها المتكرر في مجابهة إغارات النورمان على الشواطىء الغربية والجنوبية والشرقية . ففي سنة ٢٢٩ هـ استولى النورمان على قادس وإشبيلية ، وأضرموا النيران في السفن الأندلسية . وفي سنة ٢٤٥ هـ أثخنوا في السواحل قتلا ونهبا وتخريبا ، بعد دحر الأسطول الأندلسي في مياه الجزيرة الخضراء . وضاعت سدى كافة المحاولات الدبلوماسية التي بذلها الأمويون كي يكفوا عن إغاراتهم . وإذا كان لذلك من معنى ؛ فهو أن البحرية الأندلسية عجزت عن مواجهة النورمان ؛ فلم

(١) ابن عذارى : **البيان المغرب** : ١ : ١٥٦ بيروت ١٩٥٠ .
(٢) لويس : **القوى البحرية والتجارية** : ١٨٨ : القاهرة .
(٣) ابن عذارى : ٢ : ١٠٣ ، ١٠٤ .

يرتدعوا إلا بعد تصدى جماعات بحرية أندلسية مغامرة لغزواتهم .

وكان ظهور تلك الجماعات - في حد ذاته - مظهرا من مظاهر ضعف الأسطول الرسمي . وحسبنا أن بعضها استولت عنوة على جزيرة مينورقة بعد هزيمة أسطول الإمارة . وفي عام ٢٩٠ هـ تمكن مغامر بحري - عصام الخولاني - من الاستيلاء على جزيرة مينورقة دون أن تحرك الإمارة ساكنا [١] ؛ بل تعاونت تلك الجماعات مع فرق بحرية نصرانية مغامرة لتأسيس « مستعمرات » على سواحل المغرب مقابل المشاركة في الأرباح [٢] .

قصارى القول - أنه لايمكن تفسير انتكاسة الصحوة البورجوازية في العالم الإسلامي بأسره ، بمعزل عن الظروف الدولية . فليس جزافا حدوث الإنتكاسة في وقت فقد فيه المسلمون سيطرتهم على البحار الشرقية والغربية . ولم تكن الصدف وراء تداعى النظم «المتبرجزة » والتجزئة الإقليمية التي سادت العالم الاسلامي حول ذات التاريخ ، كما لم تكن سيادة الإقطاعية بسنان العسكر خبطة عشوائية قدرية .

وهذا لايعني أن أفول النمط البورجوازي وحلول الإقطاعية من معطيات حسم خارجي ؛ بمعزل عن التناقضات الداخلية الكامنة في النمط الآفل ، والجدل الصراعي بينه وبين النمط الجديد . فاستقراء طبيعة تكوين البورجوازية الإسلامية يثبت أن العامل الخارجي داخل ضمن مقوماتها البنيوية . وبالتالى فإن وقوع تغيير في الظروف التي تبدو خارجية تؤثر وبفاعلية في خلخلة النمط البورجوازي وتتيح الفرصة لنقيضه كي يظهر على حسابه ؛ ليحل محله تدرجيا

معنى ذلك أن عودة الإقطاعية مقترنة بسيطرة العسكر البدوي الوافد من الأطراف ؛ ليست مقولة « تبسيطية » تختزل قوانين الصراع الطبقي ، وتفسر حركة التاريخ تفسيرا جغرافيا كما يحلو للمؤرخين الذين يتلاعبون بخرائط الجغرافيا في تفسير التاريخ ، أو الذين يؤثرون العافية فيبدعون مقالات تأويلية هشة كالصراع بين البدو والحضر ، أو بين السلالات والإثنيات بعضها البعض ، أو يرصدون الصراع في أشكال حركته بمعزل عن جوهره ومضمونه ؛ كمقولة «التحدي والاستجابة » وظاهرة « الإنقلابات العسكرية » على غرار ماقام به الحرس البريتوري في التاريخ الروماني .

وأنوه بأن هذا التحفظ له مايبرره ؛ فتلك التفسيرات جميعا وردت عند المؤرخين

(١) ابن خلدون : العبر ٤ : ٢٥٣ : بولاق ١٢٨٤ هـ .
((٢) البكري : المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب : ١١٢ ، باريس ١٩١١ .

المحدثين الذين عرضوا لظاهرة تطاول العسكر في التاريخ الإسلامي . وقبل الاستطراد في تفسير الظاهرة ؛ من المفيد أن نثبت سيادتها كافة أرجاء العالم الإسلامي ؛ حول منتصف القرن الثالث الهجرى . ففي الشرق ؛ برز دور العسكر البدوي التركي والعربي في التطاول على السلطة . وفي المغرب ؛ تحكم العسكر السوداني في مقاليد الحكم في إفريقية الأغلبية ، وشراذم العسكر العربي لعبت دورا مخربا في المغرب الأوسط إبان حكم الرستميين الأواخر . وقبائل البربر البدوية تطاولت على السلطة في سجلماسة المدرارية ، والجند العربي الوافد من إفريقية والأندلس هيمن على مقاليد الأمور في دولة الأدارسة ، والعسكر الصقلبي والبربري سلب السلطة الفعلية من أمراء قرطبة .

لم تكن ظاهرة «تطاول العسكر» معزولة عن ظاهرة تطاول «دار الحرب» على «دار الإسلام» ؛ فالظاهرتان متداخلتان ومتوازيتان في ذات الوقت ، والأهم تضافرهما على إنهاء المد البورجوازي والتمهيد للإقطاعية المرتجعة .

فالبورجوازية الإسلامية كانت هجينية وهشة كما سبق القول . والنظم المتبرجزة كان عليها أن تواجه المتغيرات الجديدة الناجمة عن تقلص مواردها من تجارة العبور . فقد تزايدت حاجتها للأموال ، للإنفاق على حياتها البذخة ورواتب الجهاز البيروقراطي المعقد وأعطيات الجند ؛ خاصة بعد توقف الفتوحات التي كانت مغانمها تفي برواتب العسكر . وكان الحل في تقليص النفقات الخاصة بالمشاريع الاقتصادية ، وزيادة المكوس والعشور والخراج .

وبديهي أن تؤدي تلك الإجراءات إلى مزيد من الكساد الاقتصادي ، وتؤلب الطبقة البورجوازية والطبقة العاملة ضد الدولة . وهذا يفسر تعاظم الثورات الاجتماعية في أواخر عصر الصحوة ، وتحول البورجوازية من ولائها للسلطة إلى قيادة الطبقة العاملة في صراعها مع الدولة .

عندئذ اشتدت حاجة الدولة إلى العسكر حفاظا على وجودها ، ولما كانت الجيوش النظامية قد عمها السخط والتمرد ؛ نتيجة نقصان العطاء وتأخر صرفه ، عولت الدولة على الاستغناء عن معظم الفرق النظامية ، واستعاضت عنها بالعسكر المجلوب المأجور .

ومن الطبيعي أن يشجر الصراع بين العسكر القديم والعسكر الجديد ، وفي الغالب كانت نتائجه في صالح العسكر الجديد المدعم من قبل الدولة . عندئذ إنضم العسكر القديم إلى صفوف المعارضة ؛ فتعاظم ثقل الثورات ضد السلطة ، وبالتالى تزايدت حاجة السلطة إلى المال لضمان ولاء العسكر المأجور . ولما كانت خزائن الدولة خاوية ؛ لم يكن من حل إلا

إقطاع الأرض للعسكر الجديد في مقابل الخدمة العسكرية .

ومعلوم أن العسكر الجديد كان ينتمي إلى عناصر بدوية مهمشة تضرب في أطراف الدولة ، وتعيش «كبروليتاريا» خارج القلب ؛ - إن جاز استعارة مصطلحات توينبي - وكان استجلابها بأعداد وفيرة وإسكانها الحواضر القديمة أو المدن العسكرية الجديدة وإقطاعها الأرض ؛ يعني تغييرا في انتمائها الطبقي ؛ فتحولت من «بروليتاريا خارجية» مهمشة إلى «أرستقراطية عسكرية» وتحكمت في مقاليد الحكم من الناحية العملية ؛ وإن أبقت على التواجد الرمزي للسلطة القائمة .

تلك هي الملامح العامة لتكريس الإقطاعية على يد العسكر في العالم الإسلامي حول منتصف القرن الثالث الهجرى . فإذا تأملنا القسمات الدقيقة ؛ نلاحظ أن الشرق الإسلامي الذي شكل في عصر الصحوة البورجوازية وحدة متماسكة تتبع حكومة مركزية في بغداد ؛ شهد حول عام ٢٣٢ هـ تحولات هامة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية .

فالوحدة السياسية والرخاء الاقتصادي ، والسلام الاجتماعي ، وسيادة الفكر الليبرالى ؛ كل ذلك كان من معطيات الصحوة البورجوازية . وبانتكاسها كان انهيار «النظم الخلافي» وانفراط الوحدة السياسية ، وتدهور الأحوال الاقتصادية ، وتخلخل البناء الاجتماعي ، وغلبة الفكر النصي الأثري ؛ وكلها معطيات أفرزتها «الإقطاعية المرتجعة» . ومن ثم تصدق مقولة بعض الدارسين [1] بأن «ضعف الدولة والانحطاط الاقتصادي ، والاستبداد التركي ، وفرض السنة على المجتمع ، كل هذه الأسباب مرتبطة ببعضها» ولا يمكن أن تفسر إلا من خلال سيادة الإقطاع .

وإذا كان الإقطاع الأوروبي قد ارتبط باجتياح القبائل الجرمانية الإمبراطورية الرومانية ؛ فإن «الإقطاعية المرتجعة» سادت الشرق الإسلامي في ظروف مشابهة . فكما كانت القبائل الجرمانية تضرب على هامش حدود إمبراطورية الرومان ؛ كان العنصر التركي الرعوي يضرب في منطقة التركستان الإستبيسة على هامش الإمبراطورية العباسية ، وكذلك العناصر العربية البدوية التي عاشت في المناطق الثغرية تحترف الارتزاق العسكري ؛ بعد إسقاط العرب من ديوان العطاء في خلافة المعتصم .

وإذا كان تدهور الإمبراطورية الرومانية نتيجة لتهديد الطرق التجارية ، وكان سقوطها على يد القبائل الجرمانية ؛ فنفس الشيء يقال عن تدهور الخلافة العباسية - كما أوضحنا في

(١) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي : ٤٩ : بيروت ١٩٧٣ .

موضعه - التي وقعت فريسة للخطر التركي من الشرق ، وإغارات العرب البدو من الغرب . فالأتراك استبدوا بالسلطة في العراق ، واقتسم قادتهم الولايات إقطاعات . أما فلول العصبية العربية ، فنتيجة حرمانها من الجندية ، إنشطرت شطرين ؛ بعضها عاد إلى حياة البداوة الأولى ، والبعض الآخر إحترف الجندية الإرتزاقية في مناطق الثغور البيزنطية . ولما لم يكن بوسعها مزاحمة العسكر التركي في قلب الدولة ، إكتفت بتحقيق مكاسب في الأطراف . وفي كل الأحوال إستند النفوذ السياسي إلى القوة ، وبات امتشاق الحسام يمثل قانون الغلبة .

وليس من الغريب أن تسود نفس الظاهرة في ذات التوقيت بالغرب الإسلامي الأمر الذي يدحض مزاعم بعض الدارسين القائلين « بالقطيعة التاريخية » بين جناحي « دار الإسلام » ، وأن التطور التاريخي في الغرب اختط مسارا خاصا .

فنظرا لتقلص الموارد المالية من جراء السيطرة النصرانية على البحر المتوسط وهيمنتها على التجارة العالمية ، وكذا تهدد الأخطار منافذ التجارة السودانية ؛ تفشت الإضطرابات السياسية ، وتفاقمت الثورات الاجتماعية داخل الكيانات المغربية «المتبرجزة » . وحيث اتبع الأمراء سياسة جبائية مشتطة ، تفاقمت الثورات الداخلية ، وتطلب الأمر مواجهتها بالعسكر المجلوب .

ففي الإمارة الأغلبية ؛ تعاظم خطر العسكر الزنجي بعد أن شكل منهم الأمراء حرسهم الخاص ، واستغنوا عن الجند العربي . وهو ما حدث في الشرق حين استعان العباسيون بالأتراك لضرب العرب والفرس . وكما كان العسكر التركي الجديد جشعا في الحصول على الأموال ؛ كان الأمراء الأغالبة الأواخر « يغدقون الأموال جزافا بالصحاف كيلا بلا وزن » [١] على الحرس الزنجي . وما قيل عن تحكم العسكر التركي وتسلطه على مقاليد السياسة في بغداد وسامرا ؛يقال عن تطاول الحرس الزنجي في رقادة والقيروان . ففي الحالين ؛ كان قادة العسكر يتحكمون في تعيين وعزل الخلفاء والأمراء [٢] . وإذ أسفر تطاول العسكر التركي في قلب الدولة العباسية عن انفراط وحدتها وتجزئتها إلى كيانات إقطاعية عسكرية ؛ تمخض تطاول الحرس الزنجي في قلب الإمارة عن تجزئة إقليمية إثنية [٣] .

ونفس الشيء يقال عن كافة أقاليم المغرب والأندلس . ففي الدولة الرستمية قام الجند

---

(١) ابن عذاري : ١ : ١٨٨ .
(٢) المصدر نفسه : ١٨١ .
(٣) المصدر نفسه : ١٦٤ .

العربي الوافد بدور موجه في وقائع وأحداث العصر الرستمي الأخير [1] . وكذلك كان الجند السوداني في دولة بني مدرار . وفي دولة الأدارسة « تطاول الأولياء والحاشية والصنائع » على آل إدريس الأواخر [2] . وبرز الجند البربري والصقلبي في بلاد الأندلس ، ليطغى على نفوذ الأمراء الأمويين الأواخر .

خلاصة القول - أنه ما انتصف القرن الثالث الهجرى ؛ إلا وشهد العالم الإسلامي - بمشرقه ومغربه - إنعطافة تاريخية مأساوية ؛ تضافر على ظهورها تفاعل عوامل داخلية وخارجية ؛ تعزى - في التحليل الأخير - إلى تغيير طرأ على البنيات التحتية ؛ أفضى إلى سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي على أنقاض الصحوة البورجوازية .

فلنحاول رصد الأساس الاقتصادي للإقطاعية في الحقبة ما بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الرابع الهجريين .

---

(١) أنظر : محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب : ص ١٧١ ومابعدها : الدار البيضاء ١٩٧٦ .

(٢) محمود إسماعيل : مقالات في الفكر والتاريخ : ص ٥٩ : الدار البيضاء ١٩٧٩ .

٢

الأســاس الاقتصـــادي

لاشك في أن دراسة الأساس الاقتصادي ، بمعرفة نمط الإنتاج السائد والأنماط الهامشية ، تعد حجر الزاوية في التعرف على كافة البنيات السياسية والاجتماعية والإديولوجية .

وقد بات مسلما - حتى من قبل المؤرخين والدارسين الغربيين - ما أنجزته المادية التاريخية من تحديدات معلمية لمسيرة التاريخ الأوربي ؛ ابتداء بالمشاعة البدائية وحتى المرحلة الرأسمالية ؛ استنادا إلى تعقب تطور الأساس الاقتصادي .

وعلى العكس ، إحتدم الجدل - ولا يزال - بين الدارسين عربا ومستشرقين حول معالم تطور التاريخ الإسلامي ؛ إنطلاقا من تطور أبنيته الاقتصادية . ولا نعدم إلى الآن من ينفي في إصرار كون العالم الإسلامي عاش مرحلة الإقطاعية . فكلود كاهن - على سبيل المثال - يقطع بأن الإقطاع - كمرحلة تاريخية - لا وجود له في المجتمع الإسلامي . ويفسر ورود مصطلح «الإقطاع» في الحوليات التاريخية الإسلامية تفسيرات لغوية متجاهلا ما تتضمنه تلك الحوليات - فضلا عن كتب المال والخراج والفقه - من نصوص وقرائن وشواهد تدلل على وجود الإقطاعية .

ومعظم الدارسين العرب يرفضون تداول اصطلاحات الإقطاع والبورجوازية . . .الخ في الدراسات التاريخية الإسلامية ؛ باعتبارها غريبة عن الواقع التاريخي الإسلامي . بينما

يرى الدارسون الماركسيون « الستالينيون » أن الإقطاعية شكلت النمط السائد طوال حقب التاريخ الإسلامي . في حين يذهب البعض الآخر - ويجاريهم بعض الدارسين العرب المحدثين - إلى أن النمط السائد هو « النمط الآسيوي للإنتاج » .

وقد فات هؤلاء وأولئك أن القول بوجود صيغة محددة وخصائص بعينها تميز الإقطاع مغالطة كبرى ، فالإقطاعية تباينت صيغها وأشكالها في أوربا الشرقية عنها في أوربا الغربية . والأستاذان كوبلاند وفينوجرادف - من كبار المتخصصين في دراسة الإقطاع الأروبي - وقفا على اختلافات بينة بين الإقطاعية في انجلترا وبينها في فرنسا . بل ذهبا الى أبعد من ذلك ، حين ميزا بين الإقطاع في شمال فرنسا وبينه في جنوبها .

ولاتزال الخلافات جارية - بين المنظرين الماركسيين المحدثين [1] - حول تعريف ثابت للإقطاع . والخلاف راجع إلى صعوبة توفيقهم بين النصوص النظرية الماركسية عن الإقطاع ، وبين الإقطاع كظاهرة تاريخية عيانية . ونعتقد أن هذا الجدل يغدو عقيما بتمعن جوهر النصوص الماركسية ، التي لم تحفل إلابالتعرف على جوهرالإقطاعية من حيث كونها « علاقة استغلالية بين ملاك الأرض وبين الفلاحين الخاضعين لهم ، حيث يتحول الفائض الذي يتجاوز مستوى كفاف الفلاحين إلى ملاك الأرض عبر قواعد قسرية ؛ سواء كان هذا التحول يتخذ شكل عمل مباشر أو ريعا عينيا أو نقديا » .

كما أن دراسة «المرحلة الإقطاعية » في التاريخ الأوروبي ، قمينة بالكشف عن أهم سماتها ؛ وتتلخص في الآتي :

(١) مستوى متدن من الفنون الإنتاجية ؛ حيث تكون أدوات الإنتاج بسيطة وغير مطلقة ، وعملية الإنتاج ذات طابع فردي في الغالب ، ومستوى بدائي في درجة تقسيم العمل .

(٢) إنتاج موجه لإشباع الحاجات المباشرة للجماعة أو العائلة ، لا للأسواق الأكثر اتساعا .

(٣) الزراعة المستندة إلى الضياع ؛ أي الاعتماد الواسع النطاق على خدمات العمل القسرية .

(٤) اللامركزية السياسية .

(١) مجموع من الدارسين : **الإنتقال من الاقطاع إلى الرأسمالية** : الترجمة العربية : ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٧٩ : بيروت ١٩٧٩ .

(٥) إحتفاظ السادة بالأرض على أساس نوع من الخدمة الإجبارية والتأجير الى الفلاحين .

(٦) إمتلاك السيد لسلطات قانونية أو شبه قانونية تجاه السكان التابعين .

(٧) غلبة الإديولجيات الغيبية واللاهوتية ، وطبع الثقافة بطابع المحافظة والسكونية .

إن مراعاة توافر معظم تلك السمات في شكل نمط إنتاج ما ، قمين بالحكم عليه - دون تردد - بأنه نمط إقطاعي .

فلنحاول الاسترشاد بها في دراسة الأساس الاقتصادي للفترة التي أطلقنا عليها «الإقطاعية المرتجعة» . ولنبدأ بأهم تلك الخصائص وهي شكل ملكية الأرض ؛ مدعمين القول بنصوص هامة من أمهات المصادر .

أولا : وضعية الأرض :

أثبتنا سلفا أن الصحوة البورجوازية كان مآلها للانتكلس ؛ بما يعني عودة نقيضها أي الإقطاع . وفسرنا أسباب الانتكاس ، وأهمها كون البورجوازية تجارية في الأساس ، وهو أساس هش لارتكازه على التجارة بعيدة المدى ، وهذا يعني أن التجارة في العالم الاسلامي لم تكن من قوى الإنتاج الثابتة .

كما أثبتنا أن افتقار العالم الإسلامي إلى المعادن والمواد الأولية كان من وراء عدم قيام ثورة صناعية . معنى ذلك أيضا أن الصناعة في العالم الإسلامي - شأنها شأن التجارة - لم تكن قوة إنتاج أساسية .

تبقى الزراعة - إذن - دعامة الإنتاج ، إلى جانب الرعي . ولسنا بحاجة لإثبات بديهيات جغرافية تؤكد الطبيعة النهرية الفيضية ، والصحاري الشاسعة في خريطة العالم الإسلامي . ولعل ذلك ماحدا بموريس لومبار إلى القول بأن الطبيعة الجغرافية في العالم الإسلامي مهيأة لاحتضان الإقطاعية . ومن ثم فتقصي أشكال ملكية الأرض تميط اللثام عن طبيعة الأساس الاقتصادي للإقطاعية المرتجعة .

من المتعارف عليه بين الباحثين أن دراسة تطور وضعية ملكية الأرض من ألغز معضلات التاريخ الإسلامي . فإذا كان بعض المشارقة [1] المحدثين أبلوا بعض البلاء في طرق الموضوع

(١) من اشهرهم الدكتور عبد العزيز الدوري ؛ الذي عكف على درس تاريخ العراق الاقتصادي في العصر العباسي ، واعترف بقصوره في الإلمام بالأوضاع الاقتصادية في الغرب الإسلامي .

فيما يتعلق ببعض الأقاليم الشرقية ، فلا يزال المغاربة [1] في طور التبشير بخطورته ، أو الولوج الحذر لبعض جوانبه في الغرب الإسلامي .

ولا أقل من الاستناد إلى النصوص الهامة التي يحويها كتاب «تجارب الأمم» لمسكويه ، وكتب الجغرافيا والرحلات ، وكتب الرجال ، فضلا عن الحوليات التاريخية العامة ؛ للتعرف على وضعية الملكية . كما أن دراسة « الأبنية الفوقية » من نظم وسياسة وفكر . . الخ تنير السبيل لاستكشاف الأساس التحتى الذي أفرزها . ويقدم علم « الظاهرات » في هذا الصدد أدوات بحث قيمة ؛ خصوصا إذا ماتعلق الأمر بواقع معقد عزت مصادره الأولية . وأخيرا نعول كثيرا على قاعدة «وحدة الظاهرة» في التاريخ الإسلامي ، فنسترشد بوضوح أبعادها في بعض الأقاليم - نظرا لوفرة المصادر ليس إلا - لإلقاء مزيد من الضوء على تواجدها في الأقاليم الأخرى ، التي نفتقر إلى معلومات كافية عنها .

تكشف المصادر المتاحة عن وجود الإقطاعية العسكرية - في الفترة موضوع البحث - بالأقاليم النهرية الفيضية ؛ خصوصا في الشرق وبلاد الأندلس ؛ فتتحدث عن « إقطاعات الجند » كظاهرة سائدة . كما لانعدم نصوصا مماثلة عن بلاد المغرب ، تشير إلى « الأقاليم المجندة » و « مدن الحصون » و «ضياع البستنة » . وكلها تدعم ما ذهبنا إليه من سيادة الإقطاعية في العالم الإسلامي شرقا وغربا .

ففي الشرق ، صنف مسكويه [2] الإقطاع تصنيفات ثلاثة ؛ «إقطاع الجند ، وإقطاع أصحاب الدرايع ،وإقطاع التجار» . وتصدير عبارته بإقطاع الجند لايخلو من مغزى ؛ فحواه أن الأرض المقطعة للعسكر تمثل معظم الأرض المقطعة وأجودها . أما إقطاع «أصحاب الدرايع » - الجهاز الإداري - وإقطاع التجار ، فيشكلان حيازات ضئيلة معظمها موروث عن العصر السابق .

وسيادة الإقطاع العسكري منوطة - كما أسلفنا القول - بانتكاسة الصحوة البورجوازية ، وحاجة الدولة إلى الجند لمواجهة المشكلات الداخلية المترتبة على الأزمة المالية ؛ فلم يكن ثمة حل إلا إقطاع الأرض للجند في مقابل الخدمة العسكرية [3] ؛خاصة بعد

---

(١) راجع : الحبيب الجنحاني : تاريخ المغرب - الحياة الاقتصادية والاجتماعية : تونس ١٩٧٧

(٢) تجارب الأمم : ٢ : ٩٩ القاهرة : ١٩٢٠ : ٢١ .

(٣) ذكر كاهن أن أعطيات العسكر في الدولة العباسية بلغت نصف موارد بيت المال . أنظر : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ١٦٩ .

استنفاد الحلول الأخرى ؛ كبيع أراضي الدولة وممتلكات الخلفاء الخاصة[1] ، والاستدانة من التجار ، والمصادرات ، وزيادة الجبايات ؛ فتلك الإجراءات لم تقدم علاجا ناجعا ؛ بقدر ما أدت إلى مزيد من تفاقم الأزمة المالية ؛ وبالتالى مزيداً من الفوضى السياسية التي أسفرت - كما ذهب لاكوست[2] - «عن اضطرابات يستفيد منها الطامعون في السلطة والإقطاعيون» .

وإذا ما أدركنا أن العسكر شكلوا القوة الضاربة على الصعيدين السياسي والاجتماعي ؛ أمكن تفسير أيلولة معظم الأراضي الزراعية إليهم كإقطاعات ممنوحة من قبل الدولة ، أو اغتصبت قسرا من ملاكيها القدامى .

أما الإقطاعات الممنوحة ؛ فقد عرفت باسم « الأراضي السلطانية » وهي الأراضي التي كانت في حيازة الخلفاء والأمراء ، ثم وزعت على العسكر ؛ فصارت لهم إقطاعا يتصرفون فيه كيف شاءوا ؛ أي « إقطاع تمليك » . وقد يتضمن هذا الإقطاع كورة من الكور أو إقليما من الأقاليم أو ولاية برمتها - كأذربيجان التي أقطعت للقائد التركي ابن أبي الساج ، ومصر التي حازها أحمد بن طولون - فيصبح من حق المقطع توزيع الأرض بدوره على جنده كإقطاعات مقابل الخدمة العسكرية .

أما الأرض الخراجية التي انتزعت من ملاكيها وأقطعت للعسكر في مقابل دفع العشر من غلتها للدولة ؛ فعرفت باسم « إقطاع الاستغلال » . ويدخل في هذا الضرب ؛ « قبالة الأرض » لقواد العسكر ؛ أي احتكارهم حق تضمين جباية الخراج في إقليم من الأقاليم التي أبقي فيها على الأرض الخراجية .

وفي الحالين معا ؛ فرغت الملكية من مضمونها لصالح العسكر المقطع والمتضمن . فلم يلتزم العسكر بالواجبات المالية إزاء الدولة ، ولم يعترفوا بملكية الأفراد للأرض المتضمنة . لقد كان من المفروض أن يدفعوا عشر ما تغله الإقطاعات المستغلة للديوان ، وأن يتكفلوا بنفقات الري والصيانة والاستصلاح ؛ لكن شيئا من ذلك لم يحدث ؛ نظرا لنهم المقطعين وضعف سلطة الدولة . بل كثيرا ماخرب المقطعون إقطاعهم ، واستبدلوه بإقطاع آخر أكثر جودة[3] ، كما استلب المتضمنون الحد الأقصى من « فائض عمل » ملاك الأرض الخراجية

---

(١) نذكر على سبيل المثال ؛ كيف اضطر الخلفاء إلى بيع عقاراتهم خارج سور مدينة بغداد ؛ لتغطية نفقات الجند ، وكيف اضطر أحد أمراء الدولة الأغلبية الأواخر إلى صياغة حلي نسائه دنانير ودراهم لنفس الغرض .

(٢) العلامة ابن خلدون : ١٤٨ : بيروت ١٩٧٤ .

(٣) الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي : ٨٦ : بيروت ١٩٧٨ .

متي هجرها أصحابها .

سادت تلك الأوضاع في سواد العراق ، وكذلك في الولايات الشرقية والغربية التي منحت « طعمة » للقواد الأتراك ؛ ووزعوها بدورهم إقطاعات على أجنادهم .

فالإمارة الغزنوية – وهي إمارة تخوم – كانت طعمة لأسرة تركية عسكرية ؛ في مقابل القيام بالمهمة الثغرية . ولما كانت الفتوحات قد توقفت ؛ أصبح الجيش التركي الغزنوي – على حد تعبير كاهن[1] – « شراذم من الغزاة العاطلين » . وإذ يرى كاهن[2] أن صيغة الملكية كانت « أشبه بإقطاعية الدولة » ؛ فذلك لا يغير في جوهرها ؛ طالما كانت علاقات الملكية السائدة علاقات إقطاعية عسكرية .

ونفس الشيء يقال عن الدولتين الطولونية والإخشيدية في مصر . فأمراؤها كانوا من قادة العسكر التركي ، أقطعوا إياها من قبل كبار القادة في سامرا ، ثم استقلوا بها – بفضل مواردها الاقتصادية الذاخرة – وأقاموا نظما عسكرية إقطاعية قحة ؛ وطبقوها في الشام التي امتدت سلطتهم إليها . ولا غرو ؛ فعاصمة الطولونيين عرفت باسم « القطائع »[3] وعاصمة الإخشيديين أطلق عليها «العسكر» ؛ ولايخلو ذلك من دلالة « سميائية » على الطابع الإقطاعي العسكري .

فقد كان الأمراء يوزعون الأرض على كبار القادة ، وهؤلاء بدورهم يقطعونها لأجنادهم ، أو يديرونها عن طريق « الوكلاء » الذين يوزعونها « قبالات »على زعماء الأجناد[4] .

هكذا أسهم العسكر البدوي التركي في إرساء الإقطاع العسكري في جل أقاليم الشرق الإسلامي . وبالمثل لعب العسكر العربي البدوي المرتزق دورا في هذا الصدد ؛ تمثل في نجاح زعامات مغامرة في تكوين إمارتين ثغريتين ؛ الأولى في الموصل حيث منطقة الثغور الجزرية ، والثانية مركزها حلب في منطقة الثغور الشامية ؛ وقد عرفتا بإمارتي الحمدانيين .

وقد سمحت العسكرية التركية في العراق والشام ومصر بتواجد هاتين الإمارتين ؛ نظرا لدورهما الثغري في الدفاع عن الحدود المشتركة مع البيزنطيين . وبديهي أن يتأصل فيهما

---

(١) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ٢٠٠ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٠١ .
(٣) وسميت كذلك لأن أحمد بن طولون حين اختطها اختطها سنة ٢٥٤ هـ أقطع خططها للعسكر .
أنظر : ابن دقماق : الإنتصار لواسطة عقد الأمصار : ٤ : ١٢١ ، ١٢٢ : القاهرة ١٨٣٩ .
(٤) البلوي : سيرة أحمد بن طولون : ٧٤ : دمشق ١٣٥٨ هـ .

نظام الإقطاع العسكري بصورة حادة [١] على حساب الأراضي الخراجية التي اختفت تماما [٢] .

أما الجزيرة العربية ، بصحاريها المجدبة ؛ فكانت في منأى عن معترك الصراع ؛ إذ فقدت ثقلها السياسي منذ أمد بعيد . لذلك ، تحولت الأراضي الزراعية المحدودة بها إلى إقطاعات حازتها زعامات الأشراف .

قصارى القول – أن ظاهرة الإقطاع العسكري سادت كافة ديار الشرق الإسلامي على إثر انتكاس الصحوة البورجوازية .

ولم تكن بلاد المغرب بمعزل عن التطورات في الشرق ؛ إذ شهدت ظاهرة إقطاع العسكر على حساب حيازات الأمراء ، وضياع التجار ، والأراضي الخراجية . وإذا كنا نفتقر إلى نصوص مباشرة في هذا الصدد ؛ فلا نعدم من الشواهد ما ينم عن إقطاع الأغالبة الأواخر الأرض للعسكر السوداني . يفهم ذلك من قول لابن عذاري [٣] بأن الجند ثاروا على الأمير إبراهيم بن أحمد وقتلوه حين حاول مصادرة إقطاعاتهم ، ومن إشارة للنويري [٤] عن تذمر التجار لمصادرة ضياعهم والاشتطاط في فرض المكوس على الأسواق . هذا بالإضافة إلى نصوص تثبت تفشي نظام « القبالة » [٥] زمن الأغالبة الأواخر ، فضلا عن إشارات بصدد استقلال الجند ببعض «الكور » واقتطاعها عن نفوذ الإمارة . يقول ابن عذاري [٦] إن الأمير الأغلبي « ولي على الكور من أحب » ، ويقول النويري [٧] إن ملاكيها السابقين تحولوا إلى «خول وعبيد» للعسكر الجديد . ولم يقنع العسكر بتلك الإقطاعات فانتزى وطالب بالأعطيات [٨] . ويمكن أن نضع الأراضي الموقوفة على جماعات المرابطين [٩] بالثغور في دائرة الإقطاع العسكري ؛ نظرا للدور المنوط بهم في الدفاع عن السواحل ضد الإغارات البيزنطية والكارولنجية .

---

(١) ميتز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ٢ : ٣٥٧ .
(٢) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٢ ٢١٢ .
(٣) البيان المغرب : ١ : ١٨٠ .
(٤) نهاية الأرب : ٢٢ : ٢٦ : مخطوط بدار الكتب المصرية .
(٥) ذكر ابن عذاري أن إبراهيم بن أحمد الأغلبي « . . .رد المظالم وأسقط القبالات » فثار عليه العسكر وقتلوه .
أنظر : البيان المغرب : ١ : ١٦٨ .
(٦) المصدر نفسه : ١٧٩ .
(٧) نهاية الأرب : ٢٢ : ٢٦ .
(٨) ابن عذاري البيان المغرب : ١ : ١٨٢ .
(٩) الدباغ : معالم الإيمان : ٢ : ٩٩ : القاهرة : ١٩٦٨ .

أما الأقاليم الصحراوية الخاضعة للإمارتين الرستمية والمدرارية ؛ فيعتقد الدارسون باستحالة التعرف على شكل الإقطاعية التي سادتها . يقول الجنحاني [1] « . . . . إننا لا نملك معلومات تذكر عن نظام ملكية الأرض ، ولا عن نوعية الإقطاع الذي عرفته هذه الأقاليم» . ومع ذلك يمكن حل الإشكالية ؛ إذا ما وضعنا في الحسبان حقيقة تداخل العصبية في البنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في تلك الأقاليم التي اعتمدت الزراعة فيها على بعض الروافد الصغرى ، والآبار والينابيع في الواحات .

إرتكز قيام كل من الدولتين على ائتلافات وأحلاف قبلية وعنصرية . لذلك لم تحتفظ الدولة بجيش ثابت ، إنما استمدت قوتها من ولاء العصبيات التي كان رجالاتها بمثابة جند الدولة ؛ طالما كانت قبائلها موالية للأسرة الحاكمة . وارتبط هذا الولاء بقدرة الحكم على تحقيق التوازن بين العصبيات من ناحية ، وبين الدولة وتلك العصبيات من ناحية أخرى . لكنه مالبث أن اختل حين جدت معطيات خارجية وداخلية ؛ إقتصادية قحة . ففي البداية كانت الأرض الزراعية مشاعة بين القبائل تستزرعها في مقابل خراج معلوم يقدم للدولة التي تتولى الإنفاق على مشروعات الري والاستصلاح . يقول ابن الصغير [2] إن الرستميين الأوائل « شرعوا في إحياء الموات وغرس البساتين ، وإجراء الأنهر واتخاذ الرحاء والمستغلات » . وذكر ابن الخطيب أن مؤسس الدولة المدرارية استغل نهر ملوية . « فشق القنوات ، وصرف إلى كل ناحية قدرها من مائه » .

فالدولة من ثم تولت الإنفاق والإشراف على مشروعات الرى والاستصلاح ، بما كفل لكل قبيلة نصيبها من غلة الأرض المشاع . يقول ابن حوقل [3] « كان أمراء سجلماسة يبيحون البلاد للمراعي والزرع ، والمياه لورود الإبل والماشية » .

وبرغم سيادة المشاعة ؛ إختص الأمراء بملكيات خاصة عرفت باسم « جنان الأمير » [4] كما « تملك كبار التجار مزارع وضياع جمة في الواحات » [5] .

على أن هذه الملكيات الخاصة لم تحفز إلى الإخلال بالتوازن القائم بين الدولة

---

(١) تاريخ المغرب : ١٣٢ .

(٢) سيرة الأئمة الرستميين : في : Otylinski **Chronique d,Ibn Saghir sur les Imams Rostimides de Ta-hert** .Actes du 14 Congres internationales des orientalistes . Alger, 1905, Vol . 3, Part 2,P 12.

(٣) صورة الأرض : ٨٧ :ليدن : ١٩٣٨ .

(٤) الجنحاني : ١١٥ .

(٥) الإدريسي : صفة المغرب وأرض السودان ومصر : ٨٧ :ليدن ١٨٩٤ .

والعصبيات ؛ طالما اضطلعت بواجباتها في الإشراف والإنفاق على مشروعات الري والاستصلاح . إنما تطرق الخلل حين نضبت مواردها المالية ؛ من جراء الأخطار التي حلت بالتجارة السودانية . عندئذ لم تتورع الدولة عن مصادرة ضياع التجار [1] لتعويض العجز المالى . وترتب على هذا الإجراء اندلاع الثورات ، وحاجة الدولة إلى العسكر لإخمادها . ولما كانت الدولة عاجزة عن دفع رواتب وأعطيات العسكر لجأت إلى إلغاء نظام المشاعة ، وأقطعت الأرض للقبائل الموالية ، فضلا عن الجند المجلوب . يفهم ذلك من استعانة الرستميين الأواخر بجند من عرب إفريقية لمواجهة القبائل المتمردة . كما تنم اصطلاحات « الأقالم المجندة » و « المدن الحصون » - كتامدلت وتيلغمت وحصن نفوسة ، وحصن هوارة وحسن العجم - التي وردت في حوليات العصر ؛ عن اختصاص عصبيات بعينها بإقطاعات حازتها ؛ في مقابل إمداد الدولة بالعسكر . وفي ذلك برهان على سيادة الإقطاع العسكري في الدولتين الرستمية والمدرارية .

وبالمثل ؛ يمكن القطع بوجود إقطاع في المغرب الأقصى ؛ رغم الافتقار إلى معلومات عن الدولة الإدريسية والإمارة البورغواطية . فالتجزئة السياسية الإقليمية ودور « الحشم والأولياء » في توجيه الحكم والسياسة [2] بدولة الأدارسة ؛ بديهيتان تدلان على تواجد الإقطاع العسكري . وحيث خضعت بورغواطة - في ذات الحقبة - للأدارسة ، ولما كان إقليم تامسنا سهلا عرف بخصوبة أراضيه [3] ؛ لا نتردد في ترجيح سيادة الإقطاع العسكري بإمارة البورغواطيين .

وقد تضافرت معطيات شتى على تأصيل الإقطاع في الأندلس حول ذات التاريخ . منها الطبيعة الفيضية ، واحتدام النزعات الإثنية والقبلية والإقليمية ، وتفاقم الأخطار الخارجية ، واندلاع الثورات الاجتماعية ، وأخيرا تأصل جذور الإقطاع العسكري منذ عصر الولاة .

أخذت تلك المعطيات تعمل عملها بعد تقلص الموارد المالية التجارية . وأسفرت عن بروز دور العسكر في السياسة ، واقتطاع الأرض مقابل الخدمة العسكرية [4] . وهذا يفسر ملاحظات الرحالة [1] الذين زاروا الأندلس حول تفشي ظاهرة « الكور المجندة » .

---

(١) يقول محمد بن محمد اليماني - على لسان رجل من سجلماسة - «هذا البستان كان لأبي وجدي ، يتوارثونه عن أجدادنا . فلما كان هذا الوقت غصبنا عليه اليسع بن مدرار ، وأخذه منا . فنحن نعمل فيه بأجرة » .أنظر : سيرة جعفر الحاجب : **مجلة كلية الآداب** - جامعة القاهرة : مجلد ٤ : جـ ٢ : ١٢٠ .

(٢) محمود اسماعيل : **مقالات** : ٥٨ .

(٣) المصدر نفسه : ٢١ .

(٤) مجهول : **أخبار مجموعة** : ١٥١ : مدريد ١٨٦٧ .

ففي التخوم الثغرية كانت الأراضي الزراعية برمتها إقطاعا عسكريا ؛ منحته الإمارة لبني ذي النون البربر وبني تجيب العرب ؛ مقابل إناطتهم بالدفاع عن الحدود ضد الممالك النصرانية [٢] . كما استقل قادة العسكر المتنزون - من العرب والبربر والمولدين - بمعظم الأقاليم قسرا ، ووزعوا أراضيها على أجنادهم [٣] .

وفي الحالين معا ؛ ترسخت أصول الإقطاع العسكري ؛ فكانت الأرض الزراعية كورا مجندة ؛ خصص لها ديوان عرف « بديوان القطع » [٤] . وكان الإقطاع يورث في الأعقاب [٥] ؛ أي « إقطاع رقبة » . وفي ذلك دلالة على مدى تعاظم « الإقطاعية المرتجعة » في الأندلس ؛ شأنها شأن بلاد المغرب والمشرق .

على أن سيادة الأقطاع العسكري لم تقض تماما على أشكال الملكية الأخرى . فقد وجدت أنماط إقطاعية غير عسكرية ؛ كإقطاع الخلفاء والأمراء ورجال الإدارة وكبار التجار ، فضلا عن نذر يسير من الحيازات المملوكة للأفراد عرفت باسم « الأراضي الخراجية »

وينم تواجد تلك الأنماط عن تواجد هزيل للقوى غير العسكرية في ظل سيادة العسكر . فنظاما الخلافة والإمارة استمرا استمرارا شكليا ؛ رغم استلاب العسكر كافة السلطات الفعلية . والجهاز البيروقراطي أبقي عليه كما هو ؛ وإن كرس لخدمة العسكر . وتجارة الكماليات لم تنقطع بضربة لازب ؛ لما جبل عليه العسكر من حياة الأبهة والترف . وبديهي أن تحتفظ تلك القوى بنصيب من الأرض على شكل « ضياع » خاصة ؛ انقرضت بالدريج لحساب الإقطاع العسكري .

وتشير المصادر إلى ضياع الخلفاء والوزراء والأمراء في أوائل سني تسلط الأتراك ، كما تشير كذلك إلى تقلصها ثم مصادرتها ، وتخصيص رواتب ثابتة لأصحابها ؛ حين بلغ التسلط التركي أوجه .

ونجد شواهد مماثلة عن احتياز الأمراء في الغرب الإسلامي ضياعا خاصة ؛ كانت مثارا

---

(١) المقدسي : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم : ٢٣٤ : لايدا ١٩٠٦ .
(٢) ابن حيان : المقتبس من أنباء أهل الأندلس : ١٦ : نشر ملشور أنطونيا : باريس : ١٩٣٧ .
(٣) ابن عذاري : ٢ : ١٨٩ .
(٤) ابن حيان : المرجع السابق : ٥٣ .
(٥) أحمد بدر : تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري : ١١ : دمشق : ١٩٧٤ .

للصراع بينهم وبين قواد الجند [١] . وكان الأمر ينتهي في الغالب بأيلولتها إلى العسكر .

ويخيل إلينا أن إقطاعات « أهل الدراريع » - الجهاز البيروقراطي - كانت أحسن حظا وديمومة ؛ نظرا لارتباط هذا الجهاز القديم بمصالح « النظام الجديد » . فقد احتفظ الكتاب والعمال بضياعهم التي اتسعت عن طريق «الإلجاء» و «التضمين» ، فكان صغار الملاك يلجأون إلى الكتاب لتسجيل أراضيهم بأسمائهم ، تخلصا من المغارم والجبايات المشتطة ، ويخدمون فيها مقابل الكفاف . وبمرور الوقت آلت تلك الأراضي إلى الكتاب ، وتحول الملاك السابقون إلى أجراء [٢] . كما كان قواد العسكر يعهدون إلى رجال الإدارة بمهام جباية الأرض الخراجية ؛ فيما عرف «بالتضمين» ، أو يوكلون إليهم إقطاعاتهم ، أو يؤجرونها لهم على أن يدفع الإيجار سلفا . وفي كل الأحوال تعاظم نفوذ الجهاز الإداري ، وتضخمت إقطاعاته على حساب الحيازات الصغيرة [٣] ، « فتملكوا البلاد ، واستعبدوا العباد » [٤] . ومع ذلك كان إقطاع أهل الدراريع عرضة للمصادرة ؛ وهذا يفسر هزاله بالقياس للإقطاع العسكري [٥] .

وقد عرفت أقاليم الشرق الإسلامي ظاهرة إقطاع الكتاب ؛ وخاصة في الولايات الفيضية كالعراق والشام ومصر . ولدينا معلومات ضافية عن هذا الضرب من الإقطاع في مصر الطولونية والإخشيدية [٦] . وحسبنا ما وصلت إليه الأسرة الماذرائية - التي احتكرت الكتابة في العصرين معا - من نفوذ وسلطان ؛ فكان خراج ضياع أبي بكر محمد بن علي الماذرائي يزيد على أربعمائة ألف دينار في السنة . وبرغم مصادرتها في عهد الإخشيد ؛ فقد أعادها كافور إلى أسرته كسبا لخدماتها في الكتابة والإدارة [٧] .

ويمكن إلحاق إقطاع الفقهاء - وخاصة في الغرب الإسلامي - بإقطاع أهل الدراريع ؛ لأن الفقهاء شكلوا عصب الجهاز الإداري ؛ باعتبارهم من « أهل العلم » . ونعتهم - في حوليات العصر - « بأهل النعم » و « أهل الضياع » [١] مصداق احتفاظهم بامتيازاتهم

---

(١) ابن عذاري : ٢ : ١٨٩ .

(٢) قدامه بن جعفر : الخراج وصنعة الكتابة : ٩٧ : ليدن ١٨٨٩ .

(٣) ميتز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ١ : ١٩٦ .

(٤) مسكويه : ٢ : ١٧٢ .

(٥) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٧١ : ٧٢ .

(٦) المصدر نفسه : ٢١٥ .

(٧) ابن سعيد : المغرب في حلي المغرب : ١٤ - ١٦ : ليدن ١٨٩٨ .

السابقة في عصر تسلط العسكر . ذكر أبو العرب [٢] أن القاضي سحنون « كان له أملاك بسوسة تقدر باثني عشر ألف عود من الزيتون » ، كما ذكر المالكي [٣] أن القاضي عبد الرحمن بن زياد اقتنى الضياع والعبيد والغلمان . وكما حدث في الشرق كانت تلك الإقطاعات عرضة للغصب والمصادرة من قبل الأجناد [٤] .

أما «التجار المقطعون»[٥] ؛ فقد استثمروا أموالهم في اقتناء الأرض ، كما آلت إليهم معظم حيازات الخلفاء والأمراء . فكان التجار يقرضونهم المال لصرف أعطيات العسكر .[٦] ولما تراكمت الديون اضطر الخلفاء والأمراء إلى بيع « الضياع السلطانية » للتجار [٧] . يضاف إلى ذلك الأراضي التي استصلحها التجار على نفقتهم ، فصارت بحكم الشريعة ملكا لهم [٨] .

معنى ذلك أن البورجوازية التجارية في عصر « الصحوة البورجوازية » تحولت إلى شريحة من شرائح الطبقة الإقطاعية إبان عصر « الإقطاعية المرتجعة » . وهذا يفسر تعاظم إقطاع التجار في سواد العراق [٩] وريف مصر وواحات المغرب وسهول الأندلس [١٠] . . ويعزى ذلك إلى امدادهم النظم العسكرية بالقروض المالية ، فضلا عن السلع الكمالية . لذلك حملهم لاكوست [١١] - استنادا إلى ابن خلدون - مسؤولية « خراب العمران » ، وإخفاق « محاولات المركزة الملكية » .

وقد تبدل الحال في أواخر العصر ؛ إذ تعرضوا لعسف العسكر ؛ فانتهبت تجارتهم ، وصودرت أملاكهم . وهذا يفسر تحول موقفهم من مساندة السلطة إلى مناوأتها ؛ فتصدوا لقيادة الحركات الاجتماعية التي عصفت في النهاية بالإقطاعية .

---

(١) أبو العرب تميم : طبقات علماء إفريقية : ٢٢٢ : تونس ١٩٥١ .
(٢) المصدر نفسه : ٩٨ .
(٣) قال المالكي على لسان عبد الرحمن بن زياد « فلما أتاني غلامي وذكر لي أن أكفا عبيدي وأقومهم بضيعتي توفي . . .الخ » . أنظر : رياض النفوس : ١ : ٢٦٥ : القاهرة ١٩٥١ .
(٤) الخشني : طبقات علماء إفريقية : ٢٨٣ : القاهرة ١٣٧٢ هـ .
(٥) مسكويه : ٢ : ٩٩ .
(٦) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١ : ٢٠١
(٧) مسكويه : ٢ : ٥٠٥ .
(٨) الماوردي : الأحكام السلطانية : ١٢٧ ، القاهرة ١٩٦٠ .
(٩) الدوري : ٧٢ .
(١٠) ابن عذاري : البيان المغرب ١ : ١٦٨ .
(١١) العلامة ابن خلدون : ١٥٤ ، ٥٥ .

قصارى القول - إن الإقطاع العسكري شكل حجر الأساس في وضعية الأرض الزراعية ؛ من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الرابع الهجرى .

فلنحاول رصد مظاهر الإقطاعية في قوى الإنتاج .

ثانيا : الزراعة :

بديهي أن تتدهور الزراعة بعودة الإقطاعية ، وأن تنتكس الإصلاحات التي أنجزتها الصحوة البورجوازية . فقد أدى جهل العسكر البدو بأساليب الزراعة وتقنياتها ، وحرصهم على العائد المالي السريع إلى استنزاف الأرض . ناهيك بإهمالهم شئون الري - عصب الإنتاج الزراعي - وفي ذلك يقول مسكويه [1] « . . . فسدت المشارب ، وبطلت المصالح» «لأن المقطعين بقوا من غير تفتيش ، ومن غير إشراف على احتراس من الخراب» . ويضيف الدوري [2] أن المقطعين كانوا يعتمدون على الوكلاء والحشم في إدارة الإقطاعات ، و«وكان هؤلاء لا يضبطون ما تجرى على أيديهم ولا يهتدون وجه تثمير ومصلحة » . ولكون هؤلاء وأولئك « عجما جفاة » [3] كانوا يغيرون على الأراضي المملوكة لغير العسكر ، وغالبا ما يصادرونها [4] .

وترتب على ذلك هجرة المزارعين ، وتخريب المزارع [5] . يقول مسكويه [6] «أتت الجوائح على التناء (الزراع) ، ورقت أحوالهم ، وصاروا بين هارب حال وبين مظلوم لا ينصف ، وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن شره» .

ويقف لاكوست [7] على حقيقة تدهور الزراعة في هذا العصر بقوله « إن السلالات البدوية العسكرية التي بسطت سلطانها على المجتمعات الهيدروليكية - نظرا لعدم وجود

(١) تجارب الأمم : ٢ : ٩٩ .
(٢) مقدمة في التاريخ الاقتصادي : ٨٦ ، ٨٧ .
(٣) الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ١٠ : ٣١١ : القاهرة ١٩٣٩ ، الريس : الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية : ٤٧٢ : القاهرة ١٩٦١ .
(٤) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١١ : ٨٦ .
(٥) الدوري : ٨٧ ، ٨٨ .
(٦) تجارب الأمم : ٢ : ٩٨ .
(٧) العلامة ابن خلدون : ١٥٠ .

قوى عسكرية مناوئة - وعلى شعوب عزلاء من السلاح ، قد أفضت إلى خراب اقتصادي» .

لذلك يسقط زعم أحد الدارسين [١] بأن «الخلافة العباسية في هذا العصر اهتدت بعد تجارب عديدة - خاصة أيام المتوكل - إلى سن سياسة تعايش بين الجماعات المتصارعة ، وذلك بإدماجها تدريجيا في حظيرة الدولة ، وبالمساهمة في استغلال الثروة» .

وإذ كفانا مسكويه مؤونة بحث تردي الأحوال الاقتصادية في الشرق ؛ فإن المقريزي [٢] صور هذا التدهور في مصر زمن الطولونيين والإخشيديين ؛ حين وصف إغارات الجند على المزارعين ، وغلاء الأسعار وتفشي المجاعات والأوبئة . وكذلك أغنانا ابن حوقل [٣] عن وصف تدهور أحوال المزارعين في ظل جور وعسف بني حمدان في أعالي العراق والشام .

وفي الغرب الإسلامي ، لم يختلف الحال . فإفريقية الأغلبية غصت بشغب العسكر ، ونهب المزارع ، وقتل الأمراء الذين تبنوا سياسات إصلاحية [٤] . ناهيك بالشطط في المغارم والجبايات في الأقاليم التي استقل بها الجند عن نفوذ الإمارة [٥] . ولا غرو ؛ فقد تفشت المجاعات وغلت الأسعار ، حتى أصبحت ظاهرة احتكار الحنطة وخزنها لبيعها في أيام الشدائد نازلة من النوازل [٦] .

والمراجع الخاصة بتواريخ الرستميين والمداريين الأواخر حافلة بأمثلة ضافية عن المجاعات والأوبئة ، وأكل الرمم والحيوان ؛ نتيجة إغارات العسكر على المزارع [٧] واغتصاب الأرض ، وتحويل الفلاحين إلى عبيد أو أجراء [٨] .

---

(١) أنظر : العروي : العرب والفكر التاريخي : ٤٨ .

(٢) خطط : ١ : ٣٣٠ : بولاق ١٢٧٠ هـ .

(٣) أنظره في : آدم ميتز : ٢ : ٣٥٧ .

(٤) التفصيلات في كتابنا : الأغالبة : ١٩٤ وما بعدها : الدار البيضاء ١٩٧٨ .

(٥) أنظر : ابن عذاري : ١ : ١٧٨ ، الخشني : ١٦١ ، Hopkins: **Medieval Moslem Government in Barbary**. London, 1958 P. 45, Brunschvig : **La Tunisie dans le haut moyen age**. Le Caire, 1948, P. 11.

(٦) قال أبو بكر اللباد يوما لأصحابه «أدركت رجالا بالقيروان افتقروا . إلا أنهم اتجروا في الحنطة في أيام الشدائد ، أي أنهم اشتروا الطعام في الرخاء ليبيعوه في أيام الشدائد . . . حتى قيل : ما احتكر أحد طعاما إلا مات فقيرا . وسببه أنه يتمنى غلاء الطعام الذي فيه حياة الأنفس» . أنظر : الدباغ : معالم الإيمان : ٣ : ٢٦ .

(٧) ابن الصغير : ٥٦ .

(٨) اليماني : سيرة جعفر : : ١٢ .

وابن أبي زرع [1] يتحدث عن رخاء فاس بعد تأسيسها ويردف بقوله «وقد دام ذلك بها خمسين سنة» . وهذا يفسر تفشي المجاعات في السنوات ٢٦٠ ، ٢٨٥ ، ٣٣٩هـ حيث قضت الأوبئة على أعداد غفيرة من السكان [2] . ونفس الشيء يقال عن الأندلس ؛ فبرغم خصوبة أراضيها وسريان أنهارها ؛ شهدت الكثير من المجاعات ؛ الأمر الذي جعلها تستورد الحنطة من بلاد المغرب [3] .

صفوة القول - إن الزراعة تدهورت في سائر بقاع العالم الإسلامي ، في ظل «الإقطاعية المرتجعة» . ورصد طابع الإنتاج الزراعي يكشف عن بصمات الإقطاعية من حيث محلية الإنتاج ، ونقصانه ، وطابعه الاستهلاكي .

ولقد أشار المؤرخون إلى هذا الطابع ؛ إذ لاحظ ابن حوقل أن « بلد برغواطة مستقل بنفسه عن الحاجة » ، كما ألمح هنرى تيراس إلى أن اقتصاد الأدارسة - في هذا العصر - «اقتصاد محلي قار » . وأكد أرشيبالد لويس أن « دول المغرب والأندلس كانت تعيش على الاكتفاء الذاتي » .

وإذا كان الحال كذلك في الغرب الإسلامي ؛ فلا شك أن المشرق كان اقتصاده على نفس الوتيرة ؛ وهو ما يكشف عنه رصد الحاصلات الزراعية والإنتاج الحيواني في هذا العصر .

وأول ما نلاحظ في هذا الصدد ؛ تركيز الإنتاج على المواد الغذائية الاستهلاكية . فكان القمح أهم المحاصيل في الشرق والغرب ؛ ومع ذلك ارتفعت أسعاره ارتفاعا مذهلا [4] حتى لقد بلغ سعر القفيز مثقال ذهب في بعض الأقاليم المشهورة بزراعته [5] .

وجرى استزراع الذرة في الجزيرة العربية لكونها الغذاء الأساسي ، وكذلك في بلاد النوبة . وكان الشعير « قوتا للفقراء » [6] بينما ندرت في كثير من الأقاليم معرفة الأرز .

أما الفواكه والغروس المثمرة ، فكان استهلاكها قاصرا على « الأرستقراطية »

---

(١) الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس : ٣٩ : الرباط ١٩٣٦ .
(٢) إبراهيم حركات : المغرب عبر التاريخ : ١ : ١٢٩ : الدار البيضاء ١٩٦٥ .
(٣) محمود اسماعيل : الخوارج : ١٤٢ .
(٤) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٠٢ .
(٥) الجنحاني : ٧٢ .
(٦) الإدريسي : صفة المغرب وأرض السودان ومصر : ٢٧٢ : ليدن ١٨٩٤ .

الحاكمة . . ، ولدينا في هذا السبيل عدة أمثلة لا تخلو من مغزى . فقد تغزل أحد الشعراء بالنارنج[1] ، وتمنى آخر لو حصل على ليمونة[2] ، وبلغ ثمن البطيخة سبعمائة درهم[3] والرمان كان يزرع ليصدر خصيصا إلى بغداد وسامرا[4] ، والتمر الذي كان يباع من قبل «وقر الجمل بدرهمين» أصبح عزيزا ؛ حتى إن امرأة كوفية كانت تقتفي أثر القوافل لتلتقط ما عساه يسقط من التمر في ردائها الرث[5] . وحتى الأترج والجزر والقرع كان « يهدى إلى حكام العراق وأشراف مكة »[6] ، والتين كان يزرع في نيسابور «ليتحف به الملوك والسادة»[7] . وخير شاهد على تدهور «البستنة» في ظل الإقطاعية ، قول ابن أبي زرع عن فواكه مدينة فاس «كانت لا تباع ولا تشترى لكثرتها . . . ودام بها ذلك خمسين سنة »[8] معنى ذلك أن الإنتاج الهائل في ظل الصحوة البورجوازية ، تقلص لحد الندرة إبان الإقطاعية المرتجعة .

وليس أدل على هذا التدهور في الأندلس - وهي من أخصب البقاع - من حكم أحد المتخصصين[9] على الفارق الهائل بين الإنتاج في هذا العصر وبينه في سابقه ؛ حيث قال «لا نجد مادة يهتم بها المؤرخون لرصد الحياة الاقتصادية في تلك الفترة ، على كثرة ما ذكروا عن الفترة السابقة واللاحقة » . ومعلوم أن الفترتين السابقة واللاحقة سادتهما صحوة البورجوازية .

وبديهي أن يجد التدهور طريقه إلى الإنتاج الحيواني ؛ وذلك لارتباطه بالزراعة ، فالحشائش في العالم الإسلامي لا تساعد على تربية الماشية ؛ نظرا لوقوعه خارج خطوط الطول الإستبتسية . ونكتفي لتوضيح التدهور بمقابلة تغني عن الاسترسال . فبلاد المغرب الأوسط المشهورة بكونها « أحد معادن الدواب والماشية والغنم والبغال والبراذين »[10] في

---

(١) يقول : كأنما النارنج لما بدت صفرته في صحوة كاللهب
وجنة معشوق رأى عاشقا فاصفر ثم احمر خوف الرقيب .

(٢) يقول : يا حبذا ليمونة تحدث للنفس الطرب
كأنها كافورة لها غشاء من ذهب

(٣) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٠٨ .

(٤) المصدر نفسه : ٣٠٩ .

(٥) الأصفهاني : مقاتل الطالبيين : ٣٤ : النجف الأشرف ١٣٥٣ هـ .

(٦) ابن حوقل : ٣٤٨ .

(٧) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣١٣ .

(٨) القرطاس : ٣٩ .

(٩) أحمد بدر : تاريخ الأندلس وحضارتها : ١٤٩ .

(١٠) ابن حوقل : ٨٦ .

عصر الصحوة البورجوازية ؛ أكل سكانها الكلاب والجيف [1] في ظل الإقطاعية المرتجعة .

صفوة القول - أن الإنتاج الزراعي الاكتفائي الهزيل في مجتمعات شكلت الزراعة فيها - ولا تزال - أهم قوى الإنتاج ؛ شاهد على غلبة الإقطاعية . وكونها إقطاعية عسكرية - في المحل الأول - تفسر لماذا تفاقمت المشكلات الاقتصادية إلى أقصى حد . ذلك أن الإقطاع «نظام للإنتاج موجه للاستعمال » [2] يمتلك من المقومات ما يجعله يفي بالاكتفاء الذاتي . ولكن غلبة الطابع العسكري على النمط الإقطاعي في تلك الحقبة ، تعلل تدهور الزراعة ، وبالتالي الصناعة والتجارة .

ثالثا : الصناعة :

وجهت « الإقطاعية المرتجعة » النشاط الصناعي كشأنها في طبع كافة أوجه الاقتصاد بطابعها الاكتفائي الاستهلاكي المحلي . فمن البديهي - نظريا - أن تزدهر الصناعة بفعل «ثورة صناعية » . والثورة الصناعية لا تتم بمعزل عن استخدام الفحم والحديد ؛ لإنتاج سلع للسوق ؛ وفي مصانع كبرى تضم آلاف العمال .

أما الصناعة في المجتمعات الإقطاعية ، فترتكز على طاقة بدائية ؛ تنتج سلعا تحويلية للاستهلاك المحلي ، بواسطة الأفراد أو الجماعات الحرفية المحدودة . ولا وجود «للفابريكات» الكبرى ، إلا لإنتاج السلع الكمالية التي تتخذ في الغالب طابعا احتكاريا ، و «دور الصناعة» التابعة للدولة لإنتاج السلاح ، وضرب العملة ، وصناعة الطرز والأعلام والبنود والملابس الرسمية [3] ويعزى تخلف الصناعة - في ظل الإقطاعية - إلى عدم توظيف الطاقة واستغلال المعادن الأولية استغلالا اقتصاديا مكثفاً ؛ نظراً لتخلف الأساليب والوسائل التقنية . فمن المحال تحقيق « ثورة صناعية » دون «نهضة علمية» . ولسوف نثبت - في القسم الثاني من هذا الجزء - أسباب ومظاهر التخلف ، وغلبة التقليد والنصية ، وذيوع الخرافات والغيبيات .

ومن الثابت أن العالم الإسلامي - حتى في عصري الصحوة البورجوازية السابق واللاحق - إفتقر إلى صناعات ثقيلة ، وأقصى ما وصل إليه لم يتعد إنتاج سلع نصف

(١) محمود اسماعيل : الخوارج : ٢٨٤ .
(٢) مجموعة من الدارسين : الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية : ١١١ .
(٣) الدوري : ٧٢ .

مصنعة ، كان يستورد موادها من الخارج . ومعلوم أن استيراد تلك المواد توقف في هذا العصر من جراء « الحصار الاقتصادي » الذي فرضته « دار الحرب » وانفراط الاتفاقيات والمعاهدات بينها وبين « دار الإسلام » .

يضاف إلى ذلك ؛ ما استجد من فوضى سياسية واضطرابات اجتماعية ؛ نتيجة الحروب بين الكيانات الإقطاعية « ودار الحرب » ، وبين تلك الكيانات وبعضها البعض ، وداخل تلك الكيانات نفسها ؛ بين السلطة وقوى المعارضة .

وأخيرا ، يعزى تخلف النشاط الصناعي إلى السياسة المالية الجائرة إزاء الجماعات الحرفية والمنتجة ؛ حتى غدت ظاهرة « هجرة الحرفيين » من الظواهر الشائعة في هذا العصر .

تلك إذن الصورة العامة لوضعية الصناعة . ورصد التفصيلات يقود إلى أن تخلفها يعزى – في الأساس – إلى عدم توظيف الفحم والحديد في عمليات الإنتاج . ونذكر في هذا الصدد عدة أمثلة بالغة الدلالة . فالفحم وجد بفرغانة وبخارى ، وقد وصفه ابن حوقل[1] بأنه « حجارة تحترق » ولكنها لم تستغل في إنتاج الطاقة ، حتى لقد اعتبرها المعاصرون[2] « من غرائب الطبيعة » . كما أن الغابات لم تستغل في إنتاج الفحم ؛ فظلت « طواحين الهواء »[3] المصدر الأساسي لتوليد طاقة بدائية لا تفي إلا بحاجة الصناعة « التحويلية » .

أما الحديد ، الذي وجدت مناجمه في فارس وكرمان وفرغانة وإفريقية وسجلماسة[4] – وجرى استغلاله إلى حد ما في العصر السابق[5] – توقفت عمليات استخراجه وتصنيعه في هذا العصر ؛ اللهم إلا بالقدر الذي يفي بإنتاج «الأدوات الحدادية» البسيطة والسيوف . وليس أدل على ذلك مما ذكره مسكويه[6] من أن سيف الدولة الحمداني لجأ إلى « قلع الأبواب الحديدية وسنجات الباعة » لاستخدامها في صنع السلاح .

---

(١) صورة الأرض : ٣٦٢ .
(٢) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٥٢ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٦٣ .
(٤) الإدريسي : ١١٦، ١١٧ ، البكري : ١٤٨ .
(٥) ابن خلدون : ٣ : ١٢٠ .
(٦) تجارب الأمم : ٦ : ٢٦٣ . نقلا عن ميتز .

إقتصرت جهود السلطات الإقطاعية في مجال التعدين على استخراج المعادن النفيسة والأحجار الكريمة ؛ من أجل الحصول على المال ، وتصنيع الكماليات والنفائس . وقد سبقت الإشارة إلى نضوب موارد الذهب نتيجة « الإستغلال اللاإقتصادي » من ناحية ، وتعرض مواطن وجوده للأخطار من ناحية أخرى . فذهب النوبة تعرض لإغارات قبائل البجة ، وكانت عملية استخراجه صعبة ومكلفة [1] . وهذا يفسر احتكار قبيلة ربيعة - في أواخر العصر - عمليات استخراجه بعد أن فقدت السلطة المركزية الهيمنة على الأطراف . وأما ذهب السودان فقد تعرضت موارده لأخطار مملكة غانة ، واحتكرت القبائل البدوية الملثمة عملية تسويقه ؛ كما أوضحنا سلفا .

وبالمثل ، أجدبت مناجم الفضة بفعل احتكار جماعات بدوية عمليات استخراجها . فمناجم بنجهير آلت إلى قوم « يغلب عليهم العبث والفساد » [2] ، ومناجم أصفهان « هجرت في القرن الثالث » [3] . كما تعطل العمل بمناجم بادغيس بسبب الافتقار إلى الطاقة[4] . وفي الغرب الإسلامي ؛ توقفت عمليات استخراج الفضة في مناجم مجانة والأريس وبونة بسبب الصراعات الإقليمية ، وظهور الخطر الشيعي [5] . ومناجم درعة في المغرب الأقصى كانت من أسباب الصراع بين الأدارسة وبني مدرار [6] .

والحال لا يختلف كثيرا بالنسبة لاستخراج وتصنيع الأحجار الكريمة ؛ كالفيروز والعقيق والمرجان واللؤلؤ . فقد هيمنت جماعات يهودية أو قبلية على أوجه الاستغلال . إذ كان اليهود يسخرون العمال بأجور زهيدة ، ويحظون بحماية السلطات التي كانت تسمح بالاحتكار في مقابل الحصول على قدر معلوم من الإنتاج . بينما كانت القبائل المحتكرة تعمل لحسابها غير عابئة بالسلطة [7] .

وظاهرة الاستغلال الاحتكاري سمة من سمات الإقطاعية ، وقرينة على ضعف

(١) الإدريسي : ٢٦ .
(٢) ابن حوقل : ٣٢٧ .
(٣) ابن رسته : **الأعلاق النفسية** : ١٥٦ : ليدن : ١٨٩١ .
(٤) الإصطخري : **المسالك والممالك** : ٢٦٨ : القاهرة ١٩٦١ .
(٥) الإدريسي : ١١٦ .
(٦) اليعقوبي : **البلدان** : ٣٠٩ : ليدن ١٨٩١ .
(٧) المسعودي : ٣ : ٣٣ : القاهرة ١٩٦٤ .

الحكومات المركزية ؛ فلم يبق لها إلا السيادة على دور صناعة الأسلحة والطرز والملابس الرسمية [١] .

وحتى صناعة السلاح حل بها التدهور ؛ بسبب توقف استيراد المواد الأساسية من الخارج . فعلى سبيل المثال لم تعد الصين تصدر ملح النوشادر [٣] ، وحظرت بيزنطة على البندقية توريد الأخشاب اللازمة لصناعة السفن [٣] . وهذا يفسر كساد « دور الصناعة » - الترسانات - واقتصار « الحدادة » على صناعة السيوف والمدى والأدوات المنزلية .

أما الصناعات الكمالية ، فقد اختصتها الدولة بالاهتمام والرعاية [٤] لأنها كانت تحتكر إنتاجها ، وتسخر العمال في مصانعها . كذلك كان الحال بالنسبة لصناعة الملابس الحريرية الفاخرة والبسط والروائح العطرية [٥] .

وبديهي أن يقتصر دور الأفراد والحرفيين على إنتاج السلع اللازمة للاستهلاك المحلي . وغالبا ما كانت عمليات الإنتاج تتم في الدور أو الحوانيت الصغيرة التي كانت تشيد بجانب أسواق المدن [٦] . ونظرة عابرة على نوعيات الحرف - كالرفاء والبناء والصباغة والحياكة والخياطة والزجاجة والطحن والخبازة والخزازة والقصارة والغربلة والسقاية والخرازة [٧] - قمينة بإبراز الطابع اليدوي الفردي البدائي الاستهلاكي . وغني عن القول أن العمل اليدوي كان محتقرا - حتى اعتبر البناء والحداد من سفلة القوم - [٨] بينما بجل في عصري الصحوة البورجوازية . تشهد على ذلك رسائل الجاحظ ورسائل إخوان الصفا عن العمل والعمال .

وكان أهل الحرف مثقلين بالضرائب والمكوس ، ناهيك بإغارات العسكر على أرباضهم ؛ حتى اضطروا إلى ممارسة أعمالهم في البيوت ، أو الهجرة خارج البلاد . ولدينا في هذا الصدد أمثلة بارزة ، فكبس العسكر التركي حوانيت وأسواق بغداد ؛ نغمة متواترة في حوليات العصر . وهجرة الحرفيين الأندلسيين إلى المغرب كانت نتيجة طغيان العسكر .

---

(١) الجنحاني : ٧٩ .

(٢) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري٢ : ٣١٣ .

(٣) Heyd: **Histoire du commerce du Levant au moyen age.** Paris, 1949 Vol. I. P .40.

(٤) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ٦ : ١٢٣ : القاهرة ١٣٥٣ هـ .

(٥) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٦١ .

(٦) المالكي : ١ : ١٨٣ .

(٧) المصدر نفسه : ١٧٧ ، ١٣٩ ، ١٩٥ ، ٢٠٣ ، ٢٣٠ .

(٨) ابن خلدون : ٣ / ١٢٦ .

وحتى في المستوطنات الجديدة لم يسلموا من غائلة القبائل البدوية ؛ فكانت تبتز عوائد أعمالهم في نظير ما تقدمه من حماية (١) .

ونجم عن اضطهاد العسكر أهل الحرف ؛ تكوين الأصناف والنقابات التي لعبت دوراً مهما - أواخر العصر - في تقويض « الإقطاعية المرتجعة » بعد انخراطها في سلك الحركات السياسية الثورية (٢) .

الخلاصة - أن النشاط الصناعي في هذا العصر تطبع بطابع الإقطاعية ، شأنه شأن الزراعة والتجارة .

رابعا : التجارة

تضافرت عوامل عدة على كساد التجارة الداخلية وتقلص التجارة الخارجية وكلها مرتبطة بالإقطاعية المرتجعة ؛ بشكل مباشر أو غير مباشر . فتدهور الإنتاج الزراعي والصناعي أفضى إلى تضاؤل حجم المبادلات التجارية . والفوضى السياسية الضاربة أطنابها على امتداد الرقعة الإسلامية عوقت النشاط التجاري . وتطاول العسكر البدو ونظرته إلى التجارة كحرفة وضيعة ، وسيادة المذهب السني ، حدا من تنامي حركة التجارة ، وسيطرة « دار الحرب » على البحار والمحيطات خنقت التجارة الخارجية .

لذلك ، بصمت الإقطاعية النشاط التجاري بطابعها ؛ فاتسمت التجارة الداخلية بالطابع المحلي الاكتفائي (٣) والخارجية بالطابع الكمالي الترفي الاستهلاكي .

وتفصيل ذلك ، أن التجارة الداخلية تعثرت من جراء الصراعات الإقليمية ، وخراب الطرق ، وتفشي اللصوصية ، وسياسة التغريم ، والاحتكار وضآلة الإنتاج .

وتحفل حوليات العصر بكثرة الحروب ذات الطابع الإقطاعي التناحري بين الكيانات السياسية وداخلها ؛ نظرا للفشل في مواجهة الأخطار المنطلقة من « دار الحرب » ؛ وهو ما سنفصله في موضعه . وما يعنينا أن تلك الصراعات أسفرت - ضمن ما أسفرت - عن اتسام التجارة الداخلية بالطابع المحلي .

(١) أحمد بدر : تاريخ الأندلس وحضارتها : ٢٤١ .

(٢) محمود اسماعيل : الحركات السرية في الإسلام : ١١٨ : فاس ١٩٧٦ .

(٣) راجع : Braudel : **Civilisation materielle et Capitalisme**. Paris,. 1967:

ففي الشرق ، سادت « المحلية » نتيجة تسلط الأتراك في القلب واستقلالهم بالأطراف ، وشجور الصراع بين القلب والأطراف ، مما أدى إلى تهديد الطرق وخراب الأسواق وتطاول العسكر على التجار . ذكر ابن الجوزي [1] « أن تجار بغداد تقلص نشاطهم لاتصال الفتن ، وتوالي المحن عليهم من السلطان » ، كما هجر تجار الشام أسواقه إلى أسواق الشرق والجنوب هربا من المغارم [2] . وفشت اللصوصية وقطع الطرق في مناطق عبور القوافل [3] . إذ تعرض التجار للمغارم والإتاوات ، كما تعرضت الأسواق الداخلية لمغارم السلطة ونهب العسكر . وهذا يفسر خراب الأسواق وتحول عمليات التبادل إلى الدور ، وشيوع المقايضة العينية [4] .

تحدث ابن رستة [5] عن تلك الظاهرة في الشرق ، وكذلك ياقوت الحموي [6] الذي صور ما تعرض له التجار في أسواق أصفهان من مصادرات ونهب ؛ حتى ضجوا بالشكوى دون طائل . ونفس الشيء يقال عن أسواق الموصل وحلب إبان حكم الحمدانيين . وكان تجار مصر في عصر الإخشيديين في طليعة من رحبوا بالفتح الفاطمي ؛ لتخليصهم من المغارم [7] .

لم يكن تجار الغرب أحسن حالا ؛ فأسواق القيروان أثقلت بالمغارم والجبايات [8] والنهب ؛ حتى أغلق التجار حوانيتهم ، وغادروا المدينة [9] . ولغلبة المذهب المالكي ، اضطهد التجار الذميون واستذلوا حتى « ميزوا برقاع بيضاء وضعت على أكتافهم ؛ في كل رقعة منها قرد وخنزير ، وجعل على أبواب دورهم ألواحا مسمرة في الأبواب مصورة فيها قردة » [10] . وقد شاعت تلك الظاهرة في كافة الولايات العباسية منذ خلافة المتوكل [11] .

---

(١) المنتظم : ١٧١ ، نقلا عن ميتز .

(٢) المصدر نفسه : ٩٨ .

(٣) مسكويه : ٦ : ١٧١ : نقلا عن ميتز .

(٤) الدوري : ٧٠ .

(٥) الأعلاق النفيسة : ١٨٤ : ليدن ١٨٩١ .

(٦) الإرشاد : ١ : ١٢٩ ، نقلا عن ميتز .

(٧) ورد في كتاب جوهر إلى المصريين « . . . وما أمر به مولاي من إسقاط الرسوم الجائرة التي لا يرتضي صلوات الله عليه بإثباتها عليكم » . أنظر : المقريزي : إتعاظ الحنفا : ٧٦ - ٧٠ : القاهرة ١٩٤٨ .

(٨) الجنحاني : ٨٣ .

(٩) الدباغ : ٣ : ١٩٣ .

(١٠) المالكي : ١ : ٣٨١ ، أبو العرب : ١١٠ .

(١١) كتب المتوكل إلى جميع البلدان بأن « يختص النصارى بلباس مميز ، وأن يمنعوا من ركوب الخيل ، وأن تصور على دورهم الشياطين والخنازير والقرود » . أنظر : سعيد بن بطرق : التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق : ٦٣ : بيروت ١٩٠٥ .

ومعلوم أن غالبية النظم العسكرية كانت على المذهب السني الذي « يحرم التجارة بالربا»[١] ؛ وهو أمر عرقل النشاط التجاري [٢] . معنى ذلك ، وجود علاقة بين ازدياد نفوذ العسكر واضطهاد التجار من أهل الذمة ، وبين اعتناق المذهب السني وعرقلة نشاط التجار المسلمين ، وبين سيادة الإقطاعية وكساد التجارة على العموم .

وبرغم المحاذير الدينية ، لم يتورع الفقهاء في المغرب عن كسرها وتجاوزها . إذ نعلم أن بعضهم مارس تجارة « الاحتكار »[٣] إلى جانب اقتناء الضياع ، وتولي وظائف القضاء والاحتساب في الأسواق[٤] . ولعل شيوع هذا الفساد كان من وراء إقدام فقيه مثل يحيي بن عمر على تأليف كتابه المشهور « أحكام السوق »[٥] .

ومن مظاهر تدهور التجارة الداخلية في الدولة الرستمية ؛ تفشي اللصوصية وقطع الطرق « على يد سفهاء زناتة »[٦] وبطش السلطة بالتجار الفرس ، والإغارة على أسواق «الرهادنة »[٧] . وحسبنا أن بعض المتغلبين أقاموا أسواقا خاصة لم يجرؤ عمال الدولة على دخولها[٨] . كما احتكرت قبائل بعينها وظيفة الاحتساب في الأسواق[٩] .

وفي الدولة المدرارية ، تقلصت التجارة الداخلية واضطربت ؛ بعد استئثار قبيلة مكناسة بكافة ضروب النشاط التجاري ، على حساب العناصر السودانية واليهودية . فقد تعرض اليهود في إقليم درعة لصنوف المغارم[١٠] ، كما هجر التجار المشارقة أسواق سجلماسة ، بينما كان التجار المغاربة يهربون أموالهم إلى بلادهم[١١] .

وأفضت الإقطاعية المسيطرة في دولة الأدارسة إلى غلبة الطابع المحلي على النشاط

---

(١) المالكي : ١ ; ٣٧٧ .

(٢) ورد في كتاب رياض النفوس ، في ترجمة أبي الفضل أحمد بن علي ؛ أنه ترك من ميراث أبيه أكثر من ألف دينار لم يرثها . فسئل عن ذلك فقال : « كان من تجارة العاج ، فكرهته لما جاء فيه عن أهل العلم » . أنظر : المالكي : ١ : ٢٨٨ .

(٣) الجنحاني : ٦٠ . ذكر المالكي أن القاضي سحنون « تاجر في صابة زيتون . فاشترى محصولا قبل جمعة ثم باعه في الموسم وبعد النضج ، فربح خمسين بالمائة » أنظر : المالكي : ١ : ٢٦٣ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٧٦ .

(٥) نشر الكتاب بتونس سنة ١٩٧٥ .

(٦) ابن الصغير : ٥٦ .

(٧) المصدر نفسه : ٤٦ ، ٥٧ .

(٨) المصدر نفسه : ٣١ .

(٩) المصدر نفسه : ٢٦ .

(١٠) ابن حوقل : ٩٦ .

(١١) البرادي : الجواهر المنتقاة : ٢٣ : مخطوط بدار الكتاب المصرية .

التجاري . فكان كل أمير يضرب السكة باسمه [١] كما خربت أسواق فاس ، واختفت السلع البضائعية ، واقتصرت التجارة على « السوائم والزروع » [٢] وشاع التبادل العيني بدلا من التعامل النقدي ؛ نظرا لتلاعب الأمراء في العملة .

ونفس الظاهرة تنطبق على تجارة بورغواطة ؛ إذ غلبت عليها السمة المحلية ، يقول ابن حوقل [٣] إن « بلد بورغواطة مستقل بنفسه عن الحاجة » ، وكانت « الدية تدفع عينا من البقر » حسبما لاحظ البكري . وفي ذلك دلالة على توجيه الإقطاعية النشاط التجاري .

وفي الأندلس ، لم يختلف الحال . فقد تدهور النقد ، وزيدت المكوس وأغلقت المتاجر ، وتعرض التجار للمصادرات ؛ فهاجر كثيرون منهم إلى بلاد المغرب . غير أنهم تعرضوا لابتزاز قبائل البدو ؛ فكانوا كالمستجير من الرمضاء بالنار . وقد أوضح البكري [٤] طبيعة العلاقات بين تجار الأندلس النازحين وبين قبائل البدو ؛ بما يفصح عن مظاهر الإقطاعية ، فيقول « وكان شيوخ القبائل يقترحون على من يدخل عندهم من التجار ، فمن أصابه قرعة الرحيل منهم ، كان تجرة على يده ، ولم يصنع شيئا إلا تحت نظره وإشرافه ؛ فيحميه عمن يريد ظلمه ، ويأخذ منه الأجر على ذلك ، كما يأخذ منه الهدية لنزوله » . وبديهي أن تؤثر هجرة التجار الأندلسيين على حركة التجارة في الأندلس ، فقد «تعطلت أسواق قرطبة وغلت فيها الأسعار » [٥] .

أوضح العرض السابق بصمات الإقطاعية في تجارة العالم الإسلامي داخليا ، فإلى أي مدى أثرت على التجارة الخارجية ؟

سبق تبيان تعاظم نفوذ « دار الحرب » على حساب « دار الإسلام » ، واستئثار دار الحرب بالسيادة على شرايين تجارة المسافات البعيدة . وبالمثل أوضحنا كيف كان الإنتاج الزراعي والصناعي للاستهلاك وليس للسوق . معنى ذلك أن العالم الإسلامي اختل «ميزانه التجاري » فأصبحت وارداته أكثر من صادراته . ذلك أن الأرستقراطية الإقطاعية أسرفت في استهلاك السلع الفاخرة ومواد الترف ؛ حتى قيل بأن « رأس المال والترف كانا مرتبطين في دار الإسلام ارتباطا وثيقا » . لذلك اقتصرت التجارة الخارجية على استيراد الكماليات

(١) إبراهيم حركات : ١٢٥ .

(٢) عبد العزيز بن عبد الله : تاريخ الحضارة المغربية : ١٢٢ .

(٣) صورة الأرض : ٨٣ .

(٤) المغرب : ١٣٨ .

(٥) Dozy: **Histoire des Musulmanes d' Espagne.** Vol. 2. P. 64, Leyde, 1932

كالرقيق والديباج والتوابل والعطور .

وقد تحكم الأجانب في مواد التجارة الكمالية ، وسلبوا العالم الإسلامي دوره في الوساطة بين الشرق والغرب . ولا غرو ؛ فقد اختفت الأساطيل الإسلامية من البحار على إثر هزائمها المتلاحقة ، وحظر بيزنطة توريد الأخشاب لإعادة بنائها (١) .

لذلك فشت القرصنة في البحار ، وتعرضت الملاحة التجارية الإسلامية لضروب المخاطر . فشواطىء البحر المتوسط أغار عليها البيزنطيون والفرنجة والنورمان ، والبحار الشرقية عجت « بمتلصصة البحر » . ذكر المقدسي (٢) أن التجار ما كان بإمكانهم الملاحة في البحر الأحمر بدون « مقاتلة ونفاطين » . وليس أدل على تلك المخاطر من عزوف الحجاج عن أداء الفريضة ؛ لعدم أمان الطرق (٣) .

والواقع أن اللصوصية لم تقتصر على الطرق البحرية وحدها ، إنما عمت الطرق البرية كذلك . كما تهدد الأمن من جراء الحروب الإقطاعية التي اندلعت بين السامانيين والصفاريين والغزنويين ، وبين الصفاريين والعباسيين ، وبين العباسيين والأتراك في العراق ، وبين الأتراك والحمدانيين ، وبين الحمدانيين والإخشيديين . وفي الغرب تفاقم الصراع بين الأغالبة والرستميين والأدارسة ، وبين الأدارسة والمدراريين والبورغواطيين ، وبين أمويي الأندلس والأدارسة . ناهيك بالصراعات داخل تلك الكيانات بين السلطة والمعارضة .

والملاحظ أن تلك الحروب جرت في الغالب نتيجة التنافس على الموارد الداخلية ، أو الهيمنة على المنافذ والطرق الاستراتيجية المؤدية إليها . وفي كل الأحوال لم تسفر إلا عن مزيد من الفوضى ، وتهديد موارد التجارة .

وهذا يفسر اقتصار التجارة الخارجية على الأقاليم « الطرفدارية » ، وموادها على السلع الكمالية . كما جرى التعامل فيها وفق سياسة الاحتكار ؛ فالسامانيون احتكروا تجارة الفراء

---

(١) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٤٩ .

(٢) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم : ١٢ ليدن ١٩٠٩ .

(٣) يفهم ذلك من عهد جوهر الصقلي إلى أهل مصر ، حيث ورد به : « . . وآثر المعز إقامة الحج الذي تعطل ، وأهمل العباد فروضه وحقوقه ، لخوف المستولى عليهم . وإذ لا يؤمنون على أنفسهم ولا على أموالهم ، وإذ قد أوقع بهم مرة أخرى فسفكت دماؤهم وابتزت أموالهم . مع اعتماد ماجرت به عادته من إصلاح الطرقات وقطع عبث العابثين » .
راجع : المقريزي : إتعاظ : ٦٧ - ٧٠ .

والرقيق وما يجلب من بلاد الروس والبلغار [1] ، وهيمنت قبائل البدو على تجارة الرقيق الأسود المجلوب من السودان ، واحتكر المدراريون والرستميون تجارة الذهب ، كما احتكر أهل أودغشت تجارة الملح [2] .

وكان تداول تلك السلع داخل العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان ؛ لارتفاع أسعارها من ناحية ، وأخطار الطرق من ناحية أخرى . وحسبنا أن أحد أمراء تاهرت خرج على رأس جيش لاستقبال قافلة آتية من الشرق [3] ، وأن تجارة الأندلس مع الشرق توقفت [4] ، كما تقلصت تجارة بورغواطة مع جيرانها في فاس والبصرة [5] ، واختفى ذهب السودان في أقاليم الشرق ؛ فتدهور التعامل النقدي .

وظاهرة إحلال « المقايضة » محل « المقابضة » ذات دلالة على تدهور النقد ؛ وبالتالى كساد النشاط التجاري . ففي الشرق حل الدرهم محل الدينار ، وفي مصر الإخشيدية جرى التلاعب في العملة ؛ لذلك بشر جوهر « بتجديد السكة ، وصرفها إلى العيار الذي عليه السكة الميمونة المنصورية المباركة ، وقطع الغش منها » [6] .

وفي الغرب الإسلامي ؛ فقد الدينار الأغلبي صيته العالمي [7] ، بعد تلاعب الدولة في عياره ، وهذا يفسر اندلاع « ثورة الدراهم » المشهورة . وينم ضرب سكة جديدة - ربع الدينار وربع الدرهم وثمن الدرهم [8] - عن تدهور النشاط الاقتصادي وكساد التداول النقدي . كما تفصح مقاطعة أهل فاس للعملات المحلية [9] ؛ عن ظاهرة تزييف النقد .

وترتب على ذلك إلحاق خسائر فادحة بالتجار ، وهذا يفسر ثوراتهم على السلطة في أواخر العصر ، وتخلي بعضهم عن الاشتغال بالتجارة الخارجية ؛ مما أتاح لأهل الذمة والأجانب - من الأرمن والروم والرهادنة - إحتكار تجارة الكماليات . فكانوا يحصلون على

---

(١) لومبار : **الإسلام في عظمته الأولى** : ٧٥ : بيروت ١٩٧٧ .
(٢) الجنحاني : ٢١٢ .
(٣) ابن الصغير : ٥٠ .
(٤) الإدريسي : ٣٨ .
(٥) ابن حوقل : ٣٨ .
(٦) المقريزي : اتعاظ : ٦٧ - ٧٠ .
(٧) Lavoix : **Catalogue de monnaies musulmanes de la bibliotheque nationale** . Vol p. 259 , Paris,1896 .
(٨) الجنحاني : ٧٦ .
(٩) نفس المصدر والصفحة .

أرباح طائلة ؛ استثمروها في الإقراض الفاحش - تجاوزت نسبة الفائدة أحيانا ١٠٠٠٪ [١] - مفيدين من إضعاف البورجوازية التجارية الإسلامية . وكان استنزاف رأس المال الإسلامي ونزوحه إلى الخارج من أسباب تخريب الاقتصاد الإسلامي عموما في ظل «الإقطاعية المرتجعة» .

وينم التدهور المديني في هذا العصر عن مفاسد الإقطاعية على الصعيد الاجتماعي والعمراني ، ولا غرو فابن خلدون يعزو «خراب العمران» إلى استلاب دور البورجوازية التجارية في ظل حكومات أرستقراطية . وإذا كانت المدن الأوروبية إنجازا عمرانيا للطبقة البورجوازية ؛ فالمقولة تنطبق على الحركة العمرانية في العالم الإسلامي .

فتأسيس بغداد والعباسية وتاهرت وسجلماسة وفاس وتنس ووهران وأصيلا في القرن السابق ، لم يحدث صدفة . كما أن إنشاء القاهرة والمهدية وصبرة والزهراء وقصر أبي دانس في القرن اللاحق لم يجر عفوا . ففي تلك المدن وغيرها ازداد العمران واقترن بالنمو الديموجرافي ، ناهيك بالتوسع في المدن القديمة ، وبعث الحياة في الموانىء الساحلية . كانت تلك النهضة المدينية إنجازا للصحوة البورجوازية السابقة واللاحقة .

فإذا رصدنا الظاهرة العمرانية في عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ نلاحظ عدة حقائق :

أولا : تباطؤ حركة العمران بشكل يسترعي النظر ؛ فلم تشيد في هذا العصر إلا ثلاث مدن خاملة الذكر ؛ هي الجعفرية في العراق والقطائع في مصر ورقادة في إفريقية .

ثانيا : حلول النمط العسكري محل التجاري ، فكانت المدن الثلاث أشبه بالمعسكرات والحصون ، وكان معظم سكانها من الجند ؛ وخاصة الحرس الخاص [٢] . فمدينة القطائع وزعت خططها على الجند حسب أجناسهم ؛ فثمة خطط للترك وأخرى للسودان وثالثة للروم . . إلخ [٣] . ومدينة الجعفرية أسسها المتوكل - قرب سامرا - للخلاص من سطوة العسكر التركي . واختط الأغالبة مدينة رقادة لتكون معسكرا للجند السوداني ؛ خوفا من الجند العربي بالقيروان .

ثالثا : جرى تأسيس المدن الثلاث وعمرانها على حساب تخريب مدن مجاورة . وكان وجودها عرضيا وعابرا ؛ بحيث خربت بعد وفاة مؤسسيها أو بعد سقوط الأسرة الحاكمة .

---

(١) ميتز : ٢ : ٣٩١ ، الدوري : ٧١ ، رودنسون : **الإسلام والرأسمالية** : ٨٣ : بيروت ١٩٦٨ .

(٢) حسن إبراهيم : **تاريخ الإسلام السياسي** : ٣ : ٤٠٩ : القاهرة ١٩٦٥ .

(٣) المقريزي : **خطط** : ١ : ٣١٧ .

فلما شيد المتوكل الجعفرية ؛ هجر سامرا ، واستخدم أخشابها في تأسيس الجعفرية [١] . فلما مات المتوكل عاد خلفاؤه إلى سامرا ، فعمرت من جديد . وكان عمران سامرا يعني خراب بغداد [٢] ، كما ذوى شأن سامرا حين هجرتها الخلافة إلى بغداد في عهد المعتضد . ونفس الشيء يقال عن القطائع ؛ فقد أسسها أحمد بن طولون كمعسكر لجنده إلى جوار الفسطاط [٣] التي أهملت ؛ لتسترد مكانتها في عصر الإخشيديين ؛ وخاصة ربض العسكر الذي ألحق بها . فلما استولى الفاطميون على مصر ذوت الفسطاط والقطائع لحساب القاهرة . وبالمثل كان إنشاء رقادة مرادفا لخراب القيروان ، فلما سقط الأغالبة ؛ خرب القيروانيون رقادة [٤] . كل ذلك يفسر لماذا اندثرت المدن العسكرية الثلاث فصارت أثرا بعد عين ؛ بينما بقيت المدن التي أسست في عصري « الصحوة البورجوازية » .

رابعا : لم تسلم المدن القديمة من ويلات تسلط العسكر ؛ فكان خراب بعضها نتيجة الحروب بين الكيانات الإقطاعية ، والبعض الآخر من جراء شغب الجند . فعلى سبيل المثال أحرقت مدينة العباسية سنة ٣٣٩ هـ نتيجة صراع بين الأغالبة والرستميين [٥] ، كما تسبب النزاع بين عسكري ربضي القرويين والأندلسيين في تدهور فاس [٦] . وعم الخراب مدن الأندلس نتيجة التناحر بين أمراء قرطبة وأمراء الإقطاع المتنزين [٧] .

ومن مظاهر الطابع العسكري أيضا ؛ إحاطة المدن القديمة بالأسوار الضخمة ؛ فأسوار مدينتي سمرقند وبخارى لم تشيد إلا في هذا العصر ، برغم تأسيس المدينتين من قبل [٨] . وسور مدينة سجلماسة شيده خامس أمرائها [٩] . وفي كل الأحوال دججت المدن بالقلاع والحصون خارج الأسوار وشحنت بالمقاتلة ؛ مثال ذلك مدينة تاهرت التي أحيطت بحصون نفوسة وهوارة والعجم [١٠] .

خامسا : لعبت الأخطار الخارجية - إلى جانب مفاسد العسكر - دورا هاما في « خراب

---

(١) حسن إبراهيم : المرجع السابق ٤٠٧ .

(٢) لومبار : ١١٦ .

(٣) المصدر نفسه : ١٢٢ .

(٤) محمود إسماعيل : الأغالبة : ٦٠ .

(٥) Fournel : Les Berbers. Vol. I. p. 513 , Paris, 1895 .

(٦) محمود إسماعيل : الخوارج : ١٣٨ .

(٧) ابن عذاري : البيان المغرب ٢ : ١٨٩ .

(٨) لومبار : ١١٨ .

(٩) ابن عذاري : البيان المغرب ١ : ٢١٦ .

(١٠) محمود إسماعيل : الخوارج : ١٧٤ وما بعدها .

العمران » . فالموانىء الساحلية خملت وذوى شأنها ؛ نتيجة السيطرة الأجنبية على البحار . والمدن « التخومية » في أعالي العراق والشام هدمت وأحرقت نتيجة التوسع البيزنطي [1] . وكان استيلاء نصارى الأندلس على بعض المدن ، وتخريب المعاقل والحصون في المناطق الثغرية ؛ من أسباب انتكاس النهضة العمرانية في الأندلس . كما نجم عن طرد الأغالبة من جنوبي إيطاليا فقدان مناطق نفوذ إسلامية .

سادسا : لم يقتصر « خراب العمران » على الجوانب المادية فحسب ؛ فقد واكبه تناقص ديموغرافي . وتعزى ظاهرة نقص السكان في هذا العصر إلى الحروب الإقطاعية ، والأزمات الاقتصادية وما صاحبها من انتشار المجاعات والأوبئة ، فضلا عن الهجرة ، وتوقف موارد الرقيق .

صفوة القول – أن النمط الإقطاعي كان عصب الأساس الاقتصادي ؛ فطبع كافة قوى الإنتاج بطابعه الاستهلاكي المحلي ، وشكل بالتالي منظومة البناء الاجتماعي ؛ على أسس جديدة .

---

(١) لومبار : ١٢٠ .

٣

البناء الاجتماعي

من بديهيات العلم الحديث ، أن البناء الاجتماعي يتشكل وفقا للأساس الاقتصادي ، بنمطه الإنتاجي السائد والأنماط الأخرى الثانوية المتواجدة ، فحيازة الثروة هي حجر الزاوية في صياغة الهرم الطبقي .

وقد لاحظنا تصدر الطبقة البورجوازية السلم الاجتماعي - في العصر السابق - نتيجة سيادة النمط البورجوازي للإنتاج . وترتب على ذلك خفوت فعاليات النعرات العصبية الإثنية والقبلية ، وكذا النزعات الطائفية والإديولوجية ؛ بحيث تبلورت البنية الاجتماعية علس أساس طبقي . وقد فطن بعض الرحالة القدامى إلى تلك الحقيقة التي أبرزها « العلم الاجتماعي » الحديث ؛ إذ لاحظ ابن حوقل [1] أن مجتمع سجلماسة الذي حوى عصبيات شتى عنصرية وقبلية وطائفية ؛ انصهرت - بفعل النشاط التجاري المتنامي - في عصر الصحوة البورجوازية . يقول في هذا الصدد « . . . فإن كانت بينهم الإحن والثأرات القديمة ، فقد تواضعوها عند الحاجة واطرحوها رئاسة وسماحة» .

---

(١) صورة الأرض : ٩٦ .

وبديهي أن يتبدل الحال في عصر « الإقطاعية المرتجعة » ؛ فقد أحييت السخائم العصبية والنزعات المذهبية لتمارس فعالياتها في البناء الاجتماعي . ومع ذلك فتحليل الظاهرة يكشف عن ارتباطها بإعادة صياغة الأساس الاقتصادي ؛ بما يبين رسوخ الإقطاعية كنمط إنتاجي سائد . وقد سبق تبيان تعاظم دور العناصر والقبائل البدوية في العالم الإسلامي ؛ استنادا إلى أسباب اقتصادية داخلية وخارجية .

لذلك ، يبقى الأساس الاقتصادي مفتاح فهم « التشكيلية » الاجتماعية على أساس طبقي ؛ برغم صعوبة رصد النظام الطبقي على صعيد رقعة ممتدة من حدود الصين شرقا إلى الأطلسي غربا ، وبرغم تداخل البنيات الطبقية وتغليفها بأغطية العصبية والإديولوجية .

ونظرة أولية تكشف عن تسنم الأرستقراطية الإقطاعية - بشرائحها العسكرية والسلطوية والبيروقراطية والتجارية - السلم الاجتماعي . بينما ضمرت الطبقة البورجوازية وتقلص حجمها ؛ نتيجة هبوط شرائح كثيرة منها إلى الطبقة العاملة . وهذا يعني اتساع قاعدة الطبقة الأخيرة كما وكيفا ؛ فقد تزايدت شرائحها لتضم البورجوازية الصغيرة - في العصر السابق - كما ازدادت أحوالها بؤسا ؛ نتيجة تفاقم المشكلات الاقتصادية .

وعلى ذلك يمكن رصد البناء الاجتماعي على النحو التالى :

أ - الأرستقراطية الإقطاعية :

يمكن تقسيم تلك الطبقة إلى شريحتين ؛ تضم الأولى قادة العسكر الذين هيمنوا على السلطة من الناحية الفعلية ؛ سواء في قلب الخلافة أو في الولايات الشرقية ، واقتطعوا زبد الأرض الزراعية وقسموها على أجنادهم حيازات إقطاعية . ويمثل هذه الشريحة في الغرب ؛ رؤساء القبائل الذين تحكموا في السلطة في معظم الكيانات السياسية بالشمال الإفريقي ، وزعماء العرب والمولدين والبربر المتنزين في الأندلس . والقاسم المشترك بين قطاعات تلك الشريحة ؛ حيازة الأرض بحد السيف والتحكم في مقاليد الحكم بعد إفراغ النظم الموجودة من صلاحياتها ؛ فصارت لذلك أرستقراطية إقطاعية عسكرية .

أما الشريحة الثانية ؛ فتضم الخلفاء والأمراء - من غير العسكر - ورجال الدواوين وكبار التجار والتكنوقراط والأجناد والأشراف [1] وكذا الفقهاء [2] الذين تولوا الوظائف الرسمية

---

(١) الدوري : ٩٤ .

(٢) عبد العزيز بن عبد الله : ٢ : ١٠٤ .

في الغرب الإسلامي . وكل أولئك حازوا إقطاعات تراوحت ضيقا واتساعا حسب تفاوت مواقفهم معارضة أو تأييدا من «الأوليجركية العسكرية» .

ومعلوم أن الشريحة العليا من الطبقة الإقطاعية عاشت حياة البذخ ؛ فاقتنت القصور والغلمان ، وسلبت النفوذ الفعلي من النظم « المتبرجزة » الموروثة عن العصر السابق .

وكان وضعها الاجتماعي أقرب إلى الثبات ؛ لاستنادها إلى العصبيات المسيطرة . ومعلوم أن العصبية المسيطرة اكتسبت قوتها من هيمنة القبيلة القوية على مجموع القبائل المتشعبة من أصل واحد ؛ سواء بالقوة أو بتكوين التحالفات والائتلافات ؛ كما يخبرنا ابن خلدون في نظريته عن العصبية . ولا تفل العصبية المسيطرة بالتالي إلا بظهور عصبية أخرى مجاورة ، ترث - بالقوة - مكانتها . لذلك ؛ وبرغم الصراعات المستمرة بين الكيانات الاقطاعية [1] ؛ ظلت « الأوليجركية العسكرية » قوة مسيطرة سادت العصر برمته .

على أن الطبقة الإقطاعية العسكرية حملت داخلها عوامل انهيارها . فوجودها- في حد ذاته - كان عابرا ، ونتيجة معطيات طارئة ، كما أن النظم التي أقامتها اتسمت بالهشاشة والفوضى . وهذا يفسر إفلاسها على الصعيدين السياسي والعسكري ؛ داخليا وخارجيا . وهنا يبرز مكمن الضعف في أساسها الاقتصادي ؛ فالإقطاع العسكري - برغم توريثه - كان دائم التداول والانتقال بين أفراد الطغمة العسكرية ؛ وفقا لمعيار القوة . يدل على ذلك التناحرات والصراعات بين الكيانات الإقطاعية بعضها البعض ، وداخل تلك الكيانات ذاتها ؛ بين قادة العسكر المتنافسين . وهذا يفسر استمرارية تواجد البورجوازية وتطلعها في بعض الأحيان إلى استعادة نفوذها ؛ مستعينة بالقوى الاجتماعية الأخرى المتضررة من سطوة العسكر . نتلمس ذلك في صحوة الخلافة العباسية على عهود المعتمد والمعتضد والمكتفي ، وكذا في تأليب أمراء قرطبة زعماء العسكر وقادة الثغور وأمراء الإقطاع المنتزين على بعضهم البعض ؛ لكسب مزيد من النفوذ .

أما الشريحة الإقطاعية اللاعسكرية ؛ فقد استمدت مكانتها من حاجة العسكر إليها في تسيير أمور الإدارة . وهذا يفسر نفوذ الوزراء والكتاب الذين كانوا يحركون - من وراء ستار - سير الأحداث في ظل النظم العسكرية المضطربة . والحوليات حافلة بذكر مؤامرات البلاط ونفوذ « الحشم » والخاصة و « الكبراء » في الشرق الإسلامي . كذلك كان

(١) ابن الداية : سيرة أحمد بن طولون : ٥٨ : برلين : ١٨٩٤ .

«الكتاب» في مصر الطولونية والإخشيدية من وراء الصراعات التي شجرت داخل الأسر العسكرية التركية الحاكمة . وفي بلاد المغرب برز دور « الحشم والأولياء » في بلاطات الأغالبة والمدراريين والرستميين والأدارسة ؛ وتلاعبوا بمقدرات السياسة في أواخر العصر[1] . وبالمثل تعاظم دور « الجهاز البيروقراطي » في الأندلس ؛ إذ استند إليه أمراء قرطبة في إثارة الخلافات بين زعماء « الطغمة » العسكرية .

ولعل ذلك يفسر لماذا تعرضت تلك الشريحة لبطش العسكر في أواخر سني العصر ؛ فصودرت ممتلكاتها العقارية والمالية ، ونحيت عن مكانتها السياسية . وليس أدل على ذلك من تداعى منصب الوزارة في العراق في عصر « إمرة الأمراء » ، واضطهاد الكتاب في مصر الإخشيدية ، وتنكيل الأمير الأغلبي الأخير بوزيره ابن حبشي ، واتخاذ الأدارسة الأواخر رجال البلاط من العناصر العربية الوافدة ، وسياسة الرستميين الأواخر في كسر احتكار بعض القبائل للمناصب العامة ؛ يجعلها قسمة بين شتى العصبيات .

نخلص من ذلك بأن الأرستقراطية الإقطاعية لم تشكل طبقة متجانسة ؛ بل داخلتها تناقضات عملت على إضعافها . لعل من أهم تلك التناقضات ؛ تضارب مصالح الشريحة العسكرية مع مصالح الشريحة البيروقراطية التجارية . وهذا يفسر تحول موقف الشريحة الأخيرة إلى مساندة « النظم المتبرجزة » حينا ، والتصدى لقيادة الحركات الاجتماعية الثورية أحيانا أخرى ، وأخيرا إنخراطها في سلك الدعوات السياسية الاجتماعية التي عصفت بالنظم « المتبرجزة » و «الأوليجركية العسكرية » معا ؛ مستهلة حقبة جديدة سادتها «الصحوة البورجوازية » .

ب - الطبقة البورجوازية :

إذا كان إخوان الصفا قد صنفوا البناء الاجتماعي على أساس طبقات ثلاث «الأغنياء ، ومتوسطي الحال ، والفقراء » ؛ فإن متوسطي الحال - فيما نرى - شكلوا قوام الطبقة البورجوازية .

وقد احتوت البورجوازية قطاعات التجار وأرباب الحرف والسماسرة والصيارف ، وأصحاب الحيازات الخراجية من الأرض الزراعية . والتجار - كما أوضحنا - كانوا صنفين ؛

(١) أنظر : أبو زكريا : **السيرة وأخبار الأئمة** : ٣٦ ، ابن الصغير : ٣٤ ، ٤٢ ، محمود إسماعيل : **الخوارج** : ٢٩٠ ، عبد العزيز بن عبد الله : ٢ : ١٠٤ .

المشتغلون في تجارة الترف بعيدة المدى ، والتجار المحليون في الأسواق الداخلية . ومعلوم أن الصنف الأول احتوى - إلى جانب التجار المسلمين - جماعات من أهل الذمة في « دار الإسلام » ، وعناصر أجنبية من الروم والأرمن واليهود ؛ احترفت - إلى جانب تجارة الكماليات - أعمال السمسرة [1] والصيرفة وشؤون المال [2] . وقد أوضحنا كيف حاز هؤلاء الأرض ، وآزروا الأرستقراطية الإقطاعية العسكرية في أوائل العصر ، ثم تحولوا عنها في أخرياته ليشكلوا شريحة من شرائح البورجوازية .

أما التجار المحليون أو « البورجزازية الصغيرة » فكانوا - في بداية العصر في وضعية طيبة موروثة عن العصر السابق ، ثم تعرضوا لمغارم السلطة وإغارات العسكر فساءت أحوالهم ؛ بحيث اندرج معظمهم ضمن شرائح الطبقة العاملة .

ونفس الشيء يقال عن « أرباب الحرف » وصغار الملاك الزراعيين ؛ فنتيجة كساد النشاط الاقتصادي ؛ تقلص حجم الصناعات وأغلقت « الفابريقات » وتحول أصحابها إلى العمل اليدوي البسيط . أما صغار الملاك ؛ فقد تحولوا إلى فلاحين بعد مصادرة أراضيهم وضمها إلى الإقطاعات العسكرية ، أو إلجائها لإقطاع «أهل الديوان» .

ويعزى خمول هذه الطبقة - حتى أواخر العصر - إلى تسلط الإقطاعية من ناحية ، وعدم التجانس والتكافؤ بين شرائحها من ناحية أخرى ، وأخيرا تذبذب وضعية بعض شرائحها اجتماعيا ؛ ومن ثم سياسيا .

إلا أن تردي أحوال كافة تلك الشرائح أواخر سني الإقطاعية ؛ وحد شملها ، « وخلق بينها نوعا من التضامن التلقائي » [3] ساعد عليه تواجد الأسواق وحوانيت أهل الحرف في خطط واحدة بالمدن . كذا هجرة صغار الملاك إلى المدن واستيطانها للاشتغال بالمهن الحرة ، وتعرض الجميع لمفاسد النظام السائد [4] . هذا فضلا عن انتماءاتها الإثنية ، وثقافاتها المستنيرة .

كل ذلك يفسر تعاظم دور « الأصناف » أواخر العصر ، وانخراطها في الدعوات السرية

(١) من القرائن المفيدة في هذا الصدد ؛ تأليف كتب في السمسرة ، لعل من أهمها كتاب « مسائل السمسرة » للأحياني المتوفى سنة ٣٥٢ هـ . وهو مخطوط في ثلاثة أجزاء توجد نسخة منه بالمكتبة العبدلية بتونس .

(٢) نجاة باشا : التجارة في المغرب الإسلامي : ٥٣ : تونس ١٩٧٦ .

(٣) المصدر نفسه : ٥٤ .

(٤) ابن الصغير : ٥٦ ، مجهول : كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار : ٢٠٢ : الإسكندرية ١٩٥٨ .

لنظمة [1] ؛ لتقود الثورات الاجتماعية التي أضعفت الإقطاعية ثم أجهزت عليها في نهاية .

جـ - الطبقة الكادحة :

في قاعدة السلم الاجتماعي تقف تلك الطبقة العريضة . وتضم الفلاحين والحرفيين الرعاة وحراس القوافل ، فضلا عن البطالين أو الذين يمارسون أعمالا هامشية . وقد تسعت قاعدتها وازدادت أحوالها سوءا في أواخر العصر ، إذ حوت قوى البورجوازية الصغيرة من صغار الملاك ، وصغار التجار وأرباب المهن ؛ الذين احترفوا العمل اليدوي بعد تغريمهم ومصادرتهم . ويعزى سوء أحوالها إلى تدهور النشاط الاقتصادي وغلاء الأسعار وتفشي البطالة .

وكانت شرائح عريضة من هذه الطبقة عبيدا ، وكان الأحرار - من الناحية العملية - أشبه بالرقيق . فضياع الطبقة الإقطاعية أفلحها الأقنان ، وكان العمل في المناجم والمحاجر وصيد البحار عن طريق السخرة ، كما كانت الدولة تسخر العمال في معاملها الرسمية ، وكانت الحروب الداخلية بين الكيانات السياسية الإقطاعية تسفر - ضمن ما تسفر - عن استرقاق المهزوم وتسخيره في العمل اليدوي أو الخدمة المنزلية .

والحوليات المعاصرة تصف الكادحين « بباعة الطرق والعراة وأهل السجون والأوباش والرعاع والطرارين وأهل السوق » [2] . كما تصور تردي أحوالهم - وخاصة إبان الضائقات الاقتصادية - إلى حد أكل الكلاب والجيف [3] . وفي ذلك دلالة على تسلط الإقطاع العسكري في العالم الإسلامي ؛ إذا ما قورن بالإقطاع الأوروبي الذي كفل للأقنان حدا أدنى من لزوميات المعيشة ، وفق تقاليد وأعراف تنظم العلاقة بين السادة والأقنان .

وبرغم سطوة « الإقطاعية المرتجعة » ؛ لم تتقاعس الطبقة الكادحة عن المعارضة . وقد اتخذت صورا وأنماطا شتى ؛ كالهرب الجماعي من الضياع [4] ، وهجرة التجار والحرفيين ، وقطع الطرق ، والانتفاضات التلقائية ، والعيارة والشطارة والثورات الاجتماعية المنظمة .

وكثيرا ما أسفرت تلك الحركات عن نتائج ذات بال ؛ كتحسين ظروف العمل ،

(١) محمود إسماعيل : الحركات السرية : ١١٨ .
(٢) الطبري : ١٠ : ١٠١ .
(٣) المالكي : ١ : ٢٦٢ .
(٤) كان أصحاب الضياع يعلقون شارة من الرصاص في رقاب عبيدهم ؛ حتى يمكن التعرف عليهم وإعادتهم قسرا لفلاحة إقطاعاتهم . أنظر : لومبار : ١٣٦ .

والتخفيف من المغارم . بل أحرزت نجاحات كبرى في بعض الأحيان ؛ تمثلت في الاستيلاء على الحكم - لفترات محدودة - وإقامة كيانات سياسية ذات طابع اشتراكي ، وهو ما سنوضحه مفصلا في الفصل التالي . خلاصة القول - أن البناء الاجتماعي في عصر الإقطاعية المرتجعة كان هشا ومتداخلا ؛ لهشاشة نمط الإنتاج الإقطاعي وعدم تجانس بنياته ؛ مما أفضى إلى سرعة تصدعه وانهياره .

٤

سوسيولوجيا التاريخ السياسي

أوضحنا كيف كان البناء الاجتماعي بمنظومته الطبقية الثلاثية إفرازا للأساس الاقتصادي بنمطه الإقطاعي السائد . والآن نعرض لمعالم التاريخ السياسي من خلال منظور صراعي سوسيولوجي . إذ ليس من المقبول سرد الوقائع السياسية بمعزل عن الواقع الاجتماعي ؛ كما فعل معظم الدارسين الذين اعتبروا التاريخ السياسي يحوي قوانين حركته الذاتية ، وفي وقائعه وأحداثه تكمن حوافز صيرورته . كما أن مقولة التفسير الشعوبي - الإثني والقبلي - عاجزة عن تقديم نسق منطقي يستوعب كافة ظواهر الواقع التاريخي ويعلل مسار تطورها .

صحيح أن عصر « الإقطاعية المرتجعة » شهد تحولات سياسية كبرى ، وتعاظمت خلاله نزعات العصبية لتغطي ظاهريا مكنونات الأحداث ؛ لكن هذه وتلك راجعة في التحليل الأخير إلى الأساس السوسيو - اقتصادي الذي أفرزها . وبالتالى يغدو استبطان حقيقة الواقع السياسي من « ظاهراته » مغالطة منهجية . حقيقة أن بحث « الظاهرات » يفيد في إلقاء أضواء على أسسها « التحتية » ؛ لكن يظل الإنطلاق من دراسة الأسس لفهم ظاهراتها صمام الأمن الوحيد من الشطط في إطلاق الأحكام النهائية .

لذلك ينفرد « المنظور السوسيولوجي » بالقدرة على استيعاب كافة الظواهر التاريخية ،

ووضعها في منظومة منطقية متسقة ؛ بوسعها أن تجيب عن كافة التساؤلات العلية التي يطرحها تعاقب الأحداث والوقائع .

أثبتنا في الفصلين السابقين أن النمط الإقطاعي ساد علاقات الإنتاج ، وشكل عصب الأساس الاقتصادي ، وأن الطبقة الإقطاعية العسكرية تصدرت السلم الاجتماعي على حساب البورجوازية الآفلة والقاعدة العريضة من المنتجين . وتأسيسا على هذا الواقع السوسيو - اقتصادي صيغ البناء السياسي بفعل الصراع الطبقي .

ليس من شك في أن « الأوليجركية العسكرية » تجاوزت دورها الحربي التقليدي لتحترف السياسة وتتطلع إلى السلطة . ونجحت - من الناحية العملية - في الهيمنة على مقدرات الحكم ، بعد « تفريغ » النظم القائمة من فعالياتها - وإن أبقت عليها - فضلا عن الاستقلال بحكم الولايات التابعة للحكومات المركزية ، وطبعها بالطابع العسكري .

والإبقاء على النظم الموجودة قرينة على استمرارية تواجد البورجوازية المهترئة في الساحة . إذ أن « النظم المتبرجزة » أنجزتها « الصحوة البورجوازية » الآفلة على الصعيد السياسي . وتنم استمراريتها - مع انتزاع صلاحياتها - على يد « الطغمة العسكرية » ؛ عن عجز الإقطاعية العسكرية - نتيجة تناقضاتها - عن إنجاز تحول تاريخي كامل من ناحية ، وضآلة حجم وفعالية القوى البورجوازية إبان تسلط الإقطاع العسكري من ناحية أخرى .

وقد أفضى هذا الوضع « المائع » إلى « ميوعة » موقف القوى البورجوازية من حيث الولاء أوالمعارضة للعسكر المسيطر والنظم « المتبرجزة » المهترئة . حتى إذا ما تفجرت التناقضات الأساسية بين العسكر والبورجوازية ؛ أسفرت الأخيرة عن موقفها المعارض للعسكر . ولما كانت « النظم المتبرجزة » عاجزة عن القيام بدور فعال في الصراع ؛ إنحازت القوى البورجوازية للقوى المنتجة ضد الأوليجركية العسكرية « والنظم المتبرجزة » في آن .

وهذا يفسر تعاظم دور القوى المنتجة - أواخر سني الإقطاعية - على الصعيد السياسي ؛ إذ تصدت للمعارضة السافرة ، واتخذت المعارضة أطوارا متلاحقة صاعدة في الريف والحضر .

ففي الريف ؛ كان من مظاهرها الهرب من الضياع وقطع الطرق والانتفاضات والهبات التلقائية والثورات الفلاحية ، حتى نجحت في إقامة كيانات مستقلة . وفي المدن ؛ اتخذت المعارضة صور هجرة الحرفيين وتنظيمات الأصناف وحركات الفتوة والعيارة والشطارة ، والثورات الاجتماعية المدينية ، حتى نجحت كذلك في إقامة كيانات مستقلة .

وأخيرا ؛ التأمت المعارضة في الريف والمدن ؛ بانخراطها في سلك الدعوات السرية الثورية ؛ لتجهز على النظم القائمة ، وتستهل حقبة جديدة ؛ سادتها البورجوازية .

تلك هي الملامح العامة لحركة التاريخ السياسي خلال عصر « الإقطاعية المرتجعة » ، ويقتضي ذكر التفصيلات معالجة الموضوع على نحو صراعي بين الطبقات من خلال تقسيمه إلى مبحثين ؛ يتمحور الأول حول «العسكر والسياسة» ، والثاني في « موقف المعارضة » .

أ - العسكر والسياسة :

من الحقائق الثابتة في علم السياسة - قديما وحديثا - أن اضطراب الأوضاع السياسية نتيجة منطقية لعدم حسم الصراع الطبقي ، وأن « ميوعة » الصراع تفتح الطريق لسيطرة «الطغمة العسكرية » ، وأن اشتغال العسكر بالسياسة يفضي إلى مزيد من الاضطرابات والقلاقل .

وقديما ؛ حذر أفلاطون في « جمهوريته » من تطاول « النفس الغضبية » - المؤهلة للقتال - على « النفس العاقلة » المختصة بالسياسة . وتجربة سيطرة « الحرس البريتوزي » على مقاليد الحكم ؛ أجهزت على الإمبراطورية الرومانية . وحديثا ، عانى « العالم الثالث » - ولا يزال - من « قفز » العسكر إلى السلطة .

وتبرز الظاهرة نفسها في الحقبة موضوع الدراسة بصورة جلية . فالقوى العسكرية التي تسنمت الحكم ؛ غلبت عليها البداوة والافتقار إلى الدربة السياسية . كانت في الأصل قوى هامشية «طرافدارية » ، ذات انتماءات إثنية بدوية متخلفة ، لا هم لها إلا القتال المأجور . فالأتراك شعب رعوي مقاتل ؛ هيمن على السلطة في الشرق الإسلامي . والقبائل العربية البدوية الهائمة في بادية الشام ؛ اشتغلت بالقتال « الإرتزاقي » وتمكنت من السيطرة على حكم المناطق الثغرية في أعالي العراق وأعالي الشام . وشراذم الجند العربي المطرود من القيروان لعب دورا مخربا في سياسات دول المغربين الأوسط والأقصى . والعسكر الزنجي المجلوب من السودان تحكم في سياسة الأغالبة الأواخر . والجند الصقلبي والبربري المأجور ؛ أجهز على الإمارة الأموية في الأندلس . ومغامرو الأندلس احترفوا القرصنة وقاموا بدور مخرب في سياسات الكيانات الغربية ؛ حين استعان بهم الأمراء كمرتزقة في أواخر عصر « الصحوة البورجوازية » .

ومن الطبيعي أن يرتبط تسلط « الطغمة العسكرية » بانتكاسة الصحوة البورجوازية ، التي أسفرت - ضمن ما أسفرت - عن تفاقم الأخطار الخارجية ، واضطراب الأوضاع الداخلية . وقد سبق أن أوضحنا كيف سيطر العسكر على قوى الإنتاج ، وكيف ترسخت «الإقطاعية المرتجعة » تحت سنانهم ، وكيف شكلوا طبقة إقطاعية عسكرية تصدرت السلم الاجتماعي .

وحسب قاعدة « من يملك يحكم » ، وقالة ابن خلدون « القوة تقود إلى السيطرة » والقانون الماركسي « الطبقة تخلق نظامها » ؛ أهل العسكر للسيطرة على السياسة في العالم الإسلامي بأسره ؛ طوال الحقبة الممتدة من قرابة منتصف القرن الثالث الهجرى إلى حول منتصف القرن الرابع .

ونجم عن تسلط العسكر نتائج سياسية بعيدة المدى ؛ من أهمها تداعى النظم القائمة بعد تجريدها من سلطاتها ، وإهدار رسومها التي اكتسبتها عبر تجارب سياسية طويلة . أعني نظام الخلافة الذي غدا - في ظل العسكر - رمزا عديم الفاعلية ، بل تعرض الخلفاء لضروب المهانة ؛ من عزل وحجر وسمل وقتل . واستأثرت « الأوليجركية العسكرية » بالسلطة الفعلية ، وابتدعت نظما «ديكتاتورية» لم تكن لها سابقة في تاريخ النظم الإسلامية . فنظام « إمرة الأمراء » كان يعني الاستحواز على كافة السلطات السياسية والتنفيذية ، فضلا عن العسكرية . كذلك أهدرت رسوم الوزارة ؛ ولم يعد للوزير من مهام سوى المشاركة الرمزية في الاحتفالات الرسمية .

ولعدم دراية العسكر بفنون الحكم ، وكنتيجة لارتباط «العصبة العسكرية » بالعصبية ، شغل العسكر بالتشاحن والتكالب على السلطة بين أفراد العصبة ، وعمدت الأطراف المتنازعة إلى التآمر والدس والاغتيال . وفي هذا الصدد برز دور البلاط ونساء القصر في حيك المؤامرات وتدبير المكائد ؛ لصالح الطغمة وضد خصومها من الخلفاء والوزراء والكتاب .

وقد أدى الاضطراب السياسي إلى كساد اقتصادي ؛ وتخلخل البناء الاجتماعي . وترتب على ذلك ردود فعل مضادة للعسكر . فبرغم تضارب وتداخل مواقف الطبقات ؛ أتيح للبيروقراطية والبورجوازية والعامة أن تقوم بدور موجه - في بعض الأحيان - في سياسة العصر .

وبديهي أن يسفر التناحر بين القوى في « قلب الدولة » عن انفراط وحدتها ، وتمزقها إلى كيانات سياسية معظمها إقطاعية عسكرية ، وبعضها ذو طابع بورجوازي . وفي كل

الأحوال كانت التجزئة السياسية مرادفا تلقائيًا لسيادة الإقطاعية على الصعيد السوسيو - اقتصادي . فإلى أي مدى تنطبق هذه الرؤية النظرية على تطور أوضاع العالم الإسلامي السياسية في عصر «الإقطاعية المرتجعة»؟

في الشرق ؛ بدأ التغلغل التركي في الجيش الخلافي منذ عهد المأمون . وفي خلافة المعتصم شكل الأتراك عصب الجيش ؛ حتى لقد أسس الخليفة لجنده الجديد مدينة عسكرية هي سامرا . والواقع أن الأتراك أنجزوا مهام عسكرية ضخمة في خلافتي المعتصم والواثق ؛ فكانوا سيف الخلافة في قمع الحركات المناوئة في الداخل وصد الأخطار الخارجية عن الحدود .

ومنذ خلافة المتوكل (٢٣٢ هـ) وحتى الغزو البويهي (٣٣٤ هـ) ؛ تغير الحال ؛ فأشرأبت أعناق العسكر إلى السلطة . ولم يقو الخلفاء على ردعها إلا في أحيان نادرة ؛ حتى لقد أطلق الدارسون [1] على العصر برمته « عصر تسلط الأتراك » .

ومن مظاهر التسلط ؛ تحكم العسكر في تولية الخلفاء وعزلهم . فالطغمة هي التي بايعت المتوكل بالخلافة ، وهي التي عزلته حين حاول الفكاك من قبضتها ، ثم عينت ابنه المنتصر ، وعادت فانقلبت عليه ، وأوعزت إلى طبيبه بسمه ، ونصبت المستعين خلفا له . وليس أدل على استكانة المستعين واستبداد العسكر من قول أحد الشعراء :

خليفة في قفص بين وصيف وبغا
يقول ما قالا له كما تقول الببغا

وبايع العسكر - بعد المستعين - المهتدي بالخلافة ، ثم عزلوه ، وظل الحال على هذا المنوال حتى نهاية العصر ؛ باستثناء الحقبة القصيرة التي انتعشت خلالها الخلافة ؛ زمن المعتمد والمعتضد والمكتفي . فكان العسكر يبقون على الخليفة طالما أشبع نهمهم في طلب المال ، وينقلبون عليه إذا ما حاول الخلاص من قبضتهم ؛ متوسلين في ذلك بأساليب التآمر ؛ وخاصة مع نساء البلاط . ولا غرو ؛ فقد برزت أسماء بعضهن - كقبيحة أم المعتز - في نسج الدسائس للتخلص من الخلفاء المغضوب عليهم ، وتنصيب غيرهم . ومعلوم أن بعض نساء البلاط العباسي كن من أصل تركي ؛ إذ شاع عقد « مصاهرات سياسية » بين الخلفاء وزعماء العسكر ؛ قصد منها إحكام الرقابة والتجسس على الخلفاء .

---

(١) حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام : ٣ : ١ .

تمركزت « العصبة العسكرية » في مدينة سامرا ، وحرصت على أن تكون مركز الخلافة بدلا من بغداد . ولم يجر هذا الإجراء جزافا ؛ إذ قصد منه عزل الخلفاء عن القوى البورجوازية الموالية ؛ ليظلوا تحت مراقبة العسكر ، وهذا يفسر هرب بعض الخلفاء من سامرا إلى بغداد ، كما حاول البعض الآخر الهرب من العراق إلى الشام . غير أن المحاولات كانت تنتهي إما باسترجاعهم قسرا ، أو عزلهم وتنصيب آخرين .

أما من أقام في بغداد من الخلفاء ، فكان نتيجة استرداد نفوذهم على إثر انتعاش البورجوازية ، خاصة في فترات تفاقم الخصومات بين أفراد « الطغمة العسكرية » .

وهذا يعني أن الصراع بين بغداد وسامرا ؛ عكس صراعا «سوسيو - سياسي» بين البورجوازية والإقطاع . فقد حاول المتوكل هجر سامرا إلى الشام دون جدوى ، كما عول المستعين على الإقامة ببغداد ؛ فعزل . أما المعتمد والمعتضد والمكتفي ؛ فقد اتخذوا بغداد مقرا للخلافة طوال الفترة التي اصطلح على تسميتها « صحوة الخلافة » . وفي الحقيقة كانت صحوة قوى المعارضة في مواجهة تسلط العسكر . من مظاهرها اندلاع ثورة الزنج ، وحركات الخوارج ، وتعاظم ثورات الشيعة . ومعلوم أن تلك الحركات قادتها البورجوازية وضمت الطبقات الكادحة في الريف والحضر .

ولدينا من القرائن ما ينهض على ارتباط « صحوة الخلافة » بانتعاش قوى المعارضة . فقد استعان الموفق - أخ الخليفة المعتمد - بعناصر غير تركية في جيش الخلافة ، بعد تخلصه من معظم القيادات التركية . وآزر العلويون المعتضد في صراعه مع العسكر التركي (١) . واتبع المعتضد سياسة لصالح التجار والحرفيين « . . فأسقط المكوس ، ونشر العدل ، ورفع الظلم عن الرعية » (٢) . وليس أدل على تنامي نفوذ البورجوازية على حساب « الأوليجركية العسكرية » من تولي الكتاب والزعامات العباسية والعلوية تقليد الخلفاء الجدد (٣) ، بدلا من زعامات العسكر .

لكن صحوة البورجوازية كانت قصيرة العمر ، فبعد موت المكتفي تطلع العسكر لاسترداد نفوذه ؛ فنصبوا المقتدر ؛ بينما بايعت قيادات البورجوازية عبد الله بن المعتز . واستطاع مؤنس الخادم - زعيم العسكر - ترجيح كفة ثلته ؛ فقتل ابن المعتز وقبض على

(١) السيوطي : تاريخ الخلفاء : ٢٤٥ : القاهرة ١٣٥١ هـ .
(٢) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ١٨ .
(٣) الطبري : ١١ : ٣٧٤ .

الفقهاء والأمراء الذين ناصروه [1]، وصادر أملاكه ؛ وحتى جواهره ومتاعه . كما مثل العسكر بوزيره – العباس بن الحسن – وكبسوا الأسواق ، وأثخنوا في العامة .

وليس أدل على تعاظم سطوة العسكر ؛ من ابتداع نظام « إمرة الأمراء » ؛ الذي يجمع كافة السلطات السياسية والتنفيذية والإدارية والمالية ـ إلى جانب العسكرية – في يد زعماء العسكر ، والذي يعني تجريد الخلفاء والوزراء والكتاب من كافة صلاحياتهم .

فابن رائق « أمير الأمراء » آل إليه « تدبير أعمال الخراج والضياع وأعمال المعاون في جميع النواحي ، وفوض إليه تدبير المملكة ، وأمر بأن يخطب له على جميع المنابر » [2] . وعلى نهجه سار أمراء الأمراء من بعده ؛ « فصارت أموال النواحي تحمل إلى خزائن الأمراء . . . وبطلت بيوت الأموال » [3] .

ويمثل الصراع حول المنصب الجديد حلقة أخرى من حلقات الصراع بين « الأوليجركية العسكرية » الإقطاعية ، والقوى البورجوازية ؛ كانت الغلبة فيها للعسكر بطبيعة الحال . فبرغم انحياز الخلافة إلى البورجوازية ؛ خسرت السباق ، وهيمن العسكر على المنصب لعشر سنوات تلت . ويعزى الخسران إلى اهترائها و « هجينيتها » وتضارب مواقف شرائحها ، وفشلها في استقطاب القوى المنتجة . مصداق ذلك ؛ أن الخليفة قلد أبا عبد الله البريدي حاكم الأهواز – وكان تاجرا – أميرا للأمراء [4] ، ومعلوم أن الخليفة تولى الخلافة بمساعدة القوى البورجوازية ؛ فقد بايعه « الكتاب وأصحاب الدواوين والعلويون والفقهاء [5] » ، ويبدأ أن فل شوكة العسكر أصبح وشيكا . لكن ثورة العامة على البريدي ، أتاحت للعسكر فرصة إقصائه ، والظفر بالمنصب [6] ، ورضخت الخلافة لحكم القوة ؛ فقلدت القائد التركي «بحكم» منصب أمير الأمراء .

وبديهي أن يمعن بجكم في التنكيل بالقوى البورجوازية والعامة سواء بسواء . وبديهي أيضا أن يحتذي خلفه كورتكين التركي حذوه في هذا السبيل .

أما وقد تداعى نفوذ البورجوازية ؛ فلم تجد الخلافة بدا من الاستعانة بالحمدانيين

(١) مسكويه : ١ : ٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٣٥١ .
(٣) نالمصدر نفسه : ١٨٨ .
(٤) الصولي : أخبار الراضي لله والمتقي لله : ٣٣٣ : القاهرة ١٩٣٥ .
(٥) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٢٩ .
(٦) الصولي : ٢٣٥ .

لحمايتها من تسلط العسكر التركي . ولما كان الحمدانيون - كالأتراك - عسكرا بدويا جافيا ؛ كانت الخلافة كالمستجير من الرمضاء بالنار . فخلال العام الذي قضاه ناصر الدولة الحمداني أمير الأمراء ؛ اشتدت الوطأة على مياسير بغداد وعامتها ، نتيجة جوره وعسفه . يقول الصولي [1] « . . . . كثرت المتلصصة ببغداد ، وكبست دور المياسير ، وغلت الأسعار ، ومات الفقراء جوعا ، ووقع الوباء » .

عندئذ لجأ العامة إلى البريديين [2] دون طائل . وتمكن القائد التركي توزون من اغتصاب السلطة ؛ فبطش بالعامة ، وعزل الخليفة ، وحاك المؤامرات في بلاطه ، مستعينا بالنساء [3] . ثم نصب خليفة آخر - المستكفي - وفرض عليه حراسة مشددة من غلمانه [4] .

وآلت إمرة الأمراء إلى قائد تركي آخر يدعى ابن شيرزاد . وفي عهده جرى الإجهاز على نفوذ البورجوازية . « ففرض المكوس على الكتاب والعمال والتجار وزادت الضرائب في أيامه زيادة حملت التجار على الهرب من بغداد [5] » .

واستمر الحال على نفس المنوال حتى دخل البويهيون بغداد سنة ٣٣٤ هـ ؛ فأجهزوا على الإقطاعية العسكرية ، وبعثوا الصحوة البورجوازية مرة أخرى وأخيرة .

خلاصة القول - أن تسلط العسكر التركي في العراق ، وهيمنته على مقاليد السياسة ؛ نتيجة منطقية لسيادة الإقطاع العسكري .

وكما سيطر العسكر التركي على مقدرات العراق السياسية ؛ استقل كذلك بمعظم الأقاليم الشرقية ، وأسس كيانات سياسية إقطاعية عسكرية . فقد استقل السامانيون ببلاد ما وراء النهر ، وقامت دويلات إقليمية في غربي إيران حكمتها أسر تركية ، وتوارث الطولونيون ومن بعدهم الإخشيديون حكم مصر والشام ، وشهدت الأقاليم الثغرية في أعالي العراق والشام تأسيس إمارتي الحمدانيين في الموصل وحلب . وفي كل تلك الكيانات ، ساد الإقطاع العسكري على غرار ما كان بالعراق .

كانت « الثلة العسكرية » في سامرا ترغم الخلافة المتهاوية على منحها إقطاعات تشمل

(١) المصدر نفسه : ٢٤٣ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٣٥ .
(٣) مسكويه : ٢ : ٧٢ .
(٤) المسعودي : ٢ : ٥٤١ .
(٥) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٣٥ .

ولايات برمتها . وكان المقطعون يعهدون إلى وكلاء من مواليهم - من العسكر أيضا - بإدارتها ؛ مؤثرين الإقامة في سامرا . وكثيرا ما نجح الوكلاء في الإستقلال بالولايات وتوريث حكمها في الأعقاب ، أو ارتبطوا بعلاقة واهية شكلية بالخلافة ؛ حتى تضفي على حكمهم صفة الشرعية [1] . وكانت الخلافة تكتفي بهذا الشكل الرمزي من التبعية ، أو تضطر - تحت ضغوط « الطغمة العسكرية » - إلى إنفاذ الجيوش لنقل إقطاع الولاية إلى قائد عسكري آخر .

وبديهي أن يعكس صراع « الطغمة » في سامرا نفسه على أحوال الولايات المستقلة . فالزعماء الأقوياء كانوا يحظون بأعلى المناصب في العراق ؛ وبالتالي يرغمون الخلافة على استصدار أوامر بإسناد حكم الولايات إلى مواليهم .

وترتب على ذلك نتائج خطيرة ؛ إذ دب الصراع بين أفراد الأسر الحاكمة في الولايات ، وبين الولايات بعضها البعض ، أو بينها وبين « طغمة سامرا » . وهذا يفسر ظاهرة « الحروب الإقطاعية » التي أنهكت أطراف النزاع جميعا . وفي كل الأحوال كانت الغلبة للأقوى ، وصار الانصراف لتكوين الجيوش الشغل الشاغل . ولم يتقاعس العسكر المتنافس عن تجنيد أهل الولايات ، أو التعويل على المرتزقة ، أو استجلاب جند جديد من الروم والأرمن والزنج والبربر .

وفي الولايات المستقلة ؛ سيطر العسكر - كما كان الحال في قلب الدولة - على مقدرات السياسة . فكان المحرك الفعلي لسياسة الأمراء ، وآلت إليه إدارة الأقاليم ، كما وزعت الأرض على الأجناد « إقطاعات » مقابل الخدمة العسكرية .

ونجم عن ذلك اشتطاط حكومات العسكر في إرهاق الأهلين بالمغارم ؛ فأسرفوا في فرض الجبايات والمكوس ، وصادروا التجار والكتاب ، وبطشوا بالقوى المنتجة من الزراع والحرفيين .

ولا غرو ، فقد تفاقمت المشكلات الاقتصادية في الولايات . وإذا كان بعضها قد انتعش نسبيا ، فمرده إلى سيطرتها على أخرى مجاورة [2] ، أو استراتيجية موقعها بالنسبة لمعابر التجارة ؛ كما هو حال السامانيين والطولونيين . وكانت الأموال تنفق على مظاهر الترف ،

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٩٨ .
(٢) المصدر نفسه : ١٩٩ .

ولم تستثمر في مشروعات إنمائية داخلية [١] . واستعراض أحوال الكيانات السياسية الإقطاعية العسكرية قمين بإثبات تلك الحقائق .

فقد تأسست الإمارة السامانية في بلاد ما وراء النهر سنة ٢٦١ هـ ؛ على أنقاض الإمارة الطاهرية . وارتبطت بعلاقة ود مع « طغمة » سامرا ؛ نظرا لدورها الثغري في الدفاع عن الحدود الشرقية والشمالية الشرقية ، وقمع القوى البورجوازية المتعاظمة في الأقاليم ذات النشاط التجاري [٢] ، فضلا عن قيامها بإمداد « الأرستقراطية العسكرية » في العراق بالسلع الكمالية ومواد الترف .

وتاريخ السامانيين سلسلة متصلة من الصراعات الأسرية على الحكم ؛ على غرار ما حدث بسامرا . كما لعبت القوى البورجوازية دورا واضحا في الأحداث بفضل « تنظيمها » في سلك الدعوة الإسماعلية . وحسبنا أن أحد أمراء السامانيين اعتنق المذهب الإسماعيلي وشايع البورجوازية . لكن العسكر تطاولوا عليه وعزلوه ونصبوا ابنه بدلا منه ؛ فأمعن في البطش بالإسماعيلية .

ويلغ تسلط العسكر مداه في عهد نوح الساماني (٣٣١ - ٣٣٤ هـ) [٣] فتحكموا في مقاليد السياسة وشئون الإدارة ، وكبحوا جماح « البيروقراطية » حين تصدت لتسلطهم . وكما كان الحال في العراق ؛ عمد العسكر إلى تنصيب أمراء صغار بمساعدة نساء البلاط ؛ حتى يستأثر بالنفوذ . وفي ذلك يقول أحد الشعراء :

شيئان يعجز ذو الرياضة عنهما رأي النســاء وإمـرة الصبيان
أمـا النســاء فميلهن إلى الهوى وأخو الصبا يجرى بغير عنان [٤]

وقد أنهك الصراع بين البورجوازية والعسكر كليهما ، وكان سقوط الدولة السامانية على يد قوى إقطاعية عسكرية تركية سنية مجاورة ؛ فقد اقتسمها الغرنويون والخانيون [٥] .

وتنسحب مقولة الصراع بين البورجوازية والإقطاع على الكيانات السياسية في غربي

---

(١) نفس المصدر والصفحة .
(٢) قضى السامانيون على الدولتين الصفارية بسجستان ، والعلوية بطبرستان ، وكان قيامهما تعبيرا عن تنامي المد البورجوازي .
(٣) يلاحظ أن عهده كان موازيا لتاريخ بدء تسلط العسكر التركي في العراق .
(٤) مسكويه : ٣ :٩٣ .
(٥) كاهن : ٢٠١، ٢٠٢ .

إيران . فقد شهدت المنطقة دويلات إقطاعية عسكرية إقليمية ؛ وصفها الدوري [١] بأن «إقطاعيتها تقوم على رؤساء العوائل» . وبالمثل قامت كيانات بورجوازية فارسية على المذهب الشيعي . ودب الصراع بين الطرفين لينتهي بابتلاع الكيانات الإقطاعية مثيلتها البورجوازية [٢] .

ونفس الشيء يقال عن أحوال مصر والشام في عصر «الإقطاعية المرتجعة» ؛ فقد سادتهما الإقطاعية العسكرية في ظل الطولونيين والإخشيديين . وساعدت طبيعة مصر - كسهل فيضي زراعي - على ترسيخ الإقطاعية منذ وقت سابق . فقد طمع في ولايتها قادة العسكر الأتراك منذ أواخر «الصحوة البورجوازية» ، وأسندت إلى مشاهير عسكر سامرا ؛ كأشناس وإيتاخ [٣] .

ودرج الولاة الترك على إرهاق المصريين بالمغارم [٤] وخاصة منذ خلافة المتوكل ؛ وهي بداية تسلط العسكر في العراق . وكان انتعاش القوى البورجوازية في قلب الخلافة ينعكس على أحوال الولاية ؛ فكان الخلفاء يوكلون إمرتها إلى ولاة على قدر من الاستنارة لا ينتمون إلى «الطغمة» العسكرية التركية . فالوالي العربي عنبسة بن إسحق «أمر برد المظالم . . . وظهر بالحوف من العدل ما لم يسمع بمثله في زمانه» [٥] . ومن مظاهر يقظة البورجوازرية آنذاك ؛ تقلد العلويون المناصب العليا وقبالة الضياع [٦] .

لكن يقظة البورجوازية كانت عابرة ، فما لبث نفوذ العسكر أن عاود أدراجه ؛ على غرار ما جرى في سامرا . فقد أنفذ القائد التركي بايكباك تابعه أحمد بن طولون لإدارة مصر نيابة عنه . واستطاع ابن طولون أن يستقل بالبلاد ؛ بفضل مواردها واستناده إلى عسكر جديد ؛ أهله لخوض صراع مظفر مع «طغمة سامرا» ومكنه من ضم الشام إلى نفوذه . ذكر المقريزي [٧] أن جيش ابن طولون بلغ «أربعة وعشرين ألف غلام تركي ، وأربعين ألف أسود

---

(١) مقدمة : ٨٦ .
(٢) التفصيلات في : كاهن : ٢٠٢ - ٢٠٤ .
(٣) الكندي : الولاة والقضاة : ١٩٤ ، ٩٥ ، ٩٧ : بيروت ١٩٠٨ .
(٤) عن استصفاء ولاة الترك أموال البورجوازية ؛ راجع : الكندي : ١٩٩ ، ٢٠٠ .
(٥) المصدر نفسه : ٢٠١ .
(٦) المصدر نفسه : ٢٠٤ .
(٧) خطط : ٢ : ١٦٨ .

، وسبعة آلاف حر مرتزق » . وأضاف البلوي [١] أن ابن طولون « اشترى العبيد روما وسودانا .»

واعتماد ابن طولون على عناصر غير تركية ، يفسر طبيعة صراعه مع « طغمة » سامرا التركية ، وأفصالها في بلاد الشام [٢] . ويعني أيضا ردع العسكر التركي في جيشه ؛ لما درج عليه من نهب الأسواق ، وابتزاز العامة [٣] .

وبعد وفاة ابن طولون استرد العسكر التركي مكانته بعد أن دب الخلاف على السلطة بين أفراد البيت الطولوني [٤] . وعبثا حاول بعض الأمراء كسر شوكته ؛ بالاستعانة بأجناد من عرب الحوف [٥] .

وبديهي أن يسفر الصراع بين العسكريين عن مزيد من الفوضى السياسية والضائقات الاقتصادية . وهذا يفسر اندلاع الثورات الاجتماعية ، بقيادة البورجوازية . واتخذت الثورات - بالحق أو بالباطل - مسوحا علويا . وكان من أهمها حركة ابن الصوفي بالصعيد [٦] سنة ٢٥٥ هـ ، وحركة ابن طباطبا بأحواز الإسكندرية في نفس العام . ويلاحظ قيامهما في إقليمين استراتيجيين بالنسبة لتجارة العبور ؛ فالحركة الأولى اندلعت حول طريق قنا - القصير ؛ منفذ تجارة العبور الوافدة من البحر الأحمر ، وتمركزت الثانية بين الإسكندرية وبرقة في منطقة مرور التجارة بحرا تجاه عالم المتوسط ، وبرا خلال الطريق الساحلي إلى بلاد المغرب . وهو أمر بالغ الدلالة على الطابع البورجوازي للحركتين معا .

كما جرت محاولات من جانب « الكتاب » للحد من تسلط العسكر [٧] ؛ بل وإسقاط النظام الطولوني برمته [٨] ؛ لكنها باءت بالفشل . ولم تسقط الأسرة الطولونية التركية الإقطاعية العسكرية ؛ إلا بعد صحوة القوى البورجوازية في العراق . فحين تخلص الخليفة

---

(١) سيرة أحمد بن طولون : ٥١ : دمشق ١٣٥٨ هـ .
(٢) الكندي : ٢١٧ ، ٢٤٠ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٤٧ .
(٤) المصدر نفسه : ٢٤٢ . ٤٣ .
(٥) المقريزي : خطط : ٢ : ١٦٨ .
(٦) التفصيلات في : البلوي : ٦٢ وما بعدها .
(٧) من المعروف أن أحمد بن طولون كان يحتقر الكتاب ويضيق عليهم . ذكر البلوي قالة له في هذا الصدد « . إن أجهل الأمراء من أعطى مقادته للكتاب العقلاء ؛ لأنهم أفسد الناس رأيا وأقلهم دينا ، بل يقبل رأيهم من غير أن يظهر لهم فيه استصابة » أنظر : سيرة أحمد بن طولون : ٢٨٥ .
(٨) ابن الداية : ٥٨ .

المعتضد من زعماء « الأليجركية العسكرية » في سامرا ؛ لم يجد عناء في إعادة مصر والشام إلى حظيرة الخلافة .

لكن « صحوة الخلافة » والبورجوازية كانت - كما أسلفنا - قصيرة العمر ؛ فما لبث العسكر أن استرد مكانته في سامرا ، وأمعن في التسلط على مقدرات السياسة . وبديهي أن ينسحب الحال على مصر ؛ فكان القواد في سامرا يقلدون إمرتها لأفصالهم من الأتراك . وعاد الصراع الاجتماعي إلى سابق عهده ؛ وإن اقتصر على فصائل القوى العسكرية أو بينها وبين الشرائح البيروقراطية . وفي ذلك ما ينم عن تدهور نفوذ البورجوازية والكادحين . فقد غصت الحقبة بأشواط طويلة من الصراع بين الجند التركي وبين الجند العربي - من أهل الحوف المعروفين بالجند المغربي [1] - كانت الغلبة فيه للأتراك بطبيعة الحال . كما تطاول العسكر التركي على « الكتاب » - كما جرى في سامرا - للاستئثار بكافة السلطات من ناحية ، ومصادرة أموالهم من ناحية أخرى . ذكر الكندي [2] أن الأتراك « شغبوا على محمد بن علي الماذرائي صاحب الخراج ؛ فاستتر منهم ؛ فأحرقوا داره ونهبوها ، ودور أهله» .

وقد بلغ نفوذ العسكر التركي مداه زمن الإخشيديين ؛ فكان جيشهم يزيد على أربعمائة ألف تركي [3] تشرذموا إلى « عصب » وطوائف متنافسة - كالإخشيدية والكافورية - تشايع زعاماتها ، وتتطاحن على السلطة وتتسابق في الحصول على الإقطاعات .

وعاني الأهلون من « مفاسد » طوائف العسكر ؛ وخاصة التجار الذين صودروا[4] . كما تفاقمت المشكلات الاقتصادية من جراء الصراع على الحكم ، وكثرة الحروب على الحدود من قبل الحمدانيين والقرامطة والفاطميين . ذكر الكندي[5] أن « الغلاء اشتد حتى أكل الناس الجيف والكلاب » ، وسجلت أسعار القمح ارتفاعا جنونيا [6] . وهذا يفسر اندلاع ثورات اجتماعية اتخذت لبوسا علويا [7] ، كما يفسر ترحيب المصريين بالفتح الفاطمي ؛ وخاصة التجار [8] .

---

(١) الكندي : ٢٣٨ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٨٢
(٣) المقريزي : خطط : ٢ : ١٦٨ .
(٤) الكندي : ٢٩٥ .
(٥) المصدر نفسه : ٢٩٧ .
(٦) المصدر نفسه : ٤٦٢ .
(٧) المصدر نفسه : ٢٩١ .
(٨) المقريزي . اتعاظ : : ٦٧ .

وشهدت أعالي العراق والشام حكما إقطاعيا عسكريا مماثلا ، تمثل في إمارتي الحمدانيين في الموصل وحلب . وينتمي الحمدانيون إلى قبيلة تغلب العربية التي أناخت بعض بطونها في أحواز الموصل محترفة حرب الإرتزاق ؛ فتارة تحارب القرامطة إلى جانب الخلافة ، وأخرى تحارب الخلافة إلى جانب الخوارج .

ومعلوم أن العرب أسقطوا من الجندية في عهد المعتصم ؛ ففقدوا مكانتهم في الجيوش النظامية . وعاد معظمهم إلى حياة البداوة الأولى وامتهن بعضهم الحرب « كمتطوعة » في الثغور ، أو مرتزقة في جيوش القوى المتصارعة ، والبعض الآخر تشرذم في « عصب » تقطع الطرق وتغير على المزارع .

ونظرا لاضطراب أحوال العراق - من جراء تسلط العسكر - وتطاول الخطر البيزنطي في مناطق الثغور ؛ أسندت الخلافة إمرة الموصل وحلب إلى أخوين من آل حمدان ؛ هما ناصر الدولة وسيف الدولة [1] .

أما إمارة الموصل ؛ فقد شاركت في الصراع على منصب « إمرة الأمراء » في العراق ؛ حين استنجدت الخلافة بناصر الدولة لتخليصها من تسلط الأتراك . غير أن « العسكري الجديد » لم يحظ بتأييد القوى البورجوازية والطبقة العاملة لسوء سياسته ؛ فقد أثقل التجار بالمكوس والمصادرات ، كما كبس جنده الأسواق وأسرف في السلب والنهب .

وبالمثل ؛ كانت سياسة الحمدانيين في الموصل . إذ اشتطوا في «فرض المغارم حتى سخط عليهم أهلها»[2] وعملت الخلافات بين أفراد الأسرة عملها في إضعافهم ؛ فعجزوا عن صد إغارات الأكراد والقبائل العربية البدوية الضارية في أحواز الموصل . كما فشلوا في القيام بالمهمة الثغرية المناطة بهم ؛ فقد تعاظمت الإغارات البيزنطية على بلاد الجزيرة ؛ تثخن قتلا وتمعن سلبا ونهبا .

ولعل ذلك كان من أسباب إقصاء عضد الدولة البويهي الحمدانيين عن الموصل ، وإسناد إمرتها إلى أسرة عربية أخرى من بني عقيل .

وفي حلب ، استمر الوجود الحمداني رغم محاصرة إمارتهم بقوى عسكرية تركية مناهضة ، كذا تفاقم المشكلات السوسيو - اقتصادية في الداخل . ويعزى الإستمرار إلى جهودهم في الدفاع عن أعالي الشام ضد الخطر البيزنطي .

(١) مسكويه : ٢ : ٢٨ .
(٢) الصولي : ٢٤٠ .

لقد ظلت النزعة البدوية العسكرية [١] توجه علاقات الحمدانيين مع جيرانهم ، وكذا سياستهم الداخلية . فطالما أغاروا على بلاد الجزيرة بغية السلب والنهب ، كما أغاروا مرارا على مدن الشام التابعة للإخشيديين ؛ دون أن يفتحوا أيا منها . ونفس الطابع بصم سياستهم الداخلية ؛ فإغارات العسكر على الأهلين نغمة سائدة في تواريخ الحمدانيين ، ومصادرة التجار حقيقة وقف عليها ابن حوقل [٢] . ومع ذلك صم الإخشيديون والبهويهيون آذانهم عن « حماقات » الإمارة « البينية » ؛ نظرا لدورها الثغري ؛ الذي سجل صفحة مشرقة في تاريخ الصراع البيزنطي- الإسلامي .

وبديهي أن يخمل شأن الحمدانيين بعد تخليهم عن هذا الدور ، فلم يستطع خلفاء سيف الدولة التصدى لجموح الأسرة المقدونية العسكرية ؛ التي طفقت جيوشها تنشر الخراب والدمار في مدن الشام ، وتمكنت أساطيلها من السيطرة التامة على شرقي المتوسط .

وبديهي أيضا أن تشهد الإمارة الحمدانية ما جرى في كافة الولايات الإقطاعية العسكرية من فوضى سياسية . فقد شجر التنافس بين أفراد الأسرة للاستئثار بالسلطة ، وبرز دور الغلمان والخصيان في ترجيح كفة أمير على آخر . ولم يجد بعض الأمراء غضاضة في الاستعانة بالبيزنطيين لتثبيت عروشهم ، كما استنجد الغلمان والخصيان بالفاطميين لدعم نفوذهم . وشهدت البلاد « حربا أهلية » طويلة ؛ انتهت بسقوط إمارة حلب في حوزة الفاطميين .

وفي شبه الجزيرة العربية - التي فقدت ثقلها السياسي منذ العصر الأموي - ارتدت القبائل العربية إلى حياة البداوة ؛ بينما ارتبط تطور الأحوال السياسية في المناطق الساحلية بالقوى الكبرى في العراق والشام ومصر . وبرغم غلبة الطابع «البطريركي» على نمط الحياة السياسية داخل شبه الجزيرة ؛ تمكنت القوى البورجوازية من إحراز نجاحات في منطقة الخليج . وليس أدل على ذلك من قيام إمارة خارجية بعمان ، وأخرى إسماعيلية بالبحرين ، وهو ما سنوضحه بعد مفصلا . أبرز هذا العرض مدى تسلط العسكر في العالم الإسلامي الشرقي ؛ كظاهرة سياسية وليدة « الإقطاعية المرتجعة » على الصعيد السوسيو - اقتصادي ، وكذا التجزئة السياسية كمرادف موضوعي لسيادة الإقطاعية .

وبديهي أن تتسم العلاقات بين الكيانات السياسية بطابع صراعي تناحري . فظاهرة «

---

(١) كاهن تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٢١٢ .

(٢) صورة الأرض : ١١٩ .

الحروب الإقطاعية » نغمة سادت العصر برمته . ونعتقد أن مبعثها كان اقتصاديا قحا . فالحروب التي جرت بين « أوليجركية » سامرا وبين منافسيها في الولايات ؛ ارتبطت بحظر تدفق أموال الولايات إلى بلاطات « الطغمة » . وخير شاهد على ذلك حروب الشام بين الطولونيين وعسكر سامرا .

كما حفزت أطماع أمراء الإقطاع في إقطاعات جيرانهم إلى اندلاع حروب ذات طابع توسعي . مصداق ذلك ؛ توسع السامانيين على حساب الصفاريين ، وابتلاع الزياريين الكيانات الإقطاعية والبورجوازية في فارس ، واقتسام الغزنويين والخانيين إمارة السامانيين ، وإغارات الحمدانيين على بلاد الجزيرة والمدن الشامية .

وأخيرا ؛ كانت محاولات السيطرة على منافذ وطرق التجارة الآسيوية من وراء تفاقم الصراع العسكري بين الكيانات الإقطاعية ، كذا بينها وبين الكيانات البورجوازية «المحاصرة» ؛ وهو ما سنعرض له في حينه .

صفوة القول - أن تاريخ الشرق الإسلامي إبان عصر « الإقطاعية المرتجعة » ؛ شهد هيمنة « الأوليجركية العسكرية » على مقدراته السياسية . فلنحاول رصد الظاهرة عينها على صعيد الغرب الإسلامي ؛ مبتدئين ببلاد المغرب .

معلوم أن « الصحوة البورجوازية » أفضت إلى تكوين كيانات سياسية ؛ وفق إديولوجيات ثورية في الغالب . وفي ظلها ؛ انتعشت الأحوال الاقتصادية نتيجة الاستغلال المنظم لقوى الإنتاج .

على أن النظم « المتبرجزة » حملت في طياتها كوامن انهيارها ؛ فلم تحتو الواقع المحلي بتناقضاته المعقدة ، بقدر ما كانت « مجلوبة » ووافدة . فالأمراء - في الغالب - كانوا مشارقة ، والإديولوجيات ذات أصول شرقية . وارتبط « تواجد » تلك النظم واستمرارها بموارد تجارة « الترانزيت » بين الشرق والغرب ، وبين الشمال والجنوب . فلما تصدع هذا « الأساس الاقتصادي » برزت التناقضات الداخلية لتعمل عملها في إثارة الاضطرابات السياسية .

وكما حدث في الشرق ؛ لجأت النظم القائمة إلى العسكر «المجلوب» . وبدوره تطلع إلى السلطة ؛ فاصطدم بالعسكر « القديم » والقوى البورجوازية ، والنظم المتبرجزة في آن . وأسفر الصراع عن تسلط العسكر « الجديد » وسيطرته على السياسة . مصداق ذلك ؛ وصايته على الأمراء ، والتحكم في توليتهم وعزلهم بالتآمر مع نساء البلاط . كما أثقل

القوى البورجوازية بالمغارم ، وفل شوكة «البيروقراطية» وانتزع صلاحياتها التنفيذية . وأسفر الصراع بين «العسكر الجديد» و «العسكر القديم» عن خزلان الأخير ؛ فلفظ إلى الأطراف ، وتمكن من الاستقلال بها . وكان حصاد تلك الصراعات جميعا تداعى « النظم المتبرجزة » ، وفتح الباب أمام قوى بورجوازية خارجية لتحسم الموقف لصالحها .

وقد سبق لنا دراسة الموضوع مفصلا في دراسات سابقة [١] . ومن ثم نكتفي بإبراز الملامح الأساسية المعبرة عن تطاول العسكر وسيطرته على السياسة ، وأثر «الإقطاعية» في تداعى « النظم المتبرجزة » وتجزئتها إلى كيانات إقليمية إثنية ، وأخيرا إنفراط « التعايش السلمي » الذي ساد بلاد المغرب في العصر السابق ؛ لتحل « الحروب الإقطاعية » لأسباب اقتصادية .

ففي إفريقية ؛ تداعى نفوذ الأغالبة الأواخر بعد سيطرة البيزنطيين على البحر المتوسط ، وتحكم القبائل البدوية في طرق تجارة السودان ؛ وما ترتب على ذلك من فقدان دور الوساطة في التجارة الدولية . وحاول الأمراء تعويض العجز المالي ، بفرض ضرائب باهظة ، حفزت البورجوازية إلى الثورة . كما تمرد الجند الرسمي لتأخر الرواتب والأعطيات ونقصانها . لذلك عول الأغالبة على الاستعانة بالجند السوداني المجلوب ؛ لمواجهة الثورات الاجتماعية وشغب الجند العربي .

ونجم عن قمع الثورات الاجتماعية ؛ تخلي البورجوازية عن مؤازرة النظام «المتبرجز» ، كما أدى البطش بالجند العربي إلى فل عصبية الأسرة الحاكمة ؛ «فكان ذلك من أسباب انقطاع دولة بني الأغلب» [٢] ، إذا جاز الأخذ بنظرية ابن خلدون عن العصبية والدولة .

وحاول الأمراء - عبثا - الحد من تطاول العسكر السوداني . فبرغم المذابح التي أجراها إبراهيم بن أحمد وزيادة الله الثالث في رؤسائهم [٣] ؛ لم يتمكنا من استئصال شأفتهم . بل ازداد خطرهم إلى حد التآمر مع نساء البلاط على عزل الأمراء وقتلهم أحياناً [٤] .

وبطبيعة الحال ؛ لم تسلم القوى البورجوازية والبيروقراطية - الوزراء والكتاب - [٥] من تسلط الجند الجديد ؛ فقد صادر ممتلكاتهم وبطش بزعاماتهم .

---

(١) راجع : للمؤلف : سياسة الأغالبة الخارجية ، الخوارج في بلاد المغرب ، مغربيات ، مقالات في الفكر والتاريخ .

(٢) ابن عذاري : ١ : ١٦٣ .

(٣) المصدر نفسه : ١٨٣ .

(٤) محمود إسماعيل : الأغالبة : ١٩٣ .

(٥) المصدر نفسه : ١٩٥ .

أما الجند العربي ؛ فقد آثر العافية ، وانسحب من قلب الإمارة ليستقل بالأطراف . وهذا يفسر انسلاخ مدن تونس والجزيرة والأربس وباجة وقمودة عن سلطان الأغالبة الأواخر ، وتحولها إلى « مدن حصون » ، كما يفسر أيضا إفادة الدعوة الفاطمية من كافة المعطيات السابقة ؛ لتتخذ من إقليم كتامة مقرا ؛ ما لبثت أن انطلقت منه لتقضي على الحكم الأغلبي سنة ٢٩٧ هـ[١] .

وفي المغرب الأوسط ؛ تداعى النظام الرستمي حول منتصف القرن الثالث الهجرى ، وصار « مطمعا للطامعين والظاعنين »[٢] . وتلك العبارة تبرز طبيعة الصراع في أواخر سني الرستميين ؛ فتوضح كيف اشرأبت أعناق القبائل البدوية إلى السلطة ، بعد اختلال موازين القوى الاجتماعية في تاهرت .

ويرجع الخلل إلى تهديد موارد التجارة السودانية ، وعجز الإمارة عن السيطرة على الطرق المؤدية إليها ؛ بعد هزيمة مانو ؛ حيث أثخن الأغالبة في قبيلة نفوسة التي كانت تمد الإمارة بالجند في أوقات الشدة .

وبديهي أن يتمحور الصراع حول الأراضي الزراعية بعد تقلص النشاط التجاري ؛ وحسبنا أن السواد الأعظم من البورجوازية هجر تاهرت التي فقدت أهميتها التجارية . لذلك لعبت القبائل البدوية خارج تاهرت وعامة المدينة الدور الموجه للأحداث . وارتبط «تواجد» السلطة بنجاحها في تكوين التحالفات القبلية واسترضاء العامة . كذلك برز نفوذ البلاط - وخاصة نساءه - في تعيين الأمراء وعزلهم[٣] . وهذا يفسر نجاح قبيلة هوارة في اغتصاب السلطة لعدة أعوام[٤] ويفسر أيضا إقصاءها بعد استعانة الإمارة بعامة المدينة . ولم يعد للإمارة ثمة نفوذ خارج تاهرت ؛ فقد استقلت القبائل بمضاربها وفرضت حصارا دائما حول العاصمة ؛ فأقامت القلاع والحصون وشحنتها بالأجناد مترقبة مواتاة الفرصة للاستيلاء على السلطة .

وأدى الصراع الدائم إلى إنهاك كافة أطرافه . واستنجدت فلول البورجوازية بداعية الفاطميين - أبي عبد الله الشيعي - « لتبييت خبر الإباضية »[٥] . وبالفعل سقطت إمارة

---

(١) ابن عذاري : ١ : ١٦٤ .
(٢) التفصيلات : في : محمود إسماعيل : الخوارج : ١٧٠ وما بعدها .
(٣) المصدر نفسه : ١٧٧ وما بعدها .
(٤) المصدر نفسه : ١٧٥ .
(٥) أبو زكريا : ٣٦ .

الرستميين دون مقاومة سنة ٢٩٧ هـ .

ونفس الشيء يقال عن أوضاع الدولة المدرارية في المغرب الأقصى . فقد عمها الاضطراب نتيجة تسلط قبيلة مكناسة على حساب العصبيات الأخرى . وتعوزنا المعلومات لإلقاء أضواء حول دور العسكر في إضعاف الإمارة وانهيارها . وإذا جاز اعتماد آراء إيف لاكوست [١] التي تفسر التاريخ المغربي الوسيط في إطار مقولة « الديمقراطية العسكرية » ، فنرى أنها لا تنطبق إلا على الكيانات السياسية الصحراوية ؛ كدولتي الرستميين والمدراريين .

وقد سبق تبيان تداخل دور العسكر في البنية القبلية للمجتمع الرستمي ، ونرجح وجود ذات الظاهرة في الإمارة المدرارية . فمنظومة «الديموقراطية العسكرية» تعني ارتباط قيام وتطور الدول الصحراوية بالتحالفات والائتلافات بين العصبيات لمصالح مشتركة ، تتمثل في الإفادة – على قدم المساواة – من موارد التجارة الخارجية . وتتحدد وظيفة الدولة في تنظيم مناشطها ، ومراقبة عدالة توزيع عوائدها بين سائر العصبيات ، والحيلولة دون تطاول إحداها على حساب بقيتها . وهذا يفسر لماذا لم تحتفظ السلطة بجيش رسمي قار ؛ إنما أسهمت القبائل المتحالفة في إمداد « النظام » بالدعم العسكري ليباشر مهامه .

وتمعن قيام دولتي المدراريين والرستميين يثبت عزوف العصبيات عن ترشيح إحداها للحكم ، وإيثارها أن يكون في عصبية خارجية « محايدة » لضمان عدم استبدادها . فمؤسس دولة الرستميين فارسي وافد ، وأول أمراء سجلماسة كان مولى زنجيا .

وكما أدى نضوب موارد تجارة السودان إلى انفراط الحلف القبلي ، واختلال موازين القوى في الدولة الرستمية ، وقع نفس الشيء في الدولة المدرارية فيما نرجح . ومن القرائن الدالة ؛ أن قبيلة مكناسة صارت أقوى العصبيات في سجلماسة بعد أن هجرت سائر بطونها مواطنها الأولى واستقرت في إقليم تافيلالت [٢] . وتأهلت بذلك للاستيلاء على الحكم ، وتوريثه في الأسرة المدرارية ؛ بعد صراعات مظفرة مع العصبيات الأخرى . وهذا يفسر حرص زعيمها على طرد العصبيات من سجلماسة ، وإعادة اختطاطها وبناء سورها «من ماله الخاص » [٣] .

بديهي – والحال كذلك – أن ينفرط الإئتلاف ، وتتحول العصبيات إلى قوى مناوئة

(١) العلامة ابن خلدون : ٩ وما بعدها .
(٢) محمود إسماعيل : الخوارج : ١١٧ .
(٣) ابن عذاري : ١ : ٢١٦ .

للسلطة « البلوتوقراطية » الاحتكارية الجديدة . واندلاع الحروب في الأقاليم الجنوبية المطلة على تجارة السودان يبرز الطابع السوسيو - اقتصادي - وإن غلف بالعصبية - للصراع . وخروج الإمارة مظفرة منه واستمرازية سيطرتها سياسيا ؛ يعني نجاحها - إلى حين - في احتكار موارد التجارة السودانية .

ومن الطبيعي أن يفضي احتكار الدولة للنشاط التجاري إلى مزيد من استجاشة العصبيات المحلية ، فضلا عن الأقليات البورجوازية التي استوطنت سجلماسة واشتغلت بالتجارة والحرف ؛ كالأندلسيين والمشارقة واليهود [1] وإذ عجزت الأقليات عن القيام بدور فعال في الصراع بحكم «هشاشتها» و «هجينيتها» ؛ إنفردت العصبيات المحلية بالتصدى للمعارضة العسكرية .

والمصادر تبخل بمعلومات في هذا الصدد . ونرجح عجز السلطة في الحفاظ على سيطرتها على طرق ومنافذ تجارة السودان ؛ الممتدة على رقعة صحراوية شاسعة ، وكذلك عجز القوى المناوئة عن حسم الصراع لصالحها .

دليلنا على ذلك ؛ استيلاء الأدارسة على بعض القرى والحصون في طريق سجلماسة - السودان [2] ، واتصال « الجاليات » التجارية في سجلماسة بالداعية الشيعي لفتح المدينة . وكما حدث في كافة دول المغرب ؛ كان سقوط الأسرة المدرارية على يد الفاطميين سنة ٢٩٧هـ .

وفي دولة الأدارسة ، اقترنت الإقطاعية بالتجزئة السياسية ؛ على إثر انقطاع موارد تجارة السودان . فقد استردت بورغواطة سيادتها على إقليم تامسنا وحالت دون وصول الأدارسة إلى السودان عن طريق تارودانت - أودغشت .

وعبثا ، حاول الأدارسة استعادة وحدة البلاد ؛ إعتماداً على الجند العربي الوافد من القيروان وقرطبة . بل أدت الخصومة بين العسكر الجديد والقديم إلى مزيد من الفوضى السياسية .

وقدر للعسكر الجديد أن يتحكم في مقدرات السياسة ، ويسلب الأمراء سلطاتهم ، وهو ما أشار إليه ابن خلدون بتطاول « الأولياء والحاشية » [3] . فقد تدخل قادة العسكر في

(١) ابن الخطيب : ٣ : ١٤٤ .
(٢) محمود إسماعيل : الخوارج : ١٣٧ .
(٣) محمود إسماعيل : مقالات : ٥٦ .

تنصيب الأمراء وعزلهم ، وحرصوا على أن يكونوا ضعافا خاملي الشأن . ولا غرو فقد كانوا بين « عابد متبتل وماجن سكير »[1] .

وترتب على تسلط العسكر في فاس ؛ استقلال الأطراف تحت رئاسات إدريسية ضعيفة ، تخضع كذلك لتسلط « الطغمة العسكرية » . وكانت الطغمة داخل الأقاليم تستند إلى العصبية القبلية ؛ مما يؤكد الطابع الإقطاعي في التجزئة السياسية . فأمير فاس - على هذا النحو - إقطاعي متفوق بين أقرانه Primus inter Paris إستمد نفوذه الإسمي من إثارة الخصومات بين الأمراء المتناحرين . فكان يعهد إلى بعضهم بإقطاع الآخرين - إذا ما انتزوا - ليكفوه مؤونة ردعهم ؛ شأنه في ذلك شأن خلفاء بغداد وأمراء قرطبة .

وسواء في القصبة أو في الأقاليم ؛ تحكم العسكر في مقدرات السياسة ، وأثخنوا في الأهلين مصادرة وتغريما « فانتشر القحط ، وعدمت الأقوات ، وغلت الأسعار »[2] . وهذا يفسر ثورات العامة ، واتخاذها إديولوجية خارجية ثورية[3] . كما يكشف عن غياب القوى البورجوازية عن ساحة الصراع .

واستقراء أسماء قادة العسكر - كعبد الرحمن بن أبي سهل والربيع بن سليمان - يفصح عن أصولهم العربية[4] ، ويؤكد غلبة الجند العربي .

ومع ذلك كانت « الطغمة العسكرية » العربية تحمل داخلها عوامل ضعفها ؛ فبعضها قدم من القيروان ، والبعض الآخر من قرطبة . ولا غرو فمدينة فاس كانت من ربضين ؛ ربض القرويين ، وربض الأندلسيين . وأدى الصراع بين الطائفتين إلى اضعاف الدولة ، ووقوعها فريسة سهلة للغزو الفاطمي .

وظل الانقسام بين القرويين والأندلسيين يعمل عمله في إذكاء التنافس الفاطمي الأندلسي على المغرب الأقصى ، وكان من أسباب استمرار الأسرة الإدريسية ؛ فلم تسقط كما سقط الأغالبة والرستميون والمداريون ، بل ظلت « تحت نظر المتغلب على بلاد المغرب ، إما من الشيعة أصحاب إفريقية ، وإما من المروانيين أصحاب الأندلس »[5] .

---

(١) المصدر نفسه : ٥٩ .

(٢) حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي : ٣ : ١٦٣ .

(٣) محمود إسماعيل : الخوارج : ١٣٨ .

(٤) السلاوي : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى : ١ : ٧٨ : القاهرة ١٣١٠ هـ .

(٥) ابن خلدون : ٦ : ١٣٥ .

وفي إقليم تامسنا ؛ تمكنت قبائل بورغواطة من الاستقلال عن دولة الأدارسة في هذا العصر . وبرغم افتقارنا إلى معلومات تكشف عن دور العسكر في تاريخها السياسي ؛ نرجح أنها أضحت على درجة من القوة ؛ بحيث استطاعت صد الأخطار الخارجية التي طوقتها ، وبالذات الخطر الفاطمي . ومرد ذلك إلى سيطرتها الكاملة على طريق تارودانت - أو دغشت ، وتدفق موارد التجارة السودانية في خزائن أمرائها ، والإفادة من هذه الأموال في إعداد الجيوش ، لمواجهة كافة الأخطار [1] .

أما الأندلس ؛ فقد ظهرت بصمات الإقطاع العسكري واضحة في تاريخها السياسي ؛ سواء في ازدياد سطوة العسكر ، أو في تمزق وحدتها السياسية منذ نهاية حكم محمد بن عبد الرحمن الأوسط [2] .

وقد ساعد على ذلك عدة عوامل ؛ منها الطبيعة الجغرافية ؛ باعتبار الأندلس هضبة تقطعها سلسلة من الجبال تحصر بينها وديان وأنهار تجرى من الشرق إلى الغرب ؛ بما يساعد على تفاقم التجزئة الإقليمية . كما أن خصوبة أراضيها الزراعية الفيضية تكرس الإقطاعية ؛ وبالتالي التجزئة السياسية . يضاف إلى ذلك تنوع الإثنيات وتوزيعها على أساس إقليمي ، واحتدام الثأرات بينها نتيجة التناحر طوال العصور السابقة ؛ فأدت تلك العوامل إلى تزكية الإقطاعية العسكرية بعد ضعف الحكومة المركزية .

كانت وحدة الأندلس في العصر السابق ظاهرة ملازمة للصحوة البورجوازية ، التي أفرزت حكومة مركزية قوية قادرة على تعبئة الجيوش النظامية ، وردع محاولات الانتزاء . فلما انتكست الصحوة وفقدت الحكومة مواردها التجارية ، برزت التناقضات السابقة لترسخ الإقطاعية العسكرية ، وتطبع التطور السياسي بطابعها . واستعراض معالم التطور ، يكشف عن مقولتي تسلط العسكر والتجزئة السياسية .

ومن مظاهر تسلط العسكر ؛ اختلال نظام الإمارة ، وفقدان هيبتها وتبدل رسومها وتقاليدها . إذ درج أمراء قرطبة - في العصر السابق - على توريث الإمارة في الأعقاب . وفي هذا العصر ؛ أصبحت رهينة التنافس والغلبة بين أفراد البيت الأموي الحاكم . فنلاحظ - على سبيل المثال - أيلولتها بعد وفاة المنذر إلى أخيه عبد الله - وليس إلى أحد أبناء المنذر -

---

(١) محمود إسماعيل : مغربيات : ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) ابن عذاري : البيان المغرب ٢ : ٨٠ ، ٨١ .

بعد مؤامرة دبرها عبد الله لاغتيال أخيه ؛ بل لم يتورع عبد الله عن اغتيال أبنائه [1] . وهذا يفسر أيلولة الإمارة إلى أخيه عبد الرحمن - الناصر - بعد وفاته . وفي ذلك دليل على اختلال نظام الإمارة في عصر «الإقطاعية المرتجعة» كمظهر من مظاهر تسلط العسكر وسيطرته على رسوم البلاط .

ومن القرائن الدالة على ضعف نفوذ الأمراء في هذا العصر ؛ اعتمادهم على الجند المرتزق - وخاصة الصقالبة - للحفاظ على سلطتهم في قرطبة [2] . وبديهي أن يتطاول العسكر ويشتط في طلب المال [3] .

ولما كانت « الخزينة » خاوية ؛ لم يجد الأمراء مناصا من تسريح « الحرس الخاص » وتجنيد عامة قرطبة [4] في محاولة لفل شوكة العسكر من جهة ، والحد من ثورات العامة من جهة أخرى . ذكر أحد المؤرخين [5] أن الأمير عبد الله أقام سردابا تحت قصره ؛ للاتصال بزعماء العامة ؛ في مأمن من غائلة العسكر . وهذا يفسر ترضياته لعامة قرطبة ، « فأسقط عنهم عشر العام ، وما يلزمهم من جميع المغارم » [6] .

وبديهي أن يفضي إقصاء العسكر عن النفوذ في قرطبة ، إلى نزوحه إلى الأقاليم والاستقلال بها ، وتكوين « كور مجندة » على أساس إثني . فزعماء العسكر العربي اقتطعوا المناطق الثغرية ، ولم يتورعوا عن الاستعانة بالنصارى لضمان استقلالهم عن قرطبة [7] . كما استقل آل ذي النون - البربر - بكثير من الكور المجندة في غربي الأندلس ، وهيمن المولدون على الأقاليم الشرقية . وأصبحت الأندلس - على حد تعبير أحد الدارسين [8] - «ممزقة الأشلاء ، منبتة الأواصر ، تبعثرت فيها المقاطعات المستقلة ، التي صارت أشبه بالضياع منها بالولايات التي تكون دولة قوية » .

وظل الحال كذلك حتى تمكن عبد الرحمن الناصر - في ظل صحوة بورجوازية أخيرة -

(١) ابن حيان : المقتبس : ملشور : ٢٣٢ : ٤١ .
(٢) حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي : ٣ : ١٧٠ .
(٣) أحمد بدر : المرجع السابق : ٢٢٨ .
(٤) ابن عذاري : ٢ : ١١٣ . ١٤ .
(٥) أحمد بدر : المرجع السابق : ٢٩٢ .
(٦) المصدر نفسه : ٢٥٤ .
(٧) ابن القوطية : تاريخ افتتاح الأندلس : ١٠٧ : بيروت ١٩٥٧ .
(٨) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ١٧١ .

من القضاء على التجزئة الإقطاعية ، واستعادة وحدة الأندلس .

صفوة القول – أن الغرب الإسلامي – شأنه شأن الشرق – ساده تسلط العسكر إبان عصر « الإقطاعية المرتجعة » ، ففرضت « الطغمة العسكرية » وصايتها على السلطة في قلب الدولة ، وجزأت أطرافها إلى كيانات إقليمية إثنية عسكرية .

وهذا يقود إلى تتبع طبيعة العلاقات السياسية بين تلك الكيانات ، في ضوء سيادة النمط الإقطاعي للإنتاج .

إذا كان التنافس والصراع بين الكيانات السياسية الشرقية شكل الطابع الغلاب في علاقاتها ، فنفس الظاهرة تنطبق على الغرب الإسلامي ؛ فقد تصدع « التعايش السلمي وحسن الجوار » . وهو وليد التعاون المشترك بين كافة القوى للإسهام والإفادة من النشاط التجاري ، في عصر الصحوة البورجوازية .

فلما سيطرت « دار الحرب » على تجارة البحر المتوسط ، وانفصمت التجارة بين الشمال والجنوب ؛ إنفرط عقد العلاقات الودية بين الكيانات الساسية في العالم الإسلامي الغربي . وتفجرت الصراعات بين بعضها البعض ؛ لأسباب اقتصادية في المحل الأول .

ونكتفي – في هذا الصدد – بذكر بعض أمثلة توضح طبيعة « الحروب الإقطاعية » التي زخرت الحوليات التاريخية المعاصرة بأخبارها ووقائعها [1] .

فالصراع بين الأغالبة والرستميين ، جرى بسبب التنافس على منافذ تجارة الجنوب وطرقها . إذ دأب الرستمويون على إثارة القلاقل في بلاد الجريد – التابعة للأغالبة – لعرقلة نشاطهم التجاري في إفريقيا السوداء . ورد الأغالبة على هذا التحدي بإنشاء مدينة العباسية ؛ لتستقطب نشاط تاهرت التجاري . لكن الرستميين أضرموا فيها النيران وأحرقوها [2] .

عندئذ عول الأغالبة على قطع طريق تجارة الرستميين مع الشرق ، فجندوا حملة أثخنت في عسكر نفوسة الرستمي ، وانفردوا بالسيطرة على الطريق الساحلي إلى الشرق [3] .

وبالمثل كان العامل الاقتصادي وراء العداء بين الأغالبة والأدارسة . مصداق ذلك ،

(١) سبق لنا دراسة الموضوع في المؤلفات التالية : الأغالبة ، الخوارج في بلاد المغرب ، مغربيات ، مقالات في الفكر والتاريخ .
(٢) النفوسي : الأزهار الرياضية : ٢ : ١٨٩ .
(٣) التفصيلات في كتابنا : الخوارج : ١٩٣ . ٩٤ .

استيلاء الأدارسة على مدينة تلمسان ذات الشهرة التجارية في المغرب الأوسط ، ورد الأغالبة بتدبير المؤامرات داخل الدولة الأدريسية ؛ فنجحوا في اغتيال مواليها ، واستمالة وزرائها ، وإثارة الشقاق بين قبائلها . فلما استقلت تلمسان عن نفوذ الأدارسة ، كف الأغالبة عن سياستهم العدائية [١] .

وكان « الوفاق » الرستمي - المدراري ، نتيجة اتفاق على تقسيم مناطق النفوذ المؤدية إلى تجارة السودان ؛ لكنه تصدع حين أزمع المدراريون احتكارها . وهذا يفسر اندلاع ثورات إباضية - بتحريض من الرستميين - جنوبي سجلماسة في المنطقة المطلة على منافذ التجارة مع السودان [٢] .

وتمركز الصراع الإدريسي الرستمي حول الموانىء الشمالية في المغرب الأوسط [٣] . ولما نجح الأدارسة في الاستيلاء على بعضها ؛ استعان الرستميون بجماعات « البحريين الأندلسيين » لتأسيس موانىء بديلة - كتنس ووهران - حفاظا على البقية الباقية من النشاط التجاري مع الأندلس [٤] .

وكان التنافس بين الأدارسة والمدراريين والبورغواطيين من أجل السيطرة على طرق تجارة السودان . وقد تمكن الأدارسة من التحكم إلى حين - في طريق تارودانت - أودغشت ، ثم فقدوه بعد أن استردت بورغواطة استقلالها [٥] . كما ناجزوا المدراريين حول طريق سجلماسة ؛ فاستولوا على بعض القرى والحصون واتخذوها معاقل لحماية قوافلهم إلى السودان .

صفوة القول - أن « الحروب الإقطاعية » في بلاد المغرب تمخضت عن فصم تجارة العبور بين الجنوب والشمال ، كما أسفرت السيطرة البيزنطية الكاررولنجية على البحر المتوسط عن انفصام العلاقات التجارية بين الشرق والغرب .

وكما تأثر الغرب الإسلامي بانقطاع تجارة الذهب والرقيق المجلوب من إفريقيا السوداء ؛ عانى العالم الإسلامي الشرقي من وقف تدفق هاتين السلعتين . فقد لعب الذهب والرقيق

---

(١) Provencal : OP. Cit. vol I. P. 174 .

(٢) التفصيلات في : الخوارج : ١٣٨ وما بعدها .

(٣) محمود إسماعيل : مقالات : ٦٣ .

(٤) المصدر نفسه : ٦٢ مغربيات . ٣١ ، ٣٢ .

(٥) محمود إسماعيل : مغربيات : ٢٩ .

دورا مهما في اقتصاد العالم الإسلامي الوسيط . إذا اشتدت الحاجة إلى الذهب لتغطية العجز المالي الناجم عن سيادة النمط الإقطاعي في الإنتاج . كما ازداد الطلب على الرقيق لاستخدامه في تجنيد الجيوش [1] لشغب العسكر النظامي من جهة ، وكثرة « الحروب الإقطاعية » من جهة أخرى ، فضلا عن تسخيره في فلاحة الإقطاعات[2] بعد أن هجرها الفلاحون ونزحوا إلى المدن .

وفي هذا الصدد ذكر أحد الباحثين [3] « إذا كان للصبغة القبلية والمذهبية دور واضح في الصراع السياسي والعسكري ؛ فإن ذلك لم يكن إلا غطاء لأسباب أعمق ؛ وهي السيطرة على الطرق التجارية ، ولا سيما الموصلة إلى ذهب السودان ورقيقة » .

ونضيف بأن أهمية هاتين السلعتين تجاوزت الغرب الإسلامي إلى الشرق ؛ فضلا عن تأثير توقف المتاجرة فيهما على بلاد السودان نفسها . وقد سبق تبيان تكالب التجار المشارقة على الذهب والرقيق ؛ بحيث استقرت جالياتهم في مدن المغرب كتاهرت وفاس وسجلماسة . ذكرا ابن حوقل [4] أن مدينة سجلماسة « سكنها أهل العراق وتجار البصرة والكوفة والبغداديون ؛ الذين كانوا يقطعون ذلك الطريق (إلى السودان) . . . وقوافلهم غير منقطعة إلى أرباح عظيمة وفوائد جسيمة ونعمة سابغة قلما يدانيها التجار في بلاد الإسلام » .

ونعلم من نص لابن حيان [5] أن تجار الشرق والأندلس - فضلا عن المغاربة - كان لهم وكلاء في المدن المغربية الموصلة إلى أودغشت . وكان معظم سكانها من التجار المغاربة ؛ عربا وبربرا ، إباضية وصفرية وزيدية . ولما دب الصراع بين الكيانات المغربية - إبان عصر « الإقطاعية المرتجعة » - انتقل بدوره إلى أودغشت . وأدى تهديد الطرق وتوقف حركة التجارة إلى هجرة التجار من المدينة . وترتب على ذلك خراب أودغشت ؛ فتحولت من مدينة مزدهرة إلى قرية خاملة [6] ؛ غلبت عليها الإقطاعية . وليس أدل على ذلك من تحول اقتصادها النقدي إلى اقتصاد زراعي رعوي ، يعتمد نظام المقايضة العينية [7] .

الخلاصة ؛ أن العالم الإسلامي بأسره شهد سيادة « الإقطاعية المرتجعة » التي وجهت

---

(١) ابن عذاري : ١ : ١١٨ .
(٢) الجنحاني : ٢٩ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٤ .
(٤) صورة الأرض : ٦٥ .
(٥) المقتبس : نشر مكي : ٢٦٦ : بيروت ١٩٧٣ .
(٦) الجنحاني : ١٩٣ .
(٧) المصدر نفسه : ٢١٤ ، ٢١٥ .

تاريخه السياسي . وقد تمحور هذا التاريخ حول ظاهرتين رئيسيتين ؛ تسلط العسكر في قلب الدولة ، وتجزئة الأطراف إلى كيانات سياسية متصارعة .

وبديهي أن يترتب على سيطرة الطبقة الإقطاعية ، ردود فعل من قبل المعارضة التي شكلت الطبقة المنتجة قاعدتها ، والطبقة البورجوازية قيادتها ؛ وهو ما نوضحه مفصلا .

ب - حركات المعارضة

أوضح العرض السابق هيمنة العسكر على مقدرات السياسة ، وأبرز التناقضات داخل الطبقة الإقطاعية بين شريحتيها العسكرية واللاعسكرية . ومعلوم أن الشريحة الأخيرة التي ضمت كبار التجار المقطعين والكتاب المقطعين ؛ تحولت إلى شريحة بورجوازية نتيجة ما حل بها من غرم ومصادرة على يد العسكر .

لذلك ؛ تزايد ثقل الطبقة البورجوازية حول منتصف العصر ؛ فتصدت لقيادة المنتجين ، ودخلت الطبقتان في صراع مع السلطة العسكرية . واتخذت المعارضة صورا شتى في الريف والحضر . ففي الريف بدأت بهرب الفلاحين من الضياع ، وتحولت إلى قطع الطرق والصعلكة ، ثم تطورت إلى ثورات فلاحية اتخذت أحيانا إديولوجيات ثورية خارجية أو علوية . ونجحت أخيرا في تأسيس دول مستقلة .

وفي المدن ؛ كانت حركات المعارضة أكثر تنظيما وفاعلية ؛ نتيجة تنامي الوعي الطبقي ؛ إلى حد تكوين أصناف ونقابات انتظمت التجار وأهل الحرف . ومنها انبثقت تنظيمات العيارين والفتيان ؛ التي تصدت لتسلط العسكر ؛ فكانت تغتال القادة ، وتقطع الطرق على قوافل كبار التجار ، وتثير المتاعب في وجه البيروقراطية المتعاونة مع السلطة ، وتشكل فرقا « ميليشيات » لحماية الأسواق من عبث العسكر . ثم تطورت إلى حركات ثورية استهدفت الحد من المغارم ، ومؤازرة المصلحين من المتنافسين على الحكم ضد خصومهم . وكثيرا ما حققت تلك الثورات أهدافها ، ونجحت أحيانا في المشاركة في الحكم ، أو أقامت دولا مستقلة عن النظم القائمة .

وأخيرا التأمت الحركات الثورية الفلاحية والمدينية في الدعوات السياسية الكبرى - وخاصة الدعوة الإسماعيلية - لتقضي على النظم العسكرية ، وتضع حدا للتجزئة السياسية الإثنية والإقليمية ، وتؤسس وحدات سياسية كبرى ؛ كالدولة البويهية والدولة الفاطمية والخلافة الأموية بالأندلس . وهاك ذاك مفصلا .

اتخذت المعارضة في الريف - باديء الأمر - صورة المقاومة السلبية ، فكان الفلاحون والأقنان يهجرون الضياع ، ويهربون إلى المدن ؛ حتى إن بعض الأراضي بقيت دون فلاحة في كثير من الأحيان . كما كان العسكر المقطع يلجأ إلى توزيع ضياعه إقطاعات على الأجناد لفلاحتها ؛ خاصة بعد تقلص تجارة الرقيق وارتفاع أسعاره . وتفسر ظاهرة الهجرة أسباب تقلص الإنتاج الزراعي ، وتفشي المجاعات وارتفاع أسعار الحنطة .

وانتقلت المعارضة في الريف من طور المقاومة السلبية إلى طور أكثر إيجابية ؛ تمثل في الصعلكة وقطع الطرق ونهب القوافل . فلم يتورع الصعاليك عن الإغارة على الضياع وإلزام أصحابها بدفع الإتاوات . وكثيرا ما رضخت السلطات المحلية لضمان عبور تجارتها في نظير فردة كانت تقسم بالتساوي بين الصعاليك ، مع تخصيص قدر منها للمعدمين .

ومن أشهر جماعات الصعاليك ، جماعة ابن حمدون التي كانت تقطع الطرق بين واسط وبغداد . ويرى آدم ميتز [1] أن ابن حمدون « . . فيه شهامة الفرسان ؛ فكان يعطف على الفقراء . . . وكان فيه فتوة وظرف ، فكان لا يتعرض لأصحاب البضائع القليلة » . وبين واسط والبصره اشتهرت جماعة عمران بن شاهين «بتجرئها على جند السلطان» . ومعلوم أن عمران تولى حكم البطائح من قبل البويهيين ؛ وفي ذلك دليل على الطابع الاجتماعي للصعلكة وارتباطها بالطبقات الكادحة ومناهضتها الطبقة الإقطاعية العسكرية . ولا غرو ، ؛ فقد لقي بجكم أمير الأمراء التركي حتفه على يد عصبة من صعاليك الأكراد [2] ، كما تعرضت «البيروقراطية» - الموالية للعسكر - للسلب والنهب والأذى على يد جماعات مماثلة [3] .

وفي آسيا الوسطى تعاظم نفوذ الصعاليك ؛ فكانوا يعترضون طرق القوافل المحملة بالسلع الكمالية إلى العراق . ونجح أحد زعمائهم في إقامة دولة سادتها تقاليد الفروسية « بما لم يسمع بمثلها فيمن سلف من الملوك من الأمم الغابرة [4] » .

---

(١) الحضارة الإسلامية . ٢ : ٤٠١ .

(٢) المصدر نفسه : ٤٠٠ .

(٣) ذكر متز - نقلا عن التنوخي - أن الفتيان اعترضوا سفينة كان تحمل بعض « الكبراء » من الوزراء وقواد العسكر وكبار الكتاب ، وكانوا يسبونهم بالقول « ادخلوا يا أولاد القحاب » . المصدر نفسه : ٤٠٢ .

(٤) المسعودي : ٢ . ٤٤٣ .

وفي بلاد الجزيرة وأعالي الشام تزخر المصادر [1] بمعلومات ضافية عن جماعات « الشراة » من الخوارج ؛ الذين أقلقوا مضاجع « طغمة سامرا » وبثوا الهلع في نفوس الطبقات الموسرة ؛ فكانوا ينهبون أموالها ويوزعونها على الفقراء والمعدمين .

ونفس الشيء يقال عن نشاط الصعاليك في مصر والشام زمن الطولونيين والإخشيديين . ذكر البلوي [2] قصة قاطع طريق يكنى أبا روح ؛ أثار الهلع في صعيد مصر ، وهزم الجيوش الطولونية ؛ حتى اضطر ابن طولون إلى إعطائه الأمان . كما تعاظم خطر قطاع الطرق في العصر الإخشيدي ، ردا على تسلط العسكر التركي وخاصة في الأقاليم [3] .

وشاعت الصعلكة في الغرب الإسلامي ؛ فغصت الطرق بالمناسر ، وفقد ولاة القيروان وتاهرت وسجلماسة وفاس ؛ السيطرة على المسالك الداخلية . مصداق ذلك ؛ وصول دعاة الإسماعيلية إلى بلاد المغرب في مأمن من الجواسيس والعيون التي بثها الولاة على طول الطرق . وتكشف رحلة المهدي من الشام إلى سجلماسة عن تعرضه لأخطار « قطاع الطرق» [4] ؛ فكان يشتري سلامته بالأموال والهبات .

لم يكن الصعاليك - كما ذهب المؤرخون - من « سفهاء البدو » [5] بقدر ما كانوا ينتمون إلى قطاعات اجتماعية مضطهدة . فالتأمت جماعاتهم في حركات منظمة لها حصونها [6] ومناطق نفوذها ، والتزمت بتقاليد وعهود تحدد علاقاتها فيما بينها .

وتمخض نشاط الصعاليك عن ردع النظم القائمة ؛ فاضطرت للتخفيف من المغارم والجبايات . كما شاركوا بقدر في تحسين أوضاع المعدمين ، بما قدموه إليهم من الأموال المنهوبة من الموسرين . ذكر ابن الصغير [7] أن أحد أمراء تاهرت استعان برؤساء زناتة لتأمين قافلة آتية من الشرق ، بعد أن وهبهم أموالا جمة . كما أخبرنا البكري [8] أن أحد أمراء بورغواطة بذل أموالا طائلة لإرشاء تلك الجماعات كي تحد من نشاطها . ومعلوم أن تلك الأموال كانت تقسم بين الصعاليك وغيرهم من المعدمين .

---

(١) ابن الأثير : ٧ : ١٢٩ .
(٢) سيرة احمد بن طولون : ٦٧ .
(٣) الكندي : ٢٩٥ .
(٤) ابن خلدون : ٣ : ٣٦٣ .
(٥) ابن الصغير : ٤٩ .
(٦) المقدسي : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم : ٢١٩ : ليدن ١٩٠٩ .
(٧) سيرة الأئمة الرستميين : ٥٠ .
(٨) المغرب : ١٤١ .

وفي الأندلس كان « قطع السبل » ظاهرة سائدة ، وأسلوبا من أساليب الصراع ضد السلطة القائمة [1] . وحسبنا أن الثائر عمر بن حفصون بدأ حياته قاطع طريق ، واستهدفت حركته إرغام الإمارة على التخفيف من المغارم [2] . ولا غرو فقد قال عنه أحد الدارسين [3] . « . . . . برغم أنه وصحبه من أهل البغي والشر ، فقد كان الأمن يسود المناطق التي سيطر عليها . وكان صارما في أحكامه وعقوباته ، شديدا على كل مخالف ومستهتر . . وكان متوددا لأصحابه ، متواضعا يكرم الشجعان ويثيبهم » ، « . . . وكانت المرأة في أيامه تجيء بالمال والمتاع من بلد إلى بلد منفردة لا يتعرضها أحد من خلق الله » على حد قول ابن عذاري [4] .

لذلك ؛ فمن التجني وصم الصعلكة « باللصوصية » ودمغ زعمائها بأنهم « قطاع طرق » [5] « من أهل البغي والشر » . فتلك التهم وغيرها من نسج خيال المؤرخين . والتقويم السوى للصعلكة لا يتأتى بعزلها عن الواقع الاجتماعي الذي أفرزها . فقد كانت ضربا من ضروب المقاومة اليائسة ؛ في مواجهة خصوم جبابرة . وانطوت على مثل وفضائل كالفروسية والنجدة وغوث المظلوم .

وكانت تنظيمات الفتيان في المدن موازية لحركات الصعاليك في الريف . فالظاهرتان من معطيات مجتمع طبقي ؛ أمعنت فيه الأرستقراطية في استغلال المستضعفين والمعدمين . والظاهرتان مؤشر على عجز « الأوليجركية » الحاكمة عن إقرار نظامها ، وكذا خذلان المعارضة في النضال الثوري المنظم .

وقد شاعت حركة الفتيان في العالم الإسلامي بأسره ؛ وإن اختلفت تسمياتهم باختلاف الأقاليم ؛ فعرفوا بالفتيان والأحداث والعيارين والشطار والزعر والعوام . واحتوت تنظيماتهم شرائح اجتماعية متعددة ؛ ففضلا عن الكادحين ؛ اندرج في سلكها أفراد من البورجوازية ، وأحيانا من الأرستقراطية [6] . وفي ذلك دليل على تفاقم الأحوال الاقتصادية ، وتداخل البنيات الطبقية ، وتفشي الفوضى السياسية .

---

(١) عنان : دولة الإسلام في الأندلس : ٣٢٨ : القاهرة ١٩٦٠ .
(٢) المصدر نفسه : ٣٠٤ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٠٥ .
(٤) البيان المغرب : ٢ : ١١٥ .
(٥) ابن القوطية : ١٠٩ .
(٦) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٨٤ .

ونعتقد أن « الفتوة »[1] إفراز إيجابي لتنظيمات الحرف المعروفة بالأصناف ، وإن ذهب كلود كاهن إلى أنها وليدة الطرق الصوفية . فلم يفطن إلى أن الطرق الصوفية تغلغلت في أوساط الحرفيين وأن « الطرقية » أفادت في صياغة هيكلها التنظيمي من تنظيمات الأصناف ، واكتسى التصوف - بسبب ذلك - مسحة اجتماعية نضالية .

ربما صاغ كاهن رأيه استنادا إلى إغارات الفتيان على الأسواق ونهبها . وننوه بأن تلك الإغارات استهدفت كبار التجار والبيروقراطية الذيلية . أما صغار التجار ممن عرفوا « بأهل السوق والأوباش والرعاع وأهل الزعارة »[2] فقد احتوتهم تنظيمات الفتوة ، وشكلوا فرقا خاصة - ميليشيات - لحماية الأسواق من كبس العسكر .

وكانت فرق الفتيان على درجة من التنظيم ؛ فالتزموا بطاعة رؤسائهم من «النقباء» و « المقدمين » . وأشعار الفتوة والقصص الشعبي زاخر بفضائل الفتوة ؛ من أهمها الشجاعة والنبل والنجدة وإغاثة المظلوم وحماية النساء . ناهيك بالطابع « الإشتراكي » التضامني الذي ساد علاقات الفتيان إزاء بعضهم البعض .

وقد تجاوز نشاطهم حماية مصالح الأصناف إلى الدفاع عن المدن والثغور . فقاموا بدور هام في إقرار الأمن في عصر سادته الفوضى ، وشكلوا « حكومات شعبية » - إن صح التعبير - لعجز السلطات الرسمية عن إقرار النظام . وحسبنا تصدى الفتيان للدفاع عن المدن حين تفاقمت « الحروب الإقطاعية » وتفجرت صراعات « الطغمة العسكرية » . وعلى سبيل المثال ؛ اشترك خمسون ألف عيار لصد العسكر التركي عن بغداد أثناء الفتنة التي حاكتها « عصبة سامرا » بين المستعين والمعتز سنة ٢٥٠ هـ . كما تصدى أحداث الشام للعسكر التركي ، إلى جانب الجهاد في الثغور[3] .

صفوة القول - أن « الفتوة » وليدة ظروف سوسيو - اقتصادية ؛ وليست - كما تصور كاهن[4] - نتيجة « تأثيرات خارجية فارسية وبيزنطية » .

وحسبنا إنتشار الفتوة في الغرب الإسلامي البعيد عن بيزنطة وفارس . صحيح أن

---

(١) المصدر نفسه : ١٨٥ .
(٢) راجع : الدوري : ٧٨ .
(٣) المصدر نفسه : ٧٩ .
(٤) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ١٤٢ .

الحوليات المغربية لا تتحدث عن عيارين أو أحداث إلا نادرا [١] ؛ لكنها تزخر بأخبار «الطواعن» و «الفتيان» و «السفهاء» و «العوام» على الصعيدين الاجتماعي والسياسي . فقد قاموا بنفس الدور الذي قام به الفتيان في الشرق ؛ من حماية الأسواق ، ونهب الموسرين لصالح المعدمين ، ومناصرة المصلحين من الأمراء ضد خصومهم . . . إلخ .

ففي إفريقية ؛ أرغموا الأغالبة الأواخر على الحد من المغارم . ونجحوا أحيانا في احتواء بعضهم ؛ كزيادة الله الثالث الذي استعان بالعيارين للحد من تطاول العسكر السوداني . ولا غرو ؛ فقد لازمته فرق منهم أثناء رحلته إلى الشرق بعد سقوط الإمارة [٢] .

وفي المغرب الأوسط ، أشار ابن الصغير [٣] إلى استنجاد الرستميين الأواخر بعوام تاهرت وفتيانها لدرء أخطار القبائل الطامعة في الإمارة .

وإذا كنا نفتقر إلى نصوص مباشرة عن الفتوة في المغرب الأقصى ؛ فلا نعدم من الشواهد ما يبرز دور العامة في الدولة الإدريسية ؛ في ترجيح كفة أمير على آخر ، وهيمنة زعمائها على مقاليد الأمور في فاس في بعض الأحيان . وهو ما سنوضحه في موضعه .

وفي الأندلس ؛ سبقت الإشارة إلى تجنيد أمراء قرطبة فرقا من «العامة» لغل يد العسكر . ونضيف أن نفوذ «فتيان» قرطبة تغلغل داخل البلاط ؛ بعد أن شكل الأمراء منهم حرسا خاصا ؛ استعاضوا به عن العناصر العربية وموالى الأسرة الأموية [٤] .

وخارج قرطبة ؛ تحولت «الفتوة» إلى حركة اجتماعية ذات مرام إصلاحية وجهادية ، استهدفت «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ، وتصدت لحماية الثغور من خطر النصارى . واتخذت إديولوجية خاصة ؛ كانت مزيجا من اعتقادات الخوارج والشيعة والمتصوفة .

ومن أشهر الفتيان ؛ أبو علي السراج ؛ الذي وصفه الرازي - وهو مؤرخ بلاط [٥] - «بالخبيث المرائي بالزهد ، الساعي بالفتنة» [٦] . وليس أدل على تحامله من دعوة السراج

---

(١) ذكر ابن عذاري أن «زيادة الله الأغلبي كان ينادم العيارين» . أنظر : البيان المغرب : ١ : ١٩٣ .
(٢) ابن الأبار : الحلة السيراء : ٢٩٤ : فرانز ١٨٦٦ .
(٣) سيرة الأئمة الرستميين : ٥٠ .
(٤) أحمد بدر : تاريخ الأندلس وحضارتها : ٢٦٢ .
(٥) ابن حيان : ١٣٣ .
(٦) أحمد بدر : المرجع السابق : ٢٦٣ .

لأحد عقلاء البيت الأموي - ويكنى بالقط - أو « المهدي فائز الدين» . ولا غرو ؛ فقد كان حكيما مبرزا في الفلك والفلسفة . وتمركزت الدعوة في الثغرين الأعلى والأوسط ، وانضم إليها فرسان الثغور ، بينما عارضتها الأرستقراطية العسكرية . وحاول الفتيان استرداد مدينة سمورة من النصارى ، وأحرزوا انتصارات باهرة في هذا السبيل . لكن مناوءة الأرستقراطية العسكرية فتت في قوتها ؛ فظل الفتيان يجاهدون حتى استشهدوا[1] .

هكذا عبرت حركات الفتوة عن مرحلة من مراحل معارضة الطبقات الكادحة بقيادة البورجوازرية لطغيان العسكر ؛ في عصر الإقطاعية المرتجعة .

وبديهي أن تتخذ المعارضة طابعا أكثر ثورية وأقدر تنظيما بعد انخراطها في الأحزاب الثورية التقليدية ؛ علوية كانت أم خارجية . فقد عول الخوارج والشيعة على معاودة التخفي والاستتار ، وطوروا إديولوجياتهم بما يجاري طموحات القوى البورجوازية والكادحة . وبالفعل انتقلت المعارضة إلى طور ثوري منظم - في الغالب - أفضى إلى إضعاف الاقطاعية ، وأسفر عن تأسيس كيانات مستقلة .

قادت البورجوازية الحركات الثورية في الريف والحضر ، وطرحت شعارات العدالة والإصلاح والمهدوية ، واطرحت النعرات الشعوبية والقبلية جانبا ؛ فالتأمت في الثورة الواحدة عصبيات شتى . ولم تعول على الإديولويجية كثيرا ؛ حتى التبس الأمر على الدارسين فيما إذا كانت تلك الثورات خارجية أم شيعية . وغالبا ما ادعى زعماؤها - حقا أو باطلا - أنهم من آل البيت لاستقطاب الأنصار ، وإضفاء الشرعية . وليس أدل على ضآلة الجوانب الاعتقادية بالقياس إلى المضمون الاجتماعي ؛ من قيام حركات ثورية بأغطية إديولوجية سنية أو اعتزالية ؛ بل افتقر بعضها إلى إديولوجيات في بعض الأحيان . معنى ذلك أن العامل السوسيو - اقتصادي كان المحرك « الدينامي » لتلك الثورات ؛ إذا ما وضعنا في الاعتبار أن الزعامات الدينية انتمت أصلا إلى الطبقة البورجوازية التي تهددت مصالحها إبان سطوة الإقطاعية ؛ فأعلنت الثورة باسم السماء دفاعا عن مصالحها على الأرض .

ولن نستطيع - بطبيعة الحال - استقصاء تفاصيل كافة الحركات الثورية ؛ ونكتفي بعرض أبرزها - على صعيد العالم الإسلامي - دون خوض في الجزئيات .

ولعل من أشهر تلك الحركات في الشرق ؛ « ثورة الزنج » التي أفاض الدارسون « اليساريون » في تناولها درسا وتحليلا وتفسيرا . لذلك نكتفي بعرض المغزى الاجتماعي

(١) ابن عذاري : ٢ . ١٤٤ .

للحركة ؛ مبرزين خفوت تأثير العامل الإديولوجي بالقياس إلى فعالية العامل السوسيو - اقتصادي ؛ واضعين الحركة عموما في سياقها التاريخي الصحيح .

وأول ما نلاحظه في هذا الصدد ؛ أن الثورة لم تكن حركة عنصرية - كما يبدو من تسميتها - فقد احتوت عناصر وعصبيات شتى - غير الزنج - من العرب والفرس والهنود والنبط .

كما لم تكن ثورة فلاحية قحة ؛ إذ ضمت إلى جانب عبيد الضياع ؛ جماعات وطوائف مهنية وحرفية ؛ من العمال المسخرين في أعمال المناجم والصيد البحري ، فضلا عن صغار التجار وعمال الموانىء الذين تهددت مصالحهم بتقلص النشاط التجاري . هذا بالإضافة إلى « عوام » المدن التي افتتحها الثوار إبان صراعهم مع « عصبة سامرا » في العراق . وأخيرا ساند الحركة طوائف من الفقهاء المستنيرين والعلماء ؛ الذين هالهم تسلط الأوليجركية العسكرية التركية ، وانتهاك رسوم الخلافة العباسية (١) .

والملاحظة الثانية ؛ أن العامل الإديولوجي لا يشكل فعالية في تعليل الحركة وتفسير دوافعها . وحسبنا تضارب الآراء حول الهوية المذهبية لقائدها ؛ فقد قيل إن عليا بن محمد كان خارجيا ، وقيل بأنه شيعي زيدي . وأيا ما كان الأمر ؛ لم يحفل الثوار بالجانب الاعتقادي ؛ بقدر تطلعهم إلى الخلاص من الظلم الاجتماعي . وهذا يفسر تبني الثورة عقيدة « المهدوية » . ولا غرو ؛ فقد كانت في هذا العصر قاسما مشتركا في كافة المذاهب الثورية .

والملاحظة الثالثة ، تتعلق بتحامل المؤرخين على الحركة وقائدها . إذ وصفوا علياً بن محمد « بالخبيث » ودمغوا حركته بإحياء المزدكية ذات النزعات الإباحية . وتلك نغمة متواترة تلقفها « مؤرخو البلاط » لتشويه المغزى الاجتماعي والأخلاقي للحركات الثورية .

ولسنا بصدد عرض تفصيلات (٢) أطوار الثورة وملاحمها التي استأسد فيها الثوار ، وكشفوا عن عجز الطغمة العسكرية بسامرا . وحسبنا أنها استمرت قرابة خمسة عشر عاما ؛ استولى الثوار خلالها على الكثير من المدن الإستراتيجية كالأبلة والأهواز والبصرة وواسط . وسقوط هذه المدن في حدا ذاته ينهض دليلا على الوجه الاقتصادي للحركة من ناحية ، وخذلان عصبة سامرا من ناحية أخرى .

---

(١) كاهن : ١١٤ .

(٢) راجع : ابن الأثير : ٧ : ٧٢ وما بعدها .

وبرغم قمع الثورة والبطش بالثوار ؛ فقد عملت عملها في إضعاف « النظام العسكري » بالعراق ؛ مما ساعد على اندلاع ثورات أخرى [١] تمكنت من تأسيس دول مستقلة ساندتها البورجوازية .

ففي شمالي العراق ؛ قامت ثورات اجتماعية ذات طابع « أممي » لا شعوبي ؛ كما تصور الدارسون . وحسبنا أن الثوار اتخذوا من المذهب الخارجي إديولوجية ، واحتوت حركاتهم عناصر وعصبيات شتى ؛ من العرب والكرد والأرمن ، وحظيت بمناصرة الأهلين في المدن التي فتحها الثوار . ولا غرو ؛ فقد ساد العدل والأمن تلك الأقاليم ، فنعم سكانها بالحماية من إغارات البدو ، وتخلصوا من مغارم ومصادرات العسكر . ولما فشلت عصبة سامرا في ملاحقة الثوار ؛ استعانت عليهم بقوى بدوية عسكرية عربية ؛ فأسندت إمرة الموصل إلى بني حمدان [٢] كما ذكرنا سلفا .

وفي مصر ؛ إتخذت الثورات الاجتماعية طابعا فلاحيا قحا . ولم تكن العصبية حافزا على قيامها ؛ كما تصور الدارسون الذين اعتبروها حلقة في مسلسل الصراع بين العرب والترك . فعرب الحوف بمصر تحولوا إلى فلاحين ؛ بعد تنحيتهم عن الجندية . وتعرضوا لمغارم العسكر الطولوني والإخشيدي ؛ شأنهم شأن الفلاحين القبط . وهذا يفسر شمولية الثورات ، واحتواءها الفلاحين بعامة ؛ دون نظر للفوارق العصبية والدينية . يفهم ذلك مما رواه ساويرس ابن المقفع في كتابه « سير الآباء البطاركة » . كما أورد الكندي [٣] أمثلة لهبات فلاحية قادتها زعامات علوية ، واندرج القبط في صفوفها .

ولم تقتصر تلك الهبات على إقليم الحوف [٤] ، بل تعدته إلى صعيد مصر [٥] . كما قامت حركات مماثلة في بلاد الشام ؛ كثيرا ما أوقعت بالعسكر التركي الإخشيدي [٦] ، وقطعت عليه طريق الحج إلى الديار المقدسة [٧] . وكانت الثورات تتعاظم حدة وانتشارا في السنوات التي ينخفض فيها منسوب الفيضان وما ينجم عنه من تفشي المجاعات والأوبئة .

---

(١) راجع : لومبار : ١٣٧ ، كاهن : ١٧٥ ، الدوري : ٧٣ .
(٢) التفصيلات في : ابن الأثير : ٧ : ١٦٢ وما بعدها .
(٣) الولاة والقضاة : ٢٠٤ .
(٤) المصدر نفسه : ٢٠٦ ، ٢٠٧ .
(٥) المصدر نفسه : ٢٨٣ ، ٨٤ .
(٦) المصدر نفسه ٢٩١ .
(٧) حسن إبراهيم ، تاريخ الإسلام السياسي : ٣ : ١٣٧ .

ولم يدخر « النظام العسكري » وسعا في قمعها والبطش بزعمائها . وغالبا ما كان هؤلاء الزعماء يلوذون بالهرب إلى الحجاز وبلاد المغرب .

وفي الغرب الإسلامي ؛ إندلعت الثورات الاجتماعية في ذات التوقيت ، ولنفس الأسباب ، كما أسفرت عن عين النتائج . فلم تنجح في القضاء على الإقطاعية ، بقدر ما أضعفتها ؛ ممهدة السبيل لعصر جديد سادته البورجوازية ؛ يبدأ مع ظهور الفاطميين في المغرب وإعلان الخلافة الأموية بالأندلس .

ومن أهم هذه الحركات « ثورة الدراهم » في إفريقية الأغلبية سنة ٢٧٥ هـ . وقد أورد ابن عذاري [١] عنها نصا هاما من المفيد إثباته . فعلى إثر ضرب الأمير الأغلبي إبراهيم بن أحمد سكة جديدة ؛ « أنكرت ذلك العامة ، وغلقوا الحوانيت وتألفوا وصاحوا على إبراهيم ، فحبسهم في الجامع . واتصل ذلك بأهل القيروان ؛ فخرجوا إلى الباب ، وأظهروا المدافعة . فوجه إليهم إبراهيم بن أحمد وزيره أبا عبد الله بن إسحق ؛ فرموه بالحجارة وسبوه ؛ فانفرد إلى السلطان إبراهيم بن أحمد فأعلمه بذلك . فركب إبراهيم إلى القيروان ومعه حاجبه نصر بن الصمصامة في جماعة من الجند ؛ فناصبه أهل القيروان القتال . فتقدم إبراهيم إلى المصلى ؛ فنزل وجلس ، وكف أصحابه عن قتالهم . فلما اطمأن به مجلسه ، وهدأ الناس ؛ خرج إليه الفقيه الزاهد أبو جعفر أحمد بن مغيث ؛ فكان بينهما كلام كثير . ودخل أبو عبد الله بن إسحق الوزير مدينة القيروان مع أحمد بن مغيث ؛ فشق سماطها ، وسكن أهلها . فرجع إبراهيم إلى رقادة ، وأطلق المحبوسين بالجامع . وانقطعت النقود والقطع من إفريقية إلى اليوم ، وضرب إبراهيم بن أحمد دنانير ودراهم ؛ سماها العاشرية ؛ في كل دينار عشر دراهم » .

يكشف هذا النص الموجز « والمكثف » عن طبيعة الصراع ، وأسبابه وأطرافه ، وأغطيته الإديولوجية ، ونتائجه المنطقية ؛ بحيث لا نبالغ إذا جزمنا بأنه يلقي أضواء باهرة على تاريخ العصر برمته .

والتحليل الأولي لمعطياته ؛ يبرز تفاقم المشكلات الاقتصادية في إفريقية ؛ نتيجة نضوب موارد الدولة المالية ؛ من جراء تقلص تجارة العبور . كما يوضح محاولة النظام الأغلبي تعويض العجز المالي عن طريق تزييف العملة ؛ بما يزيد في قيمة المخزون منها ؛ حتى يتوفر

---

(١) البيان المغرب : ١ : ٦١ .

فائض يفي بحاجات العسكر وأعطياته .

وبديهي أن يلحق هذا الإجراء ضررا بالتجار ، كما أدى إلى ارتفاع الأسعار ، وانسحاب الضرر على العامة . وهذا يفسر انضمام العامة إلى الحركة التي كانت قياداتها بورجوازية تجارية .

وينم تضامن تجار وعامة القيروان مع نظرائهم في رقادة عن خاصية التنظيم المحكم للثورة ؛ بفعل نظام « الأصناف » الذي عرفته أسواق القيروان منذ وقت مبكر . كما يدل قيام العسكر بردع الثوار في قسوة ووحشية ، عن ظاهرة تسلط العسكر التي شهدها العصر برمته .

ويفهم من موقف الوزير والحاجب « المائع » ، والتراوح بين العنف واللين إزاء الثوار ؛ طبيعة الجهاز البيروقراطي كشريحة « برجو - إقطاعية » . وفي تدخل « الفقيه الزاهد» للوساطة بين الأمير والثوار لصالح الأخيرين ؛ دلالة على انتماء « الإنتليجنسيا » الدينية إلى الطبقتين البورجوازية والعامة ؛ على عكس « الفقهاء المالكية » الذين شكلوا شريحة إقطاعية اقتنت « الضياع » وتولت المناصب العليا ؛ كالقضاء والإفتاء . وارتضاء الثوار وساطة الفقيه الزاهد برهان على الغطاء الإديولوجي الثيولوجي للحركات الاجتماعية . وتراجع الأمير الأغلبي عن إجراءاته يكشف عن ضعف النظام « المتبرجز » في ظل تسلط العسكر ، فضلا عن تعاطفه مع القوى البورجوازية التي أفرزته أصلا .

وتدل الأحداث التالية على هذا « التعاطف » بما لا يدع سبيلا للشك ؛ فعلى إثر انتهاء الحركة « رد الأمير المظالم ، وأسقط القبالات . . . وأعتق مماليكه ، وأعطى فقهاء القيروان ووجوه أهلها أموالا عظيمة ليفرقوها في الضعفاء والمساكين [١] » .

وعول خلفاؤه على الاستعانة بالعامة ؛ فجندوهم في الجيش لفل شوكة العسكر السوداني ، كما نصبوا الفقهاء الأحناف في « الجهاز الإداري » بدلا من المالكية [٢] . ومعلوم أن الأحناف كانوا معتزلة في الكلام ، والمعتزلة رواد النظر العقلي وسدنة التيار الليبرالي المعبر عن الفكر البورجوازي .

وقد شهدت أحداث العصر الرستمي الأخير ظاهرة قيادة الفقهاء الكوفيين والمعتزلة ،

---

(١) المصدر نفسه : ١٧٨ .

(٢) محمود إسماعيل : الأغالبة : ١٩٣ .

وحتى الشيعة حركات العامة [1] لمناجزة « النظام » الرستمي الذي احتوته القبائل «المتعسكرة» - كنفوسة - ، وكبار التجار الإباضية الذين شكلوا إحدى شرائح الإقطاعية . والمراجع [2] تزخر بإشارات عن تحريض هؤلاء الفقهاء عامة تاهرت « لتبييت خبر الإباضية » و«الرستمية» وأحلافها .

وبالفعل ؛ تعددت « قومات » العامة وتعاظم نفوذهم إلى حد التحكم في تنصيب الأمراء وعزلهم ؛ دون الرجوع إلى شيوخ القبائل . ذكر ابن الصغير [3] في هذا الصدد « بادر العوام والفتيان دون القبائل بتنصيب أبي حاتم يوسف » .

لقد تمحور الصراع بين البورجوازية والإقطاع حول مسألة تنصيب الأئمة . ولما كانت الغلبة للقوى الإقطاعية القبلية ؛ لم تدخر قيادات البورجوازية وسعا في الاتصال بالدعوة الفاطمية ؛ التي أجهزت على النظام الرستمي سنة ٢٩٧ هـ .

ونفتقر إلى مادة تاريخية تتعلق بالثورات الاجتماعية في الدولة المدرارية . ومع ذلك نرجح قيامها في أواخر العصر ؛ إستنادا إلى انتشار التشيع في أوساط البورجوازية والعامة[4] وحسبنا ما قام به بعض التجار في سجلماسة من تدبير الاتصال بين عبيد الله المهدي وداعيته أبي عبد الله الشيعي في إفريقية .

والمعلومات ضافية عن الحركات الثورية في فاس الإدريسية . فمن أسماء قادتها المغمورين ؛ نستشف انتماءهم الاجتماعي للطبقات المستضعفة . وعلى سبيل المثال قاد عبد الرحمن بن سهل عامة فاس في الثورة على يحي بن علي بن محمد بن إدريس [5] . وتزعم عبد الرزاق الصفري الثورة على علي بن عمر بن إدريس . وتذكر المراجع أن الثورة اندلعت في ظروف اقتصادية عصيبة ؛ استمرت سبع سنوات عجاف ، انتشر إبانها القحط وشحت الأقوات [6] .

وليس أدل على الطابع الاجتماعي للثورة ؛ من تبنيها إديولوجية متطرفة ؛ هي الخارجية الصفرية . وقد نجح الثوار في الاستيلاء على عدة مدن ذات أهمية تجارية . ثم زحفوا على

(١) أبو زكريا : ورقة : ٣٦ .
(٢) ابن الصغير : ٥١ ، ابن عذاري : ١ : ٢٧٨ .
(٣) سيرة الأئمة الرستميين : ٥٠ .
(٤) محمود إسماعيل : الخوارج : ٢١٢ ، ١٣ ، ١٤ .
(٥) السلاوي : ١ : ٧٨ .
(٦) حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي : ٣ : ١٦٣ .

فاس ، وناصرهم سكان عدوة الأندلسيين ؛ بينما آزر سكان عدوة القرويين الإمارة الإدريسية[1] . وإذا ما علمنا أن العدوة الأولى احتوت معظم أهل الحرف ، بينما كانت الثانية موئلا للجند العربي ؛ أدركنا عمق البعد الاجتماعي للصراع . كما ينم وجود أشياع للدعوة الإسماعلية في الدولة الإدريسية في ذلك الحين ، عن ترقب البورجوازية والعامة ساعة الخلاص من سطوة العسكر على يد الفاطميين .

والبحث عن دور للعامة في الحركات الثورية بالأندلس لا تكتنفه صعوبات . فقد سبقت الإشارة إلى أن تفاقم المشكلات السوسيو - اقتصادية الناجمة عن تسلط العسكر ؛ التي أفضت إلى ظهور حركات الفتوة . وبديهي أن يتطور نشاطها إلى طور أكثر تنظيما وفاعلية بفضل مساندة الإنتيلجنسيا الدينية[2] . وبديهي أيضاً أن يعمد الأمراء إلى الاستعانة بالعامة لمواجهة تسلط العسكر في قرطبة .

ومعلوم أن العسكر استقل بالكور المجندة التي فشت فيها الإقطاعية العسكرية ؛ فتحول الفلاحون إلى عبيد ، وصودر التجار وغرموا . وتمثل رد الفعل في اندلاع ثورات فلاحية ومدينية ، فضلا عن ثورات عامة استهدفت الإطاحة بالإقطاعية العسكرية في طول البلاد وعرضها .

ولا اعتبار لتفسيرات بعض الدارسين[3] الذين وصموا تلك الثورات بالشعوبية والطائفية . « ففتن المولدين » و « انتزاء البربر » - حسب منظورهم - كانت فيما نرى - ثورات اجتماعية قحة . وحسبنا أنها ضمت عناصر شتى وعصبيات مختلفة ؛ لوضع حد لتسلط الأرستقراطية العسكرية - وبالذات العربية - المتعجرفة . لقد سيطر العرب منذ الفتح على الأقاليم الزراعية الخصبة ، واتخذوها ضياعا وإقطاعات ، سخروا في فلاحتها المولدين والبربر ، واعتبروهم « أراذل وسفلة وأعاجم »[4] .

وانتهز المستضعفون ضعف الحكومة المركزية ، وتناحر أمراء الإقطاع ؛ وانتظموا تحت

(١) محمود إسماعيل : الخوارج : ١٣٧ ، ٣٨ .
(٢) أحمد بدر : تاريخ الأندلس وحضارتها : ٢٢٩ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٣٥ وما بعدها .
(٤) ابن القوطية : ٦٣ .

زعامات من بني جلدتهم للقيام بالثورات [١] . ففي شمالى الأندلس نجح الثوار المولدون في إقامة كيان مستقل سادته العدالة ؛ تمثل في إمارة بني قسي . وحذا البربر حذوهم في غربي الأندلس .

ومن أشهر الثورات العامة ؛ حركة عمر بن حفصون التي عرضنا لها سلفا . ونضيف بضع ملاحظات تؤكد مغزاها الاجتماعي ، وتدحض دعاوى المؤرخين الذين دمغوها بالعنصرية والطائفية . ذكر ابن عذاري [٢] أن الحركة استهدفت تحرير المولدين من عبوديتهم ، وتطلعت إلى تحرير المستضعفين من غير المولدين بربرا كانوا أم عربا [٣] وهذا يفسر تحالف ابن حفصون مع بني حجاج العرب ضد بني جلدتهم أمراء قرطبة [٤] . كما حاول الاستعانة بقوى عربية خارجية كالأدارسة والأغالبة [٥] والفاطميين [٦] . يضاف إلى ذلك أن انتماء زعيم الثورة إلى أسرة نبيلة ، وانسلاخه عن طبقته الأرستقراطية ، وتصديه للدفاع عن المستضعفين ، ورفضه إغراءات الإمارة بالمال والمناصب [٧] . وفي ذلك كله دليل لا يرقى إليه الشك على الطابع الاجتماعي للثورة .

إن ظاهرة تشويه الحركات الثورية في التاريخ الإسلامي ترجع إلى تواتر الروايات « الموضوعة » من قبل مؤرخي البلاط ، وأمثالهم من ذوي الإنتماءات الأرستقراطية . وجاراهم في ذلك المستشرقون المثاليون « سدنة الرأسمالية » . وعن هؤلاء وأولئك نقل المؤرخون البورجوازيون العرب بوعي أو بدون روية .

لذلك تآمر الجميع على تشويه الحركات الثورية ومسخها ؛ فاعتبروها «تطاولا» على «أولي الأمر » و « فتنا تخل بسنة الله في خلقه [٨] » وقد يهملونها كلية فلا يعرضون لشيء من أخبارها .

---

(١) ابن حيان : ملشور : ٩١ .
(٢) البيان المغرب : ٢ : ١١٤ .
(٣) أحمد بدر : تاريخ الأندلس وحضارتها : ٢٤٩ .
(٤) محمود إسماعيل : الأغالبة : ١٣١ .
(٥) ابن خلدون : ٤ : ٢٩٣ .
(٦) ابن القوطية : ١٠٩ .
(٧) ابن عذاري : ٢ : ١٥٧ .
(٨) راجع : مقدمة كتابنا : الحركات السرية في الإسلام .

ونسوق في هذا الصدد نصا لابن حيان [١] يوضح منظوره - كمؤرخ بلاط لم يستطع الفكاك من إسار طبقته ؛ رغم ما أثر عنه من موضوعية - للحركات الثورية الاجتماعية بالأندلس . يقول « شذت منهم أسماء زعانف من أوساب منهم ، وأتباعهم ، سلكوا في الخلاف سبيلهم ، ولم يبلغوا شأوهم ، فأعرضنا عنهم لقمأة أحوالهم » . ولاغرو ، فكثيرا ما نقل عن الرازي [٢] - وهو مؤرخ بلاط أيضا [٣] - اعتبر الثورات « فتنا » وزعماءها « خبثاء » .

إن تلك التهم - وأمثالها - قرائن غير مباشرة على تبني الحركات الثورية مضامين اجتماعية ؛ استهدفت التصدى لتغيير واقع مهترىء ؛ فقامت بالثورات ضد القوى « المتسلطة » السائدة التي كان من صالحها أن يبقى الوضع على حاله . فقوى التغيير من ثم تنفرد بدورها « الدينامي » في الصيرورة التاريخية ، وبدمائها تنجز الانعطافات التطورية الكبرى .

فبرغم النجاحات المحدودة التي أحرزتها القوى البورجوازية والمستضعفة ، وبرغم محاصرتها من قبل الإقطاعية العسكرية ؛ تمكنت من الانتقال بالمعارضة إلى طور أكثر إيجابية ؛ فأقامت كيانات سياسية ذات طابع بورجوازي قح ؛ كانت إرهاصا بورجوازيا أخيرا استأصل شأفة الإقطاعية المرتجعة .

وغني عن القول أن بعض مؤسسي تلك الكيانات كانوا دعاة في الحركة الإسماعلية ؛ التي استترت في عصر الإقطاعية المرتجعة ، وبثت الدعاة في كافة أرجاء العالم الإسلامي يدعون لإمام « يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا » .

وأتاح استتار الأئمة في مرحلة الدعوة ؛ فرصة استقلال بعض الدعاة ، والتمكين لأنفسهم بإقامة دول مستقلة . وفي ذلك دلالة على غلبة الأساس السوسيو - سياسي على العامل الإديولوجي الدعائي في قيام تلك الدول . ومن أهم الكيانات البورجوازية التي ظهرت أواخر عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ الدولة القرمطية في البحرين والدولة الصفارية في خراسان ، والمدينة - الدولة في مجانة بالأندلس ، فضلا عن إمارة الخوارج الإباضية بعمان التي أسست في العصر السابق ، وظلت قائمة رغم سطورة الإقطاعية [٤] .

---

(١) المقتبس : ملشور : ٣٣ .
(٢) المصدر نفسه : ١٣٣ .
(٣) أحمد بدر : المرجع السابق : ٢٦٢ .
(٤) عن هذه الإمارة : راجع : محمود اسماعيل : الخوارج : ٥٥٢ ، ١٩٩ ، ومابعدها .

وليس صدفة أن تطبع قوة الإنتاج السائدة الطابع العام لكل دولة من تلك الدول . فالدولة القرمطية كانت في جوهرها « دولة فلاحين » .

وليس صدفة أن تطبع قوة الإنتاج السائدة الطابع العام لكل دولة من تلك الدول . فالدولة القرمطية كانت في جوهرها « دولة فلاحين » ، والدولة الصفارية « دولة أهل الحرف » في الغالب ، وإمارة مجانة كانت « مدينة التجار » دون مدافع .

فالقرامطة استندوا إلى الفلاحين في سواد العراق [1] ؛ ليؤسسوا دولتهم برئاسة فلاح نبطي يدعى حمدان بن الأشعث . إندرج حمدان في سلك الدعوة الإسماعيلية حتى صار داعية . ثم استقل عنها بعد ازدياد أنصاره من النبط والعرب والأكراد . واكتسبت حركته طابعا « أمميا » لا يضع اعتبارا للون أو جنس [2] ؛ برغم تعدد العناصر المندرجة فيها .

وتوسعت الدولة ، فضمت البحرين ، وامتد نفوذها إلى بعض مدن الشام ؛ لتحتوي قطاعات من الحرفيين والتجار وصيادي الخليج . لذلك آزرتها «الأصناف» - التي تحولت آنذاك إلى نقابات - في صراعها مع القوى الإقطاعية المحيطة . ولا غرو فقد «كانت الأصناف تضطهد من قبل القوى الإقطاعية ، وتزدهر في ظل النظم البورجوازية » [3] .

وعبرت الحركة القرمطية في مضمونها العام «عن ظاهرة اتفاق المصلحة بين الفئات الصغيرة ضد الأغنياء والأشراف ؛ بغض النظر عن أصولهم ؛ تحت إلحاح التطورات الاقتصادية والاجتماعية [4] » . وفي ذلك دليل على غلبة الدوافع السوسيو - اقتصادية على الغطاء الإديولوجي . فلا يعنينا كون الغطاء إسماعيليا ، أو « دعوة توفيقية ذات نزعات إسلامية وهرطقية وأفلاطونية محدثة وثانوية ومزدكية » [5] بقدر ما أنجزته الحركة « من تنظيم إشتراكي اجتماعي » [6] .

وقد سبق لنا دراسة الموضوع [7] ، وانتهينا إلى أن الحركة - في التحليل الأخير - «تجربة رائدة في الاشتراكية» . ومن ثم لا محل لمعاودة اللجاج في محاجاة الدارسين الذين عارضوا

---

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٧٨ .
(٢) الدوري : ٧٤ .
(٣) لومبار : ١٣٩ .
(٤) الدوري : ٧٤ .
(٥) لومبار : ١٣٨ .
(٦) الدوري : ٧٤ .
(٧) الحركات السرية في الإسلام : ٨٢ وما بعدها .

ما انتهينا إليه من أحكام . ونكتفي بشهادة جديدة على صحة ما ذهبنا إليه . يقول الدوري[1] : « . . . . وألغوا الإقطاع والفوارق وقدموا السلف للفلاحين ، وقدموا المساعدات المالية للعمال ، وسيطروا على التجارة الخارجية ، وصاروا على خطة الاكتفاء الذاتي ، وعززوا ذلك بضرب عملة من الرصاص ليمنعوا انتقال الثروة إلى الخارج » .

ومرة أخرى ؛ نلح على أسبقية الأساس السوسيو - اقتصادي على الأغطية الإديولوجية ؛ في تفسير نشاط المعارضة ضد الإقطاعية المرتجعة . وقرينتنا في هذا الطور من أطوارها ؛ قيام كيانات سياسية بورجوازية حرفية وتجارية بدون إيديولوجيات .

فالدولة الصفارية (٢٥٤ - ٢٩٠ هـ) في خراسان ؛ لم تستند إلى دعوة مذهبية في قيامها . أسسها يعقوب بن الليث الصفار ، وهو حرفي - صانع أواني نحاسية - من بيت متواضع . بدأ حياته قاطع طريق ترأس جماعة من المطوعة كانت تسطو على القوافل الآتية من المشرق إلى العراق .

وكان إقليم سجستان - حيث قامت الدولة - موئلا لنشاط الصعاليك ؛ ومعظمهم من العناصر الخارجية الأبقة[2] ، أو من سكان الإقليم المحاصر بإمارات إقطاعية عسكرية . وهذا يعني أن خراسان التي اشتهرت في العصر السابق بأنها موطن الصناعة والتعدين ؛ عمتها الفوضى والقلاقل في عصر الإقطاعية المرتجعة . وهذا يفسر لماذا انحازت طوائف الحرف إلى الحسن بن زيد العلوي ليؤسس دويلة - قصيرة العمر - في طبرستان[3] . وكان سقوطها دليلا على ما عانته بلاد فارس عموما من تسلط العسكر التركي ؛ فتحولت بعض أقاليمها إلى كيانات إقطاعية عسكرية متناحرة ؛ وظل البعض الآخر « مناطق رهوية » تعاني فراغا سياسيا .

كان قيام الدولة الصفارية محاولة لملء هذا الفراغ . فاستطاع يعقوب الصفار استقطاب الحرفيين في سجستان ؛ ليؤسس دولة مستقلة ؛ متحديا خلافة بغداد و «عصبة» سامرا . وحاول - وخلفاؤه من بعده - تحقيق وحدة إيران ، فابتدع نظما عسكرية صارمة وجند الجيوش وعبأها . لكن حصاره بقوى عسكرية إقطاعية موالية لسامرا ؛ حال دون تحقيق أهدافه . ولا غرو ؛ فقد استنزفت الدولة الصفارية في صراعها مع السامانيين ، وسقطت في

(١) مقدمة : ٧٥ .
(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ٢ : ٣١٢ : بولاق ١٢٣٨ هـ .
(٣) الطبري . تاريخ الرسل والملوك ١١ : ٢٣٤ .

النهاية على أيديهم .

ومع افتقارنا إلى معلومات عن طبيعة المجتمع الصفاري ؛ فإن الإشارات النادرة تكشف عن وجود نظام ديموقراطي [١] ذي مسحة عسكرية [٢] غلابة .

ويرغم ما بذله الصفاريون من جهود عسكرية - حتى كان يعقوب يشرف على تدريبات الجند بنفسه [٣] - لم تعمر دولتهم ، ولم تتجاوز إقليم سجستان . ولا يرجع ذلك إلى محاصرة الدولة بقوى إقطاعية عسكرية فحسب ؛ بل إلى « مراهقة » البورجوازية الصفارية وقصورها . فقد اصطدمت مع قوى ثورية مجاورة ؛ كالزيديين بطبرستان ، وحركة الزنج بالأهواز . كما كان افتقارها إلى إديولوجية حافزة من أسباب عجزها عن تحقيق وحده إيران - وهو ما قام به البويهيون فيما بعد - وإقامة دولة « عريضة الملك عظيمة الاستيلاء » على حد قول ابن خلدون .

ونفس الشيء يقال عن المدينة الدولة في مجانة بالأندلس . فقد أسستها جماعات من التجار الصغار ؛ وصفهم الحميرى [٤] بأنهم « من أوباش الأندلس ، لهم مراكب يرتادون بها الأماكن الخالية وينتجعون البلاد » .

وهذا النص بالغ الدلالة في الكشف عن الأساس السوسيو - اقتصادي لدويلة التجار بمجانة . فقد كانت شبيهة بالمدن الإيطالية المعاصرة لها ؛ من حيث الوضعية الاقتصادية والاستقلال الذاتي Autonomia ؛ إذ كان موضعها في الأصل سوقا موسمية ، نزله البحريون التجار وحولوه إلى سوق دائم . وأظهروا حسن المعاملة مع الأهلين ؛ فعمروا المكان ، وأقاموا مدينة على غرار قرطبة [٥] . ولم يمانع أمير قرطبة في تنصيب أحد منهم حاكما على مجانة ؛ دون أن يمارس عليها أدنى نفوذ . ولما كانت الإمارة محاطة بقوى إقطاعية عسكرية ؛ لم يتقاعس أهلها عن تدجيجها بالأسواق والحصون [٦] .

وقد أشاد المؤرخون باستقرار الأحوال في مجانة ؛ إذ سادها الأمن ، وعمها الرخاء ؛ في

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٩٧ .
(٢) المسعودي : ٣ : ٤٤٤ .
(٣) المصدر نفسه : ٤٤٣ .
(٤) نقلا عن : أحمد بدر : المرجع السابق ١٢٤ .
(٥) ابن عذاري : ٢ : ١٩٠ .
(٦) ابن حيان : ملشور : ٨٨ .

عصر حافل بالفوضى والمجاعات . ذكر ابن حيان[1] «أن المسافرين عندهم كانوا يضعون أمتعتهم في الأسواق والشوارع ، مطروحة بلا حارس فلا يكاد يضيع منها شيء» .

ويرغم عجز مجانة عن التوسع ؛ فحسبها البقاء والاستمرار بمنأى عن خطر القوى الإقطاعية المجاورة ؛ حتى خلافة عبد الرحمن الناصر .

صفوة القول ؛ إن قيام الكيانات السياسية البورجوازية تتويج لنشاط المعارضة ضد العسكر في عصر الإقطاعية المرتجعة . وأن قصر عمر بعض تلك الكيانات ، وضآلة نفوذ بعضها الآخر ؛ مرتبط بحجم وثقل القوى البورجوازية على الصعيد السوسيو - اقتصادي . وفي كل الأحوال كان مجرد تواجدها واستمراريتها إرهاصا للصحوة البورجوازية الأخيرة ؛ التي أطاحت بالإقطاعية ؛ ليبدأ العالم الإسلامي حقبة جديدة في تطوره التاريخي .

(١) المصدر نفسه : ٨٩ .

المبحث الثاني

الصحوة البورجوازية الأخيرة

١

العوامل الممهدة

شهد العالم الإسلامي حول منتصف القرن الرابع الهجرى تحولا تاريخيا عميقا ؛ على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية . وكان هذا التحول مرتبطا بصحوة البورجوازية وأفول الإقطاعية . واستمرت الصحوة قرابة قرن من الزمان ؛ انتكست بعده ؛ لتسود الإقطاعية من جديد ، وتطبع بطابعها عدة قرون تالية .

ومن ثم ؛ اختلف « القرن الذهبي » الذي انتعشت إبانه البورجوازية ، اختلافا جذريا عن سابقه ولواحقه ، وشكل معلما جوهريا في صيرورة التاريخ الإسلامي . وعلى ذلك ؛ فتعمق دراسة المد البورجوازي الأخير ؛ قمين بالكشف عن تفسير الإشكاليات الخلافية التي أثيرت - ولا تزال - حول تخلف العالم الإسلامي ؛ من جراء عدم إنجاز تحول رأسمالى على غرار ما حدث في أوروبا .

وقد أسفرت دراسة القرن السابق - الذي سادته الإقطاعية المرتجعة - عن ارتباطها اقتصاديا بالإنتاج الإكتفائي الاستهلاكي ، واجتماعيا بغلبة الشعوب العسكرية البدوية ، وسياسيا بالتجزئة الإقليمية الإثنية ، وفكريا بغلبة التيارات النصية المحافظة . كما اتضح اهتراء

وتحلل الإقطاعية بسبب التناقضات داخل بنياتها وتضارب مصالح شرائحها من العسكر والكتاب وكبار التجار ، وردود الفعل المضادة من قبل البورجوازية التي تصدت لقيادة المنتجين في حركات ثورية ضعضعت الإقطاعية ، وأجهزت عليها في النهاية ؛ مستهلة عصراً جديداً طبعته بطابعها ، في كل جوانبه وعلى كافة مستوياته .

فعلى الصعيد الاقتصادي ؛ غلب نمط الإنتاج البورجوازي - وخاصة التجاري - بعد استرداد السيطرة على طرق ومنافذ التجارة العالمية . وعلى المستوى الاجتماعي ؛ برز دور الشعوب والإثنيات المتحضرة ، وانتعشت الحياة المدينية بصورة لم تحدث سلفا ولا بعدا . ومن الناحية السياسية ؛ ظهرت الوحدات السياسية الكبرى كبديل للتجزئة الإقليمية ؛ فضم البويهيون جل الأقاليم الشرقية ، واحتوى الفاطميون معظم بلاد المغرب ومصر والشام وبعض أقاليم الجزيرة العربية ، واستعاد أمويو الأندلس وحدة البلاد في خلافة مركزية . وعلى الصعيد الفكري ، غلبت الإديولوجيات الثورية ، وخاصة الشيعية ، وساد الفكر الليبرالى ، وبلغت الحضارة الإسلامية ذروتها .

لم تجر تلك التحولات الكبرى عفوا ، كما لم تتطور ظواهرها بمعزل عن بعضها البعض ؛ إنما توحدت خيوطها بوحدة مصدرها الكامن في الصحوة البورجوازية ؛ أو بالأحرى أفرز نمط الإنتاج البورجوازي السائد أبنيته العلوية السياسية والحضارية . فما هي الظروف التي مهدت لحدوث تلك الانعطافة التاريخية . ؟

سبق تحليل تحلل الإقطاعية وفقا لتناقضاتها الداخلية . لكن عوامل خارجية تتعلق بتأثير تجارة المسافات البعيدة عملت عملها في الإسراع بتداعيها ثم انهيارها . صحيح أن التجارة الدولية أعجز من أن تحدث ثورة بورجوازية ؛ لكنها عامل ممهد لتنامي المد البورجوازي . وهو أمر أجمع عليه الدارسون بخصوص الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية في أوربا[١] . ونجزم بفعاليتها في نخر عظام الإقطاع في العالم الإسلامي . فالثابت أن « تداول السلع هو نقطة البدء لرأس المال . فإنتاج وتداول السلع المتطور ؛ أي التجارة ؛ يشكلان الشرطين التاريخيين المسبقين اللذين يقوم رأس المال على أساسهما . لقد افتتحت التجارة العالمية والسوق العالمية قصة حياة رأس المال »[٢] .

---

(١) مجموعة من الدارسين : **الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية** : ٦٧ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه : ٧٨ : نقلا من **رأس المال** لكارل ماركس . المجلد الأول .

وتبدو وجاهة تلك المقولة بالنسبة لأوضاع العالم الإسلامي ؛ إذا وضعنا في الاعتبار أن البورجوازية الإسلامية كانت تجارية في الأساس ؛ ارتبطت صحواتها وانتكاساتها بالسيطرة أو فقدانها على طرق التجارة العالمية . وفي العصر السابق ارتهن خفوتها بخسران مصادر التجارة الشرقية ؛ نتيجة تذؤب الخطر الصيني ، وفقدان السيادة على البحار الشرقية . كذلك ما نجم عن الوفاق البيزنطي - الكارولنجي وتفاقم خطر النورمان ؛ من إقصاء النفوذ الإسلامي عن البحر المتوسط ، وفقدان دور الوساطة في التجارة بين الشرق والغرب . هذا فضلا عن تهديد تجارة السودان - الذهب والرقيق - من قبل قبائل زناتة البدوية ؛ وما ترتب على ذلك من آثار اقتصادية وخيمة . لقد ساعدت تلك المعطيات الخارجية على تكريس الإقطاعية ؛ كما ذكرنا سلفا .

فما الذي استجد في علاقات القوى العالمية ؛ بحيث استعاد العالم الإسلامي هيمنته على التجارة الدولية ، وبالتالي تهيئة الظروف الممهدة لتنامي المد البورجوازي؟

في الشرق ؛ أجمع الدارسون على أن « سفن المسلمين وقوافلهم كانت تجوب كل البحار والبلدان [1] » ، وأن « الأساطيل الإسلامية سادت مياه البحار الشرقية»[2] . وسبق أن أوضحنا كيف هبت رياح البورجوازية في أخريات سني الإقطاعية المرتجعة ؛ فظهرت كيانات سياسية ذات طابع بورجوازي ، فضلا عن « برجزة » بعض النظم التقليدية ؛ كما هو حال السامانيين والغزنويين .

فالسامانيون ؛ اتسعت دولتهم بفضل النشاط التجاري ؛ على حساب الكيانات الإقطاعية المجاورة ، وبرز نفوذ القوى البورجوازية حين فرضت إديولوجيتها الثورية الإسماعيلية على بعض الأمراء . والغزنويون توسعوا في الهند ، وقضوا على معاقل المقاومة الهندوكية وقضوا على أوكار القرصنة في البحار المحيطة . وبلغ نفوذ القوى البورجوازية حد التطاول على السلطة ؛ فلم تدخر وسعا في قمعها . وهذا يفسر اضطهاد العناصر الإسماعيلية في الهند آنذاك .

مرد هذا التنامي البورجوازي - في التحليل الأخير - إلى حدوث تغيير في موازين القوى تم لصالح « دار الإسلام » في المشرق . فالخطر الصيني - الذي طرد التجار المسلمين من كانتون في العصر السابق - إنكمش في هذا العصر . فقد سقطت الأسرة الحاكمة ،

---

(١) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٧١ .
(٢) لومبار : ١٩٢ .

وحلت محلها أسرة جديدة ؛ إحتكرت النشاط التجاري داخل البلاد ، وعمدت إلى التعاون مع القوى الإسلامية المجاورة في تسويق منتجاتها داخل العالم الإسلامي الشرقي وخارجه . والحوليات المعاصرة تتحدث عن عقد مصاهرات بين الأسرتين الصينية والسامانية ، وكذا عقد اتفاقيات تجارية تمخضت عن عودة التجار المسلمين إلى مباشرة نشاطهم في الصين . ففي عام ٩٧١ م أعاد إمبراطور الصين تنظيم ديوان البحر في مدينة كانتون ، وفتحها للتجار المسلمين ، واستقبلهم بحفاوة ومودة ، وسمح لهم بتوسيع نشاطهم في مدينتي هانجشون ومانجشون فضلا عن كانتون (١) .

وفي الجبهة الآسيوية الشمالية ؛ توقفت إغارات الروس والبلغار وأمنت الطرق المؤدية إلى حوض الفلجا (٢) ، ودب النشاط التجاري في بحيرة آرال وبحر قزوين ، وامتد إلى بحر البلطيق والبحر الأسود . وعقدت اتفاقيات تجارية مع ملوك البلغار على إثر سفارة ابن فضلان المشهورة (٣) ، سمح بمقتضاها للتجار المسلمين بمزاولة نشاطهم في بلاد البلغار نظير رسوم معلومة (٤) . وبالمثل سمح لتجارهم بالإقامة في « دار الإسلام » (٥) وممارسة نشاطهم في حرية وأمان .

ونفس الشيء يقال عن فتح مغاليق التجارة مع بيزنطة ، فقد كفت عن إغاراتها على أعالي العراق والشام . ويعزى هذا التحول في العلاقات البيزنطية الإسلامية إلى خلافها مع الفرنجة ، وانشقاق المدن الإيطالية عليها ؛ للخلاص من سياستها التجارية الإحتكارية . ولا غرو ؛ فقد تاجرت تلك المدن مع المسلمين في الشام ومصر ، ضاربة عرض الحائط بالمحاذير البيزنطية (٦) .

وهذا يفسر عقد البيزنطيين اتفاقيات تجارية مع البويهيين والفاطميين ؛ سمح بموجبها بوجود جاليات تجارية إسلامية في المدن البيزنطية (٧) ؛ تعهد الأباطرة بحمايتها وضمان أمنها (٨) .

(١) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٤٤٤ .
(٢) مسكويه : ٢ : ٦٧ .
(٣) التفصيلات في : المسعودي : ٢ : ١٠٥ .
(٤) لومبار : ١٩٧ .
(٥) الدوري : ٧٠ .
(٦) لومبار : ١٥٥ .
(٧) المقدسي : ١٤٨ .
(٨) أصدر أباطرة بيزنطة تشريعا يقضي بأنه في حالة عدم تسويق جزء من بضائع التجار المسلمين في أي من مدن بيزنطة ؛ فعلى والي المدنية أن يشرف بنفسه على ضمان تصريف تلك البضائع . أنظر : لومبار : ١٩٧ .

وفي جنوبي آسيا ؛ استطاع الغزنويون تطهير البحار الشرقية من «متلصصة البحر» . كما تمكن القرامطة من السيادة على مياه الخليج الفارسي ؛ بينما ضمن الفاطميون – بعد استيلائهم – على عيذاب – سيولة الملاحة في البحر الأحمر .

معنى ذلك أن الطرق الداخلية عمها الأمن وإقرار النظام ، والسيادة الإسلامية على البحار الشرقية عادت إلى سابق عهدها ، والأخطار الخارجية توقفت عن إغاراتها . وكلها عوامل ساعدت – دون شك – على إحياء النشاط التجاري في العالم الإسلامي الشرقي ، وهيأت مناخا ملائما لتنامي المد البورجوازي .

ونفس الشيء يقال عن تطور الأحوال في الغرب الإسلامي ، فالبحر المتوسط تحول إلى « بحيرة إسلامية » بعد صراع مرير مع البيزنطيين والفرنجة . وتجارة السودان عادت إلى سابق عهدها ؛ بعد قيام الدولة الفاطمية في المغرب والخلافة الأموية بالأندلس .

ومن المفيد إثبات نص هام لابن خلدون [1] بالغ الدلالة على استرداد المسلمين سيادتهم على البحر المتوسط ، إذ يقول :

« وكانت أساطيل إفريقية والأندلس في دولة العبيديين والأمويين تتعاقب إلى بلادها في سبيل الفتنة ؛ فتجوس خلال السواحل بالإفساد والتخريب وانتهى أسطول الأندلس أيام عبد الرحمن الناصر إلى مائتي مركب أو نحوها ، وأسطول إفريقية كذلك مثله أو قريبا منه . وكان المسلمون لعهد الدولة الإسلامية قد غلبوا على هذا البحر من جميع جوانبه ، وعظمت صولتهم وسلطانهم فيه ؛ فلم يكن للأمم النصرانية قبل بأساطيلهم . وكان أبو القاسم الشيعي وأبناؤه يغزون في أساطيلهم من المهدية جزيرة جنوة ؛ فتنقلب بالظفر والغنيمة . . . والمسلمون خلال ذلك كله قد تغلبوا على كثير من لجة هذا البحر ، وصارت أساطيلهم فيه جائية وذاهبة ، والعسكر الإسلامية تجيز البحر في الأساطيل من صقلية إلى البحر الكبير المقابل لها من العدوة الشمالية ؛ فتوقع بملوك الإفرنج ، وتثخن في ممالكهم ؛ كما وقع في أيام بني الحسين ملوك صقلية القائمين فيها بدعوة العبيديين . وانحازت أمم النصرانية بأساطيلهم إلى الجانب الشمالي منه ؛ من سواحل الإفرنجة والصقالبة وجزائر الرومانية لا يعدونها ، وأساطيل المسلمين قد ضربت عليهم ضراء الأسد على فريسته ؛ وقد ملأت البسيط من هذا البحر عدة وعددا ، واختلفت في طرقه سلما وحربا ؛ فلم تظهر للنصرانية

(١) المقدمة : ٢٢٠ ، ٢١ .

فيه ألواح » .

ولعل من الأمور التي ساعدت على سيادة المسلمين البحر المتوسط ؛ تفاقم الصراع بين قوى العالم المسيحي . فإبان السيادة البيزنطية ؛ دب الخلاف بين المدن الإيطالية وأباطرة بيزنطة من جراء احتكار البيزنطيين تجارة العبور في البحر المتوسط ، وحظرهم على المدن الإيطالية التعامل مع العالم الإسلامي [1] . كما شجر الصراع بين البيزنطيين والفرنجة لنفس الأسباب ، فضلا عن التنافس على مناطق النفوذ في إيطاليا . وقد أفضى الصراع بين هذه القوى إلى اضعافها جميعا ، وحسبنا أن إمبراطورية الفرنجة سادتها الفوضى والتجزئة الإقطاعية ؛ فتطاول أمير بروفانس على الإمبراطور ، واستولى على ممتلكاته في إيطاليا ، ودخل في صراع مع البابوية [2] . كما انقسمت الممالك النصرانية في إسبانيا على نفسها ، وشجرت صراعات بين بعضها البعض ؛ أفضت إلى إضعافها أيضاً . وتوقفت إغارات النورمان على شواطىء الأندلس ، وتحولت إلى سواحل الإمارات النصرانية المطلة على المحيط الأطلسي .

بديهي أن يتيح الصراع بين قوى العالم المسيحي ؛ إنتعاش النشاط البحري الإسلامي ، خاصة بعد قيام الدولة الفاطمية في المغرب والخلافة الأموية في الأندلس . فقد أولى الفاطميون أمور البحر اهتماما خاصا منذ خلافة المهدي ؛ فشرع في إنشاء أسطول قاعدته المهدية [3] . وبفضله تمكن من دعم النفوذ الفاطمي في صقلية ؛ فأصبحت ثغرا تنطلق منه الإغارات على سواحل إيطاليا وبلاد الفرنجة [4] . ولا غرو ؛ فقد أسس المهدي قواعد بحرية على أرض قلورية [5] ، وكان ذلك من أسباب إضعاف النفوذ البيزنطي في إيطاليا . وعقدت مدن نابلي وجايتا وأمالفي معاهدات أمن وتجارة مع المهدي ؛ كانت شروطها في صالحه . وواصل القاسم سياسة والده ؛ ففتح جزيرة قورسيقية وناجز أساطيل الفرنجة ودحرها .

ولما انتقل الفاطميون إلى مصر ، ومدوا نفوذهم إلى الشام ؛ اتخذوا من موانيها قواعد

(١) لومبار : ١٩٧ .
(٢) أحمد بدر : تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري : ١٣١ .
(٣) ابن عذاري : ١ : ٢٣٣ .
(٤) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٤٣١ .
(٥) ابن الأثير : ٨ : ١١٦ .

بحرية . وتعاظم أسطول المعز لدين الله الفاطمي ؛ حتى بلغ ستمائة قطعة بحرية [١] . وبرغم تولي الأسرة المقدونية العسكرية زمام السلطة في بيزنطة ، ومحاولاتها استرداد النفوذ البحري في البحر المتوسط ؛ فقد منيت الأساطيل التي أنفذها نقفور فوقاس ومن بعده حنازيمسكس إلى صقلية وإيطاليا بالهزائم[٢] . وبفضل جهود الزيريين في الدفاع عن النفوذ الفاطمي في موسطة البحر المتوسط ويأس الأسطول الفاطمي في شرقيه ، وإقرار السيادة الفاطمية في البحر الأحمر ؛ تحكم الفاطميون في أهم المنافذ البحرية لتجارة العبور العالمية بين الشرق والغرب .

أما غربي البحر المتوسط ؛ فقد آل إلى السيادة الأموية بالأندلس ، حيث أصبح البحر المتوسط « بحرا إسلاميا » كما ذكرنا سلفا ، «ولم تظهر للنصرانية فيه ألواح» كما ذكر ابن خلدون .

فقد تمكن عبد الرحمن الناصر من فل قوة النصارى بالأندلس ؛ فأقصاهم عن الثغور التي اقتطعوها في العصر السابق ، ونقل المعارك إلى بلادهم ، وأرغمهم على دفع الجزية[٣] . ثم اتجه - ومن بعده الحكم المستنصر - إلى الاهتمام بالأسطول ؛ فأسس قاعدة بحرية في المرية سنة ٣٤٤ هـ ، كما شيد المستنصر قاعدة أخرى في إشبيلية . وتمكن أسطول المرية من تطهير غربي المتوسط من نفوذ الفرنجة ، كما تمكن أسطول إشبيلية من التصدى بنجاح لإغارات النورمان .

وليس أدل على خزلان الفرنجة في صراعهم البحري مع أمويي الأندلس ؛ من تحول موقفهم من الهجوم إلى الدفاع . فقد آزر الناصر جماعات « البحرين الأندلسيين » [٤] التي استطاعت إقامة إمارة إسلامية في إقليم بروفانس ؛ على حساب نفوذ الإمبراطور أوتو الأول . كما كان تأسيس قاعدة بحرية في إشبيلية ؛ بمثابة إقرار للسيادة الأندلسية على الملاحة في

---

(١) حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية : ٣٠٣ : القاهرة ١٩٥٨ .
(٢) ابن الأثير : ٨ : ٢٠٠ .
(٣) أحمد بدر : المرجع السابق : ٧٦ .
(٤) كانت هذه الجماعات من التجار المغامرين الذين استغلوا ضعف دولة الفرنجة ؛ فأقاموا إمارة في بروفانس ؛ قاعدتها فراكسينت . كما كان لهم قواعد بحرية بالأندلس ؛ في طرطوشة ومجانة ودانية . وقد حظوا بتأييد خلفاء قرطبة ؛ نظراً لدورهم في مواجهة الفرنجة ، ونجاحهم في الإغارة على أملاكهم في إيطاليا ، فضلا عن نشاطهم التجاري داخل الأندلس وخارجها . لذلك لم يستجب عبد الرحمن الناصر لتوسلات الإمبراطور أوتو الأول ، كي ينسحب البحريون من فراكسنيت ؛ فظلوا بها حتى اقصوا عنها سنة ٣٦٣ هـ . راجع : البكري : ٥٥ ، الإصطخري : ٥١ ، العذري : ترصيع الأخبار : ٨١ : مدريد ١٩٦٥ .

الأطلسي ، وضمان لتأمين التجارة مع السواحل المغربية على المحيط ، وخاصة برغواطة التي توثقت عرى علاقاتها مع الحكم المستنصر [1] . وبإنشاء قواعد بحرية أندلسية في سبتة ومليلية ؛ أمكن إحياء تجارة الشمال والجنوب ؛ وخاصة بعد الفتح الفاطمي لتاهرت وسجلماسة وفاس ، وتطهير الطرق المؤدية إلى بلاد السودان من أخطار البدو الزناتيين .

الخلاصة - أن الظروف الدولية في الشرق والغرب ؛ أفضت إلى إضعاف قوى «دار الحرب» ، وبالتالى إلى السيادة الإسلامية على منافذ وطرق التجارة العالمية . فاسترد المسلمون دور الوساطة التجارية بين الشرق والغرب وبين الشمال الجنوب ؛ مما ساعد على تداعى الإقطاعية وانهيارها ، ومهد لتنامي المد البورجوازي . لقد ساد النمط البورجوازي في الإنتاج ، وشكل عصب الأساس الاقتصادي .

(١) محمود إسماعيل : مقالات : ٣٣ وما بعدها .

٢

الأساس الاقتصادي

أ- وضعية الأرض :

لعل من أهم التطورات المعبرة عن تأثير المد البورجوازي في المسألة الزراعية ؛ ما طرأ على وضعية الأرض من تغيير . ففي العصر السابق ظهر جليا أن معظم الأراضي الزراعية جرى تحويلها إلى إقطاعات للعسكر ، وضياع لرجال الإدارة وكبار التجار ؛ بينما أثقلت الأراضي الخراجية بالمغارم والجبايات ، وأهملت مرافق السقاية والاستصلاح . وكلها أمور أفضت إلى تدهور الإنتاج الزراعي ؛ ومن ثم الكساد الاقتصادي .

وبديهي أن تعول النظم الجديدة بمساندة البورجوازية المظفرة إلى القضاء على مثالب الإقطاعية في المسألة الزراعية ، وتستحدث من الإجراءات ما يمكن سيطرة الدولة ويضمن مصالح المزارعين . لذلك لم يدخر البويهيون والفاطميون وأمويو الأندلس وسعا في إعادة مسح الأراضي الزراعية وروكها ، وصياغة علاقات الملكية على أسس جديدة .

كان قيام الوحدات السياسية الكبرى في حد ذاته مظهرا من مظاهر القضاء على التجزئة الإقطاعية . وبديهي أن تعمل على استئصال شأفتها على الصعيد الاقتصادي . ولما كانت الأراضي الزراعية تشكل أهم قوى الإنتاج ثباتا وعطاء ؛ فقد آلت ملكيتها - نظريا - للدولة . ثم شرعت الدولة نظم تقسيمها على المزارعين ؛ في إطار قوانين تحدد أشكال الملكية ،

وأنصبة المزارعين في عوائد الإنتاج ، وكذا حقوق الدولة في هذه العوائد ؛ باعتبارها المالك الشرعي للأرض ، والقائمة على خدمات الري والصيانة والاستصلاح .

وفي كل الأحوال - وعلى صعيد الرقعة الإسلامية - تمخضت تلك الإجراءات عن علاج ناجع للمسألة الزراعية ؛ فزاد الإنتاج ؛ وعم الرخاء الدولة والأهلين سواء بسواء .

ففي الشرق ؛ تضعضع نظام الإقطاع في العصر البويهي ؛ بشهادة مستشرق معاصر (١) . وإن كان مؤرخ عربي - الأستاذ الدوري - ذهب مذهباً آخر ؛ فحمل البويهيين مسؤولية نشوء الإقطاع العسكري (٢) . ونعتقد بخطأ مذهبه ؛ رغم طول باعه في دراسة التاريخ الاقتصادي الإسلامي . وقبل مناقشة رأيه ، نلمح إلى تضارب أحكام الأستاذ الدوري ، ومدرسته العراقية (٣) في تقييم العصر البويهي . فقد تعصب للخلافة العباسية واعتبرها - في كافة أطوارها - بمثابة العصر الذهبي في التاريخ الإسلامي . ولكون البويهيين فرسا وشيعة ؛ قضوا على هيبة الخلافة ، وأذلوا الخلفاء ؛ لم يتورع المؤرخون العراقيون المحدثون عن التحامل عليهم ؛ فاعتبر الدوري حكمهم « فاتحة عهود السيطرة الأجنبية في البلاد العربية (٤) » . وليس أدل على تخبطه من التناقض البين في تقييم الأحوال الاقتصادية بالعراق في العصر البويهي ؛ حيث قال « . . . وشهد هذا العصر أوج نشاط المؤسسات التجارية والصيرفية ، وشهد ازدهار الزراعة وتقدم فنون الصناعة » (٥) . ثم عاد فذكر أن العصر « يمثل قمة وبداية تراجع في التطور الاقتصادي » (٦) .

على كل حال - زخر كتاب « تجارب الأمم » لمسكويه بعدد من النصوص المرجحة لما ذهب إليه كاهن عن تداعي الإقطاعية في العصر البويهي . ويستشف منها أن سياسة البويهيين - شأنهم شأن الفاطميين وأمويي الأندلس - لم تستأصل الإقطاع دفعة واحدة ، إنما راعت « المرحلية » ؛ نظرا لقيام تلك الدول في ظل الإقطاعية ، واستنادها إلى عصبيات جديدة ذات طموحات في اقتناء الأرض . ولم يكن بوسع الحكام كبح جماحها ودولهم ما زالت في المهد . فلما ترسخت ؛ دأبوا على ردع العصبيات المؤسسة ، والتمكين لسلطة

(١) كاهن : ٢٠٧ .
(٢) الدوري : ٨٦ .
(٣) راجع دراسات : فاروق عمر وعبد الجليل الراشد وبدري فهد وتوفيق اليزبكي ؛ عن العصر العباسي .
(٤) الدوري : ٨٦ .
(٥) نفس المصدر والصفحة .
(٦) نفس المصدر والصفحة .

الدولة ، ومراعاة مصالح الطبقات المنتجة . يضاف إلى ذلك أن الظواهر التاريخية الجديدة - حسب المادية التاريخية - لا تسود فجأة ؛ بل تظل الظواهر السابقة متواجدة تواجدا هامشيا ؛ يأفل رويدا وبذات الدرجة التي تترسخ فيها الظواهر الجديدة .

مصداق ذلك في العصر البويهي ؛ أن معز الدولة صادر إقطاع العسكر التركي وضياع الكتاب وما بقي من ضياع الخلفاء . وفي نفس الوقت أقطع عسكره من الديلم شرائح من الأرض ، يقول مسكويه [1] « أقطع معز الدولة قواده وخاصته ضياع السلطان ، وضياع المستنزين ، وضياع ابن شيرزاد ، وحق بيت المال في ضياع الرعية . وصار أكثر السواد مغلقا ؛ وزالت أيدي العمال عنه ، وبقي الكثير منه من المحلول فضمنه » .

واستكناه النص يكشف عن عدد من الحقائق الهامة ؛ توضح إضعاف الإقطاعية ؛ على عكس ما يبدو - للوهلة الأولى - من تكريسها . فالإجراءات التي اتخذها معز الدولة تتعلق بالأرض الزراعية في العراق . ومعلوم أن أهمها وأخصبها أرض السواد ، التي يبرز النص أن « أكثرها صار مغلقا » أي لم يوزع إقطاعات على العسكر ؛ إنما حازته الدولة وضمنته . بمعنى أنها منحت الأرض للزراع ، وعهدت لرجال الدولة بجباية خراجها من المزارعين ؛ على أن يدفعوا قيمته للدولة سلفا .

أما ما وزع على الجند الجديد ؛ فكان « ضياع السلطان » أي حيازات الخلفاء الموروثة عن العصر السابق . ونعلم أنها قد تقلصت إلى حد عدم وفائها بنفقات الخلفاء . كما أقطع قادة الجند « ضياع المستنزين » ؛ وتعني إقطاعات الكتاب التي تضاءلت كذلك إبان « عصر إمرة الأمراء » ؛ من جراء مصادرة العسكر . هذا فضلا عن « ضياع ابن شيرزاد » - وهو آخر أمير للأمراء في العصر السابق - التي عمها الخراب ؛ نتيجة الصراع مع البريديين والحمدانيين . معنى ذلك أن الحيازات التي أقطعها البويهيون لجندهم الديلمي لم تتعد النذر اليسير من أراضي العراق .

وما ورد عن « حق بيت المال في ضياع الرعية » ؛ يعني الأراضي التي كانت متضمنة من قبل ؛ فعزل معز الدولة ضامنيها القدامى ، وأسندها إلى خاصته ؛ يدفعون خراجها إلى الدولة مسبقا ، ثم يجبونه من المزارعين .

---

(١) تجارب الأمم : ٢ : ٢٣٥ .

وحصاد ذلك ؛ أن إقطاعات قادة العسكر وخواص النظام البويهي ؛ كانت محدودة ، وكانت حيازتها حيازة استغلال لا ملكية رقبة . وقد اضطرت الدولة إلى ذلك اضطرارا ؛ لعجزها عن دفع الأعطيات والرواتب في طور قيامها . وإذا ما علمنا أن الأرض المقطعة تتعلق بشريحة محدودة ، وضمنت شريحة أخرى ؛ أدركنا أن السواد الأعظم من الأرض تحول إلى أرض خراجية .

لذلك نجزم بأن النظام البويهي - حتى في بداية عهده - عمل على إضعاف الإقطاعية ؛ بالقضاء على الإقطاع العسكري والخلافي والبيروقراطي الموروث عن العصر السابق . وما استجد من إقطاع عسكري كان هشا وموقوتا ، أو مجرد حقوق التزام بالجباية ، عارضة وموقوتة أيضا .

وحسبنا ما قام به البويهيون - بعد معز الدولة من ضعضعة الإقطاع العسكري المستحدث . فالسلطان بختيار صادر الكثير من إقطاعات العسكر ، وعوضهم بالرواتب والأعطيات ؛ لذلك شغبوا عليه وحاولوا عزله [1] . ومضى عضد الدولة في نفس السياسة ؛ « فأحدث رسومات ومعاملات لم تعهد ، وأدخل يده في جميع الأرجاء وجبى ارتفاعها ؛ وجعل لأهلها شيئا منه » [2] . ولا يخلو ذلك من مغزى على أيلولة إقطاعاث العسكر إلى المزارعين ، وتحولها إلى أرض خراجية تقتسم الدولة ريعها مع فالحيها . فلما تولى صمصام الدولة السلطنة ؛ « أطلق الارتفاع للملاك » [3] . وبذلك صار مردود الإنتاج من حق ملاك الأرض ، واكتفت الدولة بالخراج المقدر بعشر الغلة . كما « أدخل يده في وقوف السواد ، ورتب لها ناظرين متصرفين . . . وخرجت الإقطاعات من بعد ذلك » [4] . وهذا يعني القضاء على الإقطاع العسكري نهائيا ، وإقرار سلطة الدولة بصورة قاطعة ؛ بعد تحويل الإقطاعات الباقية إلى أرض خراجية ؛ يتولى جبايتها موظفون من قبل الدولة . وفي ذلك تفسير لما سنلاحظة - في موضعه - من كثرة شغب العسكر الديلمي على السلاطين البويهيين ، واستعانة السلاطين بأجناد من الترك والعرب لردعهم . خلاصة القول - ان

(١) حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي : ٣ : ٤٦ :
(٢) مسكويه : ٣ : ٧١ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) نفس المصدر والصفحة .

البويهيين قضوا على كافة صيغ الإقطاع القديم ؛ لكنهم استحدثوا نمطا هشا من الإقطاع العسكري في بداية حكمهم ؛ ما لبثوا أن استأصلوه حين توطدت دعائم دولتهم .

ونفس الشيء يقال عن الفاطميين فى المغرب ومصر والشام ؛ فقد مكنوا لسلطة الدولة على حساب الإقطاعية ؛ بما يؤكد وحدة التطور وشموليته في العالم الإسلامي . فبعد قيام الدولة الفاطمية فى المغرب ؛ راعى مؤسسها عبيد الله المهدي إرضاء عسكره من كتامة ؛ فصادر الإقطاعات المملوكة للأسر الحاكمة ؛ ورجال إدارتها ، وكذا ضياع الفقهاء ، وأراضي الحبوس [1] . وقسم شريحة منها - عرفت بالسواقي - على رجالات الدولة وقواد العسكر الصقلبي [2] ؛ الذين أعانوه في فتوحاته بالمغربين الأوسط والأقصى كي يحد من نفوذ كتامة[3] .

وكانت الإقطاعات تحت هيمنة الدولة ؛ فكان بوسعها نقل حيازتها من مقطع إلى آخر . وفي كل الأحوال لم تتجاوز حقوق المقطعين حد الاستغلال ؛ وفي نظير ضريبة عرفت « بالتضبيع » [4] وشكلت الإقطاعات في مجموعها شريحة محدودة ؛ بالقياس إلى بقية الأراضي الزراعية ؛ تلك التي تركها الفاطميون في أيدي ملاكيها ؛ يستزرعونها مقابل الخراج . وكانت الدوله تحتكر شراء غلتها وتسويقها [5] . وتنم تلك الإجراءات في النهاية عن القضاء على كافة ضروب الإقطاعية القديمة ، واستحداث نمط إقطاعي هش وموقوت ؛ في شريحة محدودة من الارض ؛ بينما تحول السواد الأعظم منها إلى ملكيات خراجية .

وبعد رحيل الفاطميين إلى مصر ، اتبع أتباعهم الزيريون نفس السياسة ؛ فكانت الملكية العامة حقا قانونيا نظريا للدولة . واقتصرت الإقطاعية على الاراضي المستصلحة [6] أما الأراضي الكائنة في المناطق المضطربة ؛ فكان الأمراء يضمنون جبايتها إلى عمالهم . يفهم

---

(١) الدباغ : ٢ : ٩٩ .
(٢) ابن الأثير : ٨ : ١٨ .
(٣) الجوذري : سيرة الأستاذ جوذر : ٩٩ : القاهرة ١٩٥٤ .
(٤) ابن عذاري : ١ : ٢٣٥ .
(٥) ابن حيون : المجالس والمسايرات : ١ : ١٨٦ ، ٨٧ : مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة .
(٦) كانت الأراضي المستصلحة تملك لمستصلحيها حسب الشريعة . قال ص « من أحيا أرضا ميتة فهي له » . أبو عبيد بن سلام : كتاب الأموال : ٣٦٣ : القاهرة ١٩٧٥ .
(٧) الكامل : ٩ : ١٥٣ .

ذلك من نص لابن الأثير [٧] يفيد « أن المعز بن باديس أقطع عامله على طبنة جباية أموالها » . أما أراضي الأمراء ؛ فقد جرى استزراعها عن طريق اقتسام ريعها مع فالحيها [١] . معنى ذلك أن معظم الأراضي الزراعية كان أرضا خراجية [٢] ؛ يقسم ريعها بين الملاكين والفلاحين والدولة ؛ حسب نوعية الأرض وطريقة سقياها .

وفي مصر والشام والولايات الفاطمية الأخرى ؛ صودرت الإقطاعات القديمة - وكانت إقطاعات تمليك [٣] - ووزع بعضها على رجالات الدولة ، لاستغلالها - وليس حيازتها - في مقابل قيام الملاك بأمور الصيانة والري ، ودفع مستحقات الدولة من ريعها[٤] . أما معظم الأراضي ؛ فقد آلت إلى زارعيها ، أو عهدت إلى متقبلين [٥] لجباية خراجها نظير قيامهم على مرافقها ، ودفع نصاب الدولة من خراجها على أقسام محددة ؛ بعد خصم تكاليف العمارة[٦] . وكانت مدة القبالة أربع سنوات [٧] ؛ بعدها يحق للدولة - إذا شاءت - نقلها إلى آخرين . وفي كل الأحوال حرم على المتقبل التصرف في الأرض وما تنتجه ؛ فالدولة وحدها تكفلت بتسويق الإنتاج [٨] .

وفي الأقاليم النائية - كصعيد مصر - وجدت أنماط ثابتة للملكية . فكانت الأرض تملك للمزارعين ، وتقاسمهم الدولة ريعها ؛ فتحصل على حصة من المحصول[٩] . وفي هذه الحالة كان على الملاك المشاركة في مشروعات العمارة والسقاية بأنصبة محددة[١٠] . قصارى القول - أن السياسة الفاطمية إزاء وضعية الأرض ؛ أفضت إلى إلغاء الإقطاع العسكري والبيروقراطي ؛ فأصبح العسكر ورجال الإدارة يتقاضون أعطيات ورواتب [١١] كما أتاحت أنماطا متعددة من الملكية الخاصة وإن أبقت على شكل هش من أشكال الإقطاعية في أضيق الحدود ؛ وكان هذا الوضع يتمشى مع طبيعة وحجم الصحوة البورجوازية .

---

(١) Ideris : **La Berberie Orientale Sous les Zirides**. Paris, 1962 , P. 406 .

(٢) الدباغ : ٣ : ١٣٠ : ١٣٢ .

(٣) حسن إبراهيم : **تاريخ الدولة الفاطمية** : ٥٦٨ .

(٤) Grohman : **Arabic Papyri in the Egyptian library**, vol. 2, pp. 64, 65 .

(٥) أبقى الفاطميون على نظام القبالة برغم تحريمها شرعا ؛ باعتبارها ربا . أنظر : عبيد بن سلام : ٩٠ .

(٦) المقريزي : **خطط** : ١ : ٨٢ .

(٧) ونلاحظ أن أجل القبالة وصل إلى ثلاثين عاما بعد انتكاس الصحوة البورجوازية .

(٨) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٥٧٠ .

(٩) المصدر نفسه : ٥٤٦ .

(١٠) المقريزي : **خطط** : ١ : ١٠١ .

(١١) المصدر نفسه : ٣٩٨ .

فلكونهـا لم تصل إلى السلطه ؛ أتاحت للدولة مـزيدا من السلطة ؛ فـوجـهت النظام الإقتصادي برمته وبالتالي أضحت المالك الشرعي للأرض .

ولم تخرج وضعية الأرض في الأندلس عن ذات الإطار ؛ ففي عهد عبدالرحمن الناصر التأمت وحدة البلاد ؛ بعد حروب مضنية مع أمراء الإقطاع . ولا غرو ؛ فقد أعلن عن مقت الإقطاعية ، ونعي على الإمبراطور أوتو الكبير صمته على سيادتها في بلاده[1] . لذلك صادر كافة الإقطاعات ؛ حتى ما كان سيادتها في حيازة الزعامات العربية[2] يقول صاحب كتاب أخبار مجموعه[3] أنه « ألجأ أكابر الأجناد ووجوه القواد والوزراء من العرب وغيرهم إلى الخضوع له ، والوقوف عند أمره ونهيه » وهذا يعني قضاءه على الإقطاع العسكري والبيروقراطي بشتى صيغه وأنماطه . ويفهم من ذلك - بداهة - أن الأرض أعيد روكها ثم وزعت على المزارعين بعد إقرار الخراج عليها . يدعم هذا التخريج ؛ ما قاله ابن عذاري[4] من أن الناصر تأسى في سياسته إزاء الأرض بعمر بن الخطاب . ومع ذلك ؛ احتفظت الأسرة الأموية بضياعها الموروثه ، ذكر ابن عذاري[5] أن الحكم المستنصر « أوقف ثلث ما تغله ضياعه المورثه عن أبيه في جميع كور الأندلس وأقاليمها عاما بعد عام على الفقراء » وإذا كان لذلك من دلالة ؛ فهي أنه برغم تواجد أصداء الإقطاعية في عصر الصحوة البورجوازية ؛ ممثلة في حيازات الاسرة الحاكمة ؛ فقد جنحت نحو الإصلاح ، بما يؤكد «برجزة» النظم القائمه في هذا العصر ، وأن مجرد تواجدها ؛ دليل على عدم تحول «الصحوة» إلى «ثورة» .

ولا يخلو النص السابق - على قصره - من مغزى على تحسن أوضاع طبقة العامة في عصر الصحوة ، إلى جانب الطبقة البورجوازية بطبيعة الحال . وحسبنا أننا لم نقف على أدنى إشارة عن مصادرة حيازات التجار في الدول الثلاث البويهية والفاطمية والأموية بالأندلس .

صفوة القول - ان تغييرا جذريا في وضعية الارض الزراعية تم في عصر «الصحوة البورجوازية» على حساب الإقطاعية ، ولصالح القوى التي أنجزتها . ولعجز البورجوازية

---

(١) أحمد بدر : المرجع السابق : ٢٤٦ .

(٢) لومبار : ٧٣ .

(٣) مؤرخ مجهول : ١٥٥ ، ٥٦ .

(٤) البيان المغرب : ٢ : ٢٢٥ .

(٥) عن موقف عمر إزاء المسألة الزراعية ؛ راجع : محمود اسماعيل : قضايا في التاريخ الإسلامي : الفصل المعنون « فلسفة التشريع عند عمر بن الخطاب » : بيروت ١٩٧٢ .

عن الوصول إلى السلطة ؛ برز دور الدولة كموجه للسياسة الاقتصادية . فإلى أي حد ينطبق هذا القول على قوى الإنتاج ؟

ذلك ما ستتناوله بحثا ودرسا وتحليلا .

ب - الزراعة :

ازدهرت الزراعة في عصر الصحوة البورجوازية ؛ بعد استقرار أوضاع الملكية على أسس مغايرة لما كانت عليه في عصر الإقطاعية . وبرغم عجز البورجوازية عن إنجاز تحول رأسمالي شامل ؛ فإن النظم « المتبرجزة » لم تدخر وسعا في اتباع سياسة زراعية إصلاحية .

وقد تبلورت تلك السياسة في إقرار نظام جبائي قار وعادل ، وتبني مشروعات عمارة الأرض وسقياها وزيادة رقعتها ؛ وفق أساليب وتقنيات مستحدثة .

ففي الشرق ؛ دأب البويهيون على تنظيم الدواوين والاستعانة بالجهابذة والكتاب ؛ لوضع نظام ضريبي يحقق مصالح الدولة ولا يحيد عن العدالة . ذكر مسكويه[1] أن « عضد الدولة أحدث رسوما ومعاملات لم تعهد » ، وذلك لانتهاك النظم والرسوم ، وإلغاء الدواوين ، وتحكم العسكر في مقاليد الإدارة وشؤون المال إبان حقبة « إمرة الأمراء » السابقة . وتابع صمصام الدولة جهوده ؛ فأحيا ما اندثر من النظم ، واستحدث دواوين جديدة تساير النشاط الإقتصادي المتعاظم ؛ « . . . فجعل للمراعي ومرافق الصدقات ديوانا ، وأقر عمالا وكتابا وجهابذة . . . ورتب ناظرين متصرفين . . وقرر على أسواق الدواب والحمير والبغال عما يباع فيها . . . إلخ »[2] .

لم تكن تلك الإجراءات الإدارية والمالية إلا نتيجة منطقية لتحلل وفساد الجهاز البيروقراطي السابق . ومن ثم عول البويهيون على إقرار نظم جديدة واختيار كتاب وموظفين أكفاء ، جرت مراقبتهم من قبل السلطنة ؛ حرصا على تنفيذ سياسة الإصلاح الزراعي . يقول أبو شجاع[3] « رفع شرف الدولة أمر المصادرات وقطع أسبابها ، وذم طرق السعايات وسد أبوابها . . وانتظمت الأمور على يديه كل الإنتظام . . . وطالب العمال

(١) تجارب الأمم : ٣ : ٧١ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) ذيل كتاب تجارب الأمم : ٣ : ١٣٧ : أكسفورد ١٩٢١ .

بعمل المصالح ، وأخذهم بإقامة العمارات » .

وجرى الفاطميون في سياستهم الإدارية والمالية على نفس المنوال . ولا غرو ، فدعوتهم تبنت تحقيق العدالة على يد إمام «يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا»(١) . ونيط دعاتهم الأكفاء بمهام الإدارة والمال بعد قيام الدولة . وحسبنا أن أبا عبد الله الشيعي كان محتسبا (٢) وداعية ؛ فلما انتصرت الدعوة ؛ اتسمت أحكامه بمراعاة الشريعة (٣) . والذين اتهموا المهدي بشطط سياسته المالية ؛ تجاهلوا حاجته الشديدة إلى المال لدعم دولة في المهد ، كذا فرضه الضرائب الباهظة على الطبقة الموسرة(٤) ليس إلا ؛ فلم يتقاعس عن ردع عسكره «حين امتدت أيديهم إلى نهب الرعايا»(٥) . ومن ثم يعزى اتهامه بالجور إلى خيال المؤرخين السنيين ؛ الذين نقلوا عن فقهاء المالكية بالقيروان(٦) ؛ وكانوا يمثلون شريحة إقطاعية ثيوقراطية ؛ صودرت ضياعها بعد قيام الدولة الفاطمية .

وقد التزم الزيريون - بعد رحيل الفاطميين إلى مصر - بوصية المعز لبلكين « بالعدل بين الرعية في المدن والبوادي » (٧) ذكر ابن الأثير (٨) أن بني زيرى كانوا يحاسبون عمال الجباية ، للتأكد من صحة ما جبوه والتحقق من مصدره ، وكانوا يصادرون ما اغتصب ويردونه إلى أهله . كما أشار ابن عذاري (٩) إلى إعفائهم الأهلين من الضرائب والجبايات ؛ في أوقات الشدة والملمات .

ولما انتقل الفاطميون إلى مصر ؛ ضبطوا دواوينها وجباياتها . ولا غرو فقد أمن جوهر

---

(١) ابن عذاري : ١ :١٦٦ .

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية : ٢٧٧ : القاهرة ١٩٦٠ .

(٣) بل : الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي : ١٦١ : بنغازي : ١٩٦٩ .
ذكر ابن عذاري أن والي مدينة طبنة وعمال جبايتها جاؤوه بأموال الجباية ؛ فسأل أحدهم : من أين جمعت هذا المال ؟ فقال له : من العشور . فقال الشيعي : إنما العشور حبوب ، وهذا عين وأمره بردها إلى أهلها . وقال لمن أتاه بمال الخراج : هذا مال لا خير فيه . . ولا خراج على المسلمين في أموالهم . وأمره برده إلى أهله . أنظر : البيان المغرب : ١ :١٣٦ ، ٣٧ .

(٤) محمود إسماعيل : مغربيات : ٧٠ .

(٥) الجوذري : ٤٣ .

(٦) راجع : الخشني : ٣٠٠ ، ٣٠١ ، الدباغ : ٢ : ١٩٨ ، ٩٩ .

(٧) ابن أبي دينار : المونس في أخبار إفريقية وتونس : ٣٢٨ : تونس ١٩٦٧ .

(٨) الكامل : ٩ : ٣٢٧ .

(٩) البيان المغرب : ١ : ٢٢٨ .

المصريين ، ونفذ « ما أمره به مولاه من إسقاط الرسوم الجائرة » [1] فأقر نظاما جديدا للجباية ؛ استجاب لشكاوى المصريين مما كانوا يعانون في العصر السابق [2] . كما نظم الدواوين ؛ فأوكل ضبطها إلى أهل الذمة لحذقهم شؤون الإدارة والمال .

وقد علق أحد المتخصصين [3] على النظم الجديدة بقوله : « . . أبطل نظام الجباية القديم ، وأنشيء نظام جديد في تقدير الأملاك وتعيين ما يخص كل منها من الضرائب ، وجمعت كل دوائره في مركز واحد . وفحصت مصادر الضرائب على اختلافها ، وتشددت الحكومة في تحصيل ما تأخر منها . كما اهتمت بالنظر في كل ما تقدم إليها من الإلتماسات والشكاوى . وسلكت الحكومة في تنفيذ نظام الضرائب الجديدة سبيل الحزم ، وحمت من فرضت عليه الضرائب من دفع الأموال كرها وعسفا» .

هكذا جمعت السياسة الجبائية الفاطمية بين مصلحة الدولة [4] والعدل في الرعية [5] ؛ على غرار ما نصح به أبو يوسف الخليفة المنصور ؛ حين رام إصلاح النظام المالي في عصر الصحوة البورجوازية السابقة . وفي ذلك دليل على انبثاق النظم من البنية السوسيو - اقتصادية .

وينسحب الحال على الأندلس في عصر الصحوة ؛ زمن الخلفاء الأمويين والحجاب العامريين . فقد وضعوا نظما جبائية قارة [6] وخففوا الضرائب على المزارعين . مصداق ذلك ؛ إسقاط الخلفاء معظم المغارم التي استحدثت في العصر السابق ؛ كالضرائب الإضافية التي فرضت على الزيتون والقطن والحمضيات [7] ، واستهلال المنصور بن أبي عامر حكمه بتخفيض سدس المغارم على الرعية [8] .

ومن أهم مظاهر الإصلاح الزراعي في عصر الصحوة البورجوازية - إلى جانب

---

(١) المقريزي : **اتعاظ الحنفا** : ٦٨ .

(٢) حسن إبراهيم : **تاريخ الدولة الفاطمية** : ٢٩٨ .

(٣) المصدر نفسه : ٣٠٠ ، ٣٠١ .

(٤) المقريزي : **خطط** : ١ : ٨٢ ، ٨٣ . والجدير بالملاحظة أن ثبت المقريزي عن الجبايات زمن الفاطميين ، يثبت إرتفاعها إلى ١٣ مليون دينار إبان الصحوة البورجوازية ، انخفضت إلى مليون دينار بعد انتكاسها وسيادة الإقطاعية مرة أخرى ؛ منذ خلافة المستنصر بالله .

(٥) الدوري : ٧٥ .

(٦) أحمد بدر : **تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري** : ٢٤ .

(٧) المصدر نفسه : ٢٣٠ ، ٣٥٧ .

(٨) المصدر نفسه ٢٦٠ .

الإصلاح الجبائي - تبني الدول المركزية مهام الري والصيانة والاستصلاح .

ففي الشرق ؛ لخص كاهن [١] السياسة البويهية بقوله «شمل آل بويه بعنايتهم جميع البلدان ، وحققوا في بلاد فارس أعمالا في التنمية والاستثمار لم يسبق لها مثيل» . أما الدوري [٢] فيرى أن « البويهيين لم يعنوا بنظام الري . وكان من آثار إهمال نظام الري حدوث فيضانات متكررة أضرت بالزراعة . . مما أدى إلى تكرار الغلاء والمجاعات بشكل لا سابق له» .

وليس أدل على خطأ مذهبه ؛ من حرص البويهيين على تنظيم شؤون الري وفق أساليب علمية وتقنيات مبتكرة . فكان لديهم جهاز هندسي دقيق ؛ برع في إقامة السدود وصيانتها ، وشق القنوات لإجراء الماء إلى المساحات المزروعة ، واستصلاح الأراضي البور[٣] وقد تفانى معز الدولة البويهي في الإشراف على أمور السقاية ؛ حتى قيل بأنه باشر بنفسه سد أحد البثوق . وشيد عضد الدولة سدا عظيما على نهر الكربين شيراز وإصطخر ، بناه من الرصاص في عرض النهر ، وألحق به عشرة دواليب ؛ تحت كل منها رحى ، ثم شق القنوات ؛ فسقى ثلاثمائة قرية [٤] .

وفي الأقاليم عديمة الأنهار ؛ أقيمت مشروعات لتجميع مياه الجداول والوديان المنخدرة بعد سقوط الأمطار ؛ لتسري في قنوات مغطاة ، أقيمت عليها الجسور ، وامتدت خلال نطاقات شاسعة على جانبيها . وقد تطلب العمل في تلك المشروعات وجود إدارة هندسية معقدة ، وآلات مائية متعددة ؛ كالدواليب والدوالي والفراقات والنواعير [٥] . ولا غرو ، فقد برع الفرس في « هندسة الري » وانتقلت خبراتهم إلى بلاد المغرب ؛ حيث أطلق عليها « الأشغال الفارسية » [٦] .

وليس أدل على اهتمام البويهيين بأمور السقيا وتنظيمها من إفراد ديوان خاص في حاضرة الدولة ، تتبعه دواوين أخرى بالأقاليم ؛ عرفت باسم «دواوين الماء» . وكان صاحب

---

(١) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ٢٠٨ .
(٢) مقدمة في التاريخ الاقتصادي : ٨٨ ، ٨٩ .
(٣) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٣٥ .
(٤) المصدر نفسه : ٣٣٦ .
(٥) المصدر نفسه : ٣٣٨ .
(٦) لومبار : ٣٣ .

الديوان المركزي يشرف على عشرة آلاف عامل من الغواصين والحراس وعمال إدارة الطواحين . . . إلخ .

وشجعت الدولة على مشاركة المزارعين في تلك الأعمال ؛ فسنت تشريعات تعفيهم من بعض أقساط الخراج ؛ إذا ما ساعدوا جهاز الدولة في النهوض بتلك الأعباء[1] .

وفي ذلك برهان واضح على انعكاس طبيعة المد البورجوازي على أمور الري . فتحكم الدولة في « الجهاز الهيدروليكي » ينم عن « برجزة » النظم القائمة ، ومشاركة المزارعين تعبير عن مساندة البورجوازية للدولة ؛ برغم عدم وصولها إلى السلطة .

وفي بلاد المغرب ؛ حيث الوديان الصغرى والجداول الجبلية ؛ عمت القنوات المغطاة . وقد أسهب البكري[2] في وصفها وما عليها من سواقي وقواديس وطواحين هوائية ، ونعتها بأنها « معقدة » . كما تحدث عن جهود الزيريين في إقامة البحيرات الصناعية وإنشاء المواجل والصهاريج[3] . وترتب على تلك الجهود اتساع الرقعة الزراعية ، وتنظيم الفلاحة الموسمية[4] .

وفي مصر ، شيد الفاطميون الجسور والسدود على نهر النيل ، وشقوا القنوات على ضفتيه . وأبدوا اهتماماً متزايدا بأمور الري ؛ حتى ليذكر آلدوميلي أن أحد المهندسين أشار على الخلافة بإقامة « سد عال » عند أسوان ، لكن جسامة التكاليف حالت دون تنفيذ المشروع .

وفي الأندلس ؛ تم تشييد عدد من السدود على وديان أنهارها . كما ظهرت شبكة القنوات المغطاة ، وجرت صيانتها وإمداداتها إلى رقعة متسعة . وليس أدل على عناية حكام قرطبة بنظام الري الهيدروليكي ؛ من إنشاء خطط بالكور ؛ عرفت باسم « وكالة الساقية »[5] .

صفوة القول أن قيام النظم «المتبرجزة » بإصلاح نظم الجباية وإقرارها على أسس عادلة ،

---

(١) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٤٠ .

(٢) المغرب : ٤٨ .

(٣) المصدر نفسه : ٣٠ ، ٤٤ ، ٤٧ .

(٤) الدباغ : ٢ : ١٩٠ .

(٥) أحمد بدر : تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري : ٢٣٠ .

وتبنيها الإشراف على نظام الري ، فضلا عن تقديمها حلولا ناجعة لملكية الأرض ؛ كان من أسباب ازدهار النشاط الزراعي في هذا العصر .

ونظرة سريعة على طبيعة الإنتاج الزراعي والحيواني تكشف عن زيادة الإنتاج ، وتنوعه ، واتباع تقنيات متقدمة في الفلاحة والتسويق ، واستحداث مزروعات جديدة ، وانتقال الخبرات الفلاحية عبر أقاليم العالم الإسلامي ، والجنوح إلى التخصص في إطار التكامل الإنتاجي . وكلها من نتاج الصحوة البورجوازية في المجال الزراعي .

وتدليلا على زيادة الإنتاج ووفرته ؛ نسوق بعض الأمثلة . ففي الأندلس أفاض المؤرخون في الحديث عن وفرة المحاصيل وانخفاض أسعارها ؛ إلى حد إحراق جزء منها أحيانا لعدم وجود من يشتريها [١] .

وفي الشرق ؛ كانت التمور من الوفرة ؛ حتى إن أصحابها ما كانوا يرفعون ما وقع على الأرض من نخيلها ، وربما بيع في بعض البلدان مائة من بدرهم [٢] .

وفي المغرب ؛ بيع سبعون قفيزا من الزيتون بدينار واحد [٣] ، كما انخفضت أسعار الحنطة انخفاضا مذهلا [٤] .

وفي مصر ؛ بلغت غلة الفدان من الحنطة عشرين إردبا ، ومن القطن ثمانية قناطير ؛ وهي معدلات لم تصل إليها الزراعة المكثفة في مصر الحديثة [٥] .

وبخصوص التقنيات المستحدثة ، يخبرنا ابن حوقل [٦] أن المزارعين لقحوا الكروم ، كما تلقح النخيل . كما جرت الإفادة من تقدم الكيمياء في صناعة السماد ؛ التي عممت في كافة أرجاء العالم الإسلامي [٧] . ولا غرو ؛ فقد صنف ابن وحشية مصنفه الشهير عن الفلاحة في هذا العصر .

ومن القرائن على سيولة انتقال الخبرات الفلاحية إلى كافة الأقاليم ؛ غرس النارنج في

---

(١) المصدر نفسه : ٦٠ .
(٢) المقدسي : ٤٦٩ .
(٣) ابن حوقل : ٤٧ .
(٤) البكري : ٤٨ ، ٥٦ .
(٥) حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية : ٥٧٦ وما بعدها .
(٦) صورة الأرض : ١٢٤ .
(٧) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٤٤ .

عمان والبصرة والعراق والشام ومصر ؛ نقلا عن الهند [١] . واستزراع التفاح في مصر ، نقلا عن الشام [٢] . وعن الشام عرفت بلاد الفرس غرس الزيتون [٣] . كما استزرع قصب السكر في الأندلس نقلا عن الشرق [٤] . هذا فضلا عن جلب محاصيل استوائية ، وتوطينها في الأقاليم الحارة والمعتدلة بالعالم الإسلامي [٥] .

وتنم ظاهرة انتقال المزروعات من إقليم إلى آخر عن « توسع المناطق المروية ، وتقدم الأساليب التقنية » [٦] ؛ وهي من معطيات المد البورجوازي الذي ربط بين الشرق والغرب . وواكبه نهضة علمية وتكنولوجية ، « فأتيح لذلك التماس والتقارب بين منطقتين ذات منتوجات متكاملة » [٧] . ولم يكن التكامل الإنتاجي إلا نتيجة للتخصص الإقليمي ، وتنوع النشاط الفلاحي ؛ « بحيث انفرد كل إقليم بشيء ابتدعه » [٨] .

ومن ثم دعت الضرورة إلى التبادل السلعي بين الأقاليم . بمعنى أن الإنتاج الزراعي كرس للسوق ، وليس لمجرد الاكتفاء الذاتي ؛ كما كان الحال في عصر الإقطاعية . ولا غرو ؛ فقد خصصت مزروعات للصناعات التحويلية ؛ كقصب السكر والزيتون والقطن [٩] والتوابل والزهور [١٠] بغرض تسويقها في سائر الأقاليم . وفي سائر الأقاليم شاعت ظاهرة « البستنة » [١١] لإمداد المدن بالخضر والفواكه ؛ نتيجة التوسع العمراني والنمو الديموجرافي . وقد احتكرت الدولة زراعة وتصنيع وتسويق تلك السلع ؛ فكان الفاطميون في مصر يحتكرون السكر والزيت ، والبويهيون ماء الورد ، والزيريون زيت الزيتون ، وأمويو الأندلس كانوا يحتكرون السكر . . إلخ .

كانت هذه الظواهر وغيرها وليدة المد البورجوازي الذي غمر العالم الإسلامي ، والذي أتاح - لقصوره في إنجاز تحول رأسمالي - للدولة أن تلعب دورا موجها في النشاط الزراعي .

---

(١) المسعودي : ٢ : ٤٣٨ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٧٠ .
(٣) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣١١ .
(٤) المصدر نفسه : ٣١٢ .
(٥) لومبار : ٧٤ .
(٦) المصدر نفسه : ١٤٤ .
(٧) نفس المصدر والصفحة .
(٨) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٤٤ .
(٩) Idris : Op. Cit. P. 28 .
(١٠) البكري : ٤٧ ، ٤٨ .
(١١) المصدر نفسه : ١٧ ، ٣٢ .

وتنسحب المقولة عينها على طبيعة الإنتاج الحيواني في عصر الصحوة . فقد استحدثت تقنيات في تربية المواشي وإنتاج سلالات مهجنة [1] ، كما ابتكرت وسائل جديدة في تربية الدجاج تربية صناعية [2] . ولا غرو ؛ فقد ازدهر الطب البيطري في هذا العصر [3] . كما عرف نظام المراعي الجماعية ؛ فتزايد الإنتاج الحيواني [4] وتوافر . وبلغ الاهتمام بالصيد البحري مداه ، وكذا الصيد البري وتربية النحل ودود القز [5] ، وكلها مظاهر دالة على مدى تأثير الصحوة البورجوازية في وفرة الإنتاج وتطور تقنياته .

الخلاصة - أن ازدهار الزراعة في هذا العصر بلغ أوجه ؛ مما ساعد على قيام نهضة صناعية ، ونشاط تجاري متعاظم .

جـ - الصناعة :

ازدهر النشاط الصناعي في هذا العصر إلى حد إنجاز نهضة - لا ثورة - صناعية مسايرة للصحوة البورجوازية ؛ التي لم تنجز تحولا رأسماليا كاملا .

فوفرة الإنتاج الزراعي وتنوعه ؛ ساعدا على قيام صناعات تحويلية ، كما ذكرنا سلفا . والدولة المركزية باشرت مهامها في استخراج المعادن اللازمة للصناعة ، وأسست معامل خاصة بها لإنتاج سلع احتكرت صناعتها وتسويقها . كما توسعت في الصناعات الحربية ؛ فأقامت دور الصناعة لبناء السفن ، ومعامل لإنتاج السلاح ، فضلا عن مصانع سك العملة ودور الطرز والملابس الرسمية . وفيما عدا ذلك ؛ أتاحت الحرية للمؤسسات المهنية كي تباشر نشاطها ؛ فلم تتدخل في شئونها إلا بالقدر الذي يضمن نصيبها في الضرائب والمكوس .

وساعد الاستقرار السياسي ، والانفتاح الاقتصادي على رواج الصناعة وتسويق السلع ، وتبادل الخبرات والتقنيات . كما استثمرت النهضة العلمية في تحسين وسائل الإنتاج

---

(١) لومبار : ٧٤ .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) المصدر نفسه : ١٥٠ .
(٤) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٤٩ .
(٥) كاهن : البيان المغرب ١٢٢ .

ووفرته .

ومع ذلك ؛ لم تحدث « ثورة صناعية » ؛ لافتقار العالم الإسلامي إلى المقومات الأولية اللازمة للصناعة الثقيلة ، فضلا عن طبيعة البورجوازية التجارية التي لم تستثمر أموالها في مشروعات صناعية كبرى ؛ بقدر اكتنازها وإنفاقها في مظاهر الأبهة والترف . كما برز دور الدولة ليحول دون تنامي النشاط الصناعي إلى درجة « الإنتاج البضائعي » الكامل . معنى ذلك أن المد البورجوازي أسفر « عن نهضةصناعية » شملت العالم الإسلامي شرقا وغربا ، لكنه عجز عن إنجاز « إنقلاب صناعي » على غرار ما حدث في أوروبا .

ففيما يتعلق بالمواد الأولية اللازمة للصناعة ؛ نلاحظ أن الفحم والحديد - وهما ركيزة الانقلاب الصناعي - لم يجر استغلالهما استغلالا اقتصاديا كاملا . فظلت الطاقة الأساسية مستمدة من طواحين الماء والهواء ، بواسطة الأرحاء والأنوال التي تعتمد على حركة الماء في مده وجزره [1] . ويعزى فضل ابتكارها إلى الفرس الذين نقلوها إلى الغرب الإسلامي ؛ فعرفت « بالطواحين الفارسية » . معنى ذلك أن الفحم لم يستغل استغلالا اقتصاديا في توليد طاقة تفي بحاجة الصناعة الثقيلة . أما البترول ؛ فقد وظف في الصناعات الحربية « كالنار الإغريقية » وطلاء السفن ، ولم يستثمر في توليد طاقة لتشغيل المصانع الكبرى .

وبالمثل ؛ لم تستغل مناجم الحديد - في فارس وكرمان وفرغانة وإفريقية والأندلس [2] - لخدمة الصناعات الثقيلة ؛ بقدر تصنيعه في السلاح والآلات الأولية والطبية . وحسبنا أن الكثير من المواد المعدنية المصنعة كانت تستورد من الخارج . وفي ذلك مصداق لحكم بعض الدارسين [3] بأن « المرتكزات المعدنية في العالم الإسلامي كانت هشة وخاضعة للخارج » . وهذا يفسر لماذا لم يشهد العالم الإسلامي قيام ثورة صناعية ، وما حدث لم يتجاوز نهضة صناعية .

ومن مظاهر تلك النهضة ؛ استغلال الثروات المعدنية الأخرى ، فالنحاس استخرج من أصفهان وبخارى ، وكرس لصناعة الأواني والطلاء . والرصاص توفر بمناجم إفريقية ،

---

(١) المقدسي : ١٢٥ .
(٢) ابن حوقل : ٢١٤ ، البكري : ٣٣ ، المقريزي : خطط ١ : ٣٦٧ .
(٣) لومبار : ١٣٦ .

واستخدم في عمل السبائك المعدنية [١] . « وأحسن ما جلب من الزئبق كان في طليطلة بالأندلس » [٢] . وقد استغل بشكل منظم ؛ فكان يعمل بالمنجم الواحد ألف عامل « فقوم للنزول من المنجم وقطع الحجر ، وقوم لنقل الحطب لحرق المعدن ، وقوم لعمل أواني سبك الزئبق وتصنيعه ، وقوم لشأن الأفران والحرق [٣] » .

وهذا النص بالغ الدلالة على مدى حجم النهضة الصناعية وثقلها . فالإنتاج المكثف المنظم يعبر عن طبيعة الإنتاج البورجوازي . بينما ينم استخراج الطاقة من الحطب المحروق عن تقنية متخلفة في توليدها ، ويفسر عجز البورجوازية عن إحداث انقلاب صناعي .

أما الذهب والفضة ؛ فقد استغلا في سك العملة ، وصناعة الأواني الكمالية . وكان عمل السبائك يحتاج إلى خبرة تكنولوجية توفرت نتيجة ازدهار علم الكيمياء [٤] ؛ وخاصة في فارس والأندلس [٥] .

أما الأحجار الكريمة كالعقيق والزبرجد والياقوت ؛ فقد استغلت في تصنيع المواد الكمالية وأدوات الترف ؛ كما كان الحال في العصر السابق . ويرى بعض الدارسين [٦] أن الكماليات التي اقتصرت على الطبقة الأرستقراطية سلفا ؛ أصبحت في متناول العامة في هذا العصر ، وبرغم ما ينطوي عليه هذا القول من مبالغة ؛ فلا يخلو من دلالة على وفرة الإنتاج ، وتحسن أوضاع الطبقات الدنيا في عصر الصحوة البورجوازية .

وكانت الأخشاب مادة أولية لا غنى عنها في النشاط الصناعي . وإذ جرى استيرادها من الخارج في عصر الإقطاعية ؛ فيعزى إلى الصحوة البورجوازية استغلال الثورة الخشبية المحلية في الصناعات التقليدية ، واستخدام الأنواع الجيدة منها في صناعة السفن ؛ كخشب الأندلس « وهو أحمر في البشرة ، رسمه لا يتغير سريعا ، ولا يفعل فيه السوس » [٧] . كما أدى الانفتاح الاقتصادي إلى تأمين ما استورد من الخارج ؛ وخاصة من البندقية .

---

(١) البكري : ٣٣ .
(٢) الدمشقي : كتاب محاسن التجارة : ٩ : القاهرة ١٣١٨ هـ .
(٣) الإدريسي : نزهة المشتاق : ٢١٢ ، ٢١٣ : نقلا عن ميتز .
(٤) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٢١ .
(٥) لومبار : ٧٧ .
(٦) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٢٤ .
(٧) الإدريسي : ١٩٠ : نقلا عن ميتز .

وساعد الانفتاح الاقتصادي ، وتكريس النهضة العلمية لخدمة أغراض عملية ؛ على إنتاج سلع صناعية تفي بحاجة الاستهلاك المحلي ، وتصدير ما تبقى إلى الخارج . فصناعة النسيج أفادت من تقدم الكيمياء في إنتاج أنواع من القماش ذي ألوان متقلبة لم تعرف قبلا[1] . ووظفت الهندسة في صناعة الطواحين والدواليب لتوليد الطاقة المائية . وأفادت صناعة الآلات والعقاقير من الكيمياء والرياضيات[2] . ولا غرو ؛ فقد بلغت النهضة العلمية ذروتها في هذا العصر ؛ بفضل تشجيع النظم «المتبرجزة» ، وتنامي الحركة الإسماعيلية التي اهتمت بالعلوم الطبيعية والرياضية .

وساعدت العلاقات الدولية السلمية على تبادل الخبرات والتقنيات . فعلى سبيل المثال ؛ أفاد المسلمون من الخبرة الصينية في صناعة الحرير والورق ، ومن بيزنطة في صناعة النسيج الفاخر[3] ، وبالمثل انتقلت الخبرات الإسلامية إلى بيزنطة وايطاليا ، عبر مصر وسوريا وصقلية والأندلس[4] .

كما أتاح الاستقرار السياسي داخل الكيانات الكبرى ؛ استغلال المقدرات المحلية والإقليمية في إنتاج مصنوعات على درجة عالية من الجودة والدقة[5] . ويعزى ذلك إلى اتباع أسلوب التخصص في الإنتاج . فاشتهر كل إقليم بمصنوعاته التي نسبت إليه ؛ كدليل على الشهرة ومنع التدليس . ولم تقتصر تلك الظاهرة على الشرق ؛ بل سادت الغرب الإسلامي كذلك . فيحدثنا البكري[6] عن شهرة مدن سوسة وتوزر وسفاقس والمنصورية في إنتاج مصنوعات جيدة نسبت إليها .

وأفضى التخصص الإقليمي إلى التبادل السلعي داخل العالم الإسلامي وخارجه . وهذا يعني أن النشاط الصناعي وجه لتحقيق التكامل الاقتصادي في الداخل والتصدير إلى الخارج أحيانا . ويفسر تشجيع الدولة للنشاط الصناعي ، وكسر الكثير من الحواجز التي فرضتها « الإقطاعية المرتجعة » . وهذا راجع إلى احتكارها تصنيع سلع للسوق الخارجي[7] ،

(١) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٥٤ .
(٢) لومبار : ١٦٩ .
(٣) حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية : ٣٨٨ .
(٤) لومبار : ١٦٩ .
(٥) الإصطخري : ٣٣١ .
(٦) المغرب : ١٧ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤١ .
(٧) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٥٤ .

وإفادتها من المكوس والضرائب التي فرضتها على السلع المصنعة للتصدير ، ومواد الصناعة المستوردة اللازمة للحرف الحرة [١] .

لذلك تركت الدولة لأرباب المهن والنقابات حرية تسيير أعمالها دون تدخل من جانبه ؛ إلا في بعض السلع التي احتكرت تسويقها . وإذا كانت حرية العمل وحرية مرور التجارة Laissez faire, laissez passer من منجزات الثورة البورجوازية الأوروبية ؛ فقد شهد العالم الإسلامي طرفا من هذه « الحرية » في النشاط الصناعي . ذكر ياقوت [٢] - تدليلا على ذلك - « من الممكن أن يصبح الفرد غنيا ويمسي فقيرا ، أو يصبح فقيرا ويمسي غنيا » . ولا غرو ؛ فقد حدت النقابات من تدخل الدولة في شئون الحرفيين الذين كثيرا ما تهربوا من الضرائب والمكوس [٣] ، أو طالبوا بتخفيفها عن طريق النقابات . وفي الغالب كانت الدولة تستجيب لمطالبهم .

بديهي أن يتعاظم الإنتاج الصناعي بسبب هذا القدر من حرية العمل وحرية التسويق . لكن من المجازفة أن ننساق وراء ما ذهب إليه بعض الدارسين [٤] من أنه بلغ مرحلة « الإنتاج البضائعي » Mass Production ؛ فتلك المرحلة تتم نتيجة « ثورة صناعية » لم تقع أصلا في العالم الإسلامي . والأحوط أن ننسب هذا التنامي إلى الصحوة - لا الثورة - البورجوازية .

ومن مظاهر ازدهار النشاط الصناعي ؛ ضخامة المعامل والفابريقات [٥] ، وكثرة أعداد الصناع بها . وإن لم تبلغ الحد الذي تصوره كاهن [٦] ؛ حيث قال بأن المصنع الواحد كان يحوي عدة آلاف من العمال . كذلك تبني الحركة الإسماعيلية طموحات القطاعات المهنية [٧] ، وتبجيل جماعة إخوان الصفا للعمل والعمالة . وليس أدل على تأثير العمالة في تخفيف الطابع الديني لتلك الإديولوجيات ؛ من كسر الحوائل والمعوقات الدينيـة التي كانت تحظر تزيين السـلع المصنعـة بالصـور والرسوم [٨] .

---

(١) المصدر نفسه : ٣٣٠ .
(٢) معجم البلدان : ١ : ٧٤٣ ك نقلا عن ميتز .
(٣) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٣٠ .
(٤) أنظر : حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية : ٥٨٢ .
(٥) المقريزي : خطط : ١ : ٢٦٦ .
(٦) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ١٣٨ .
(٧) وحسبنا أن معظم دعاة الحركة كانوا من أهل الحرف . فعبد الله بن ميمون كان قداحا ، وأبو عبد الله الشيعي كان محتسبا ، وخلف داعية خراسان كان حائكا . أنظر : ابن النديم : الفهرست : ٢٦٦ : القاهرة : ١٣٤٨ هـ .
(٨) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٥٨٢ .

تلك الشواهد - وغيرها - [١] قرائن على ما أتاحته الصحوة البورجوازية من آفاق رحبة لتنامي النشاط الصناعي . ونظرة عامة على طبيعته تكشف عن وفرة السلع المصنعة وتنوعها ؛ بحيث غطت الاحتياجات المحلية من الصناعات الغذائية التحويلية ، فضلا عن إنتاج سلع للتبادل والتصدير .

وننوه بأن الدولة شاركت في إنتاج السلع التحويلية ، واحتكرت تسويق بعض السلع البضائعية أيضا . فأشرفت على صناعة الزيت والسكر والعسل ؛ حتى تضمن إقرار أسعارها . لذلك عرفت معاملها باسم « المصانع السلطانية » [٢] . أما صناعة الزجاج والأثاث والنسيج ، والفخار ، والجلد وغيرها ؛ فكانت حرة في الغالب [٣] ، وبعضها احتكرت الدولة تصنيعه - كالمنسوجات الفاخرة - وكذا تسويقه ، بينما فرضت المكوس على ما كان يصدر إلى الخارج .

ونسوق أمثلة عن أهم المصنوعات ومراكز تصنيعها وأماكن تسويقها . فالنسيج القطني المصري الذي اشتهرت به تنيس ودمياط ودبيق ؛ كان يصدر إلى العراق [٤] . والمنسوجات الصوفية المصنعة بفارس وآسيا الوسطى ؛ صدرت إلى كافة بقاع العالم الإسلامي . والمنسوجات الكتانية المصرية استوردها الفرس ، ثم حذقوا صناعتها ؛ وعرفت مدينة كازرون التي اشتهرت بإنتاجها « بدمياط الأعاجم » [٥] ، ومنها صدرت إلى معظم أقاليم المشرق . ومعلوم أن تلك الصناعات كانت حرة ، وعلى درجة عالية من الجودة . فلما انتكست الصحوة البورجوازية ؛ احتكرتها الدولة « فدخلها الغش . . . وانعدمت الثقة فيها ، فأوجدت البضائع المختومة بختم السلطان من نوع رديء . ولذلك انصرف عنها التجار» [٦] .

وكانت فارس وأرمينية ومصر تمد معظم أقاليم العالم الإسلامي بالبسط والسجاجيد والأكلمة [٧] . واشتهرت المغرب ومصر بالصناعات الجلدية ، وصدرتها إلى الشام

---

(١) نعني تيسير استيراد المواد الأولية ، وإنشاء الأساطيل التجارية ، وظهور النقابات ؛ وهو ما سنعرض له مفصلا في موضوع التجارة .

(٢) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٥٩٤ .

(٣) البكري : ٣٣ .

(٤) ابن دقماق : ٢ : ٧٩ .

(٥) لومبار : ١٦٠ .

(٦) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٥٦ .

والأندلس [١] . كما صدر زجاج مصر إلى النوبة والمغرب [٢] ، بينما راجت مصنوعاتها النحاسية والبرونزية في العالم الإسلامي وأوربا [٣] . وفي الأندلس ازدهرت صناعتا المنسوجات والسلاح ، وصدرتهما إلى المغرب وأوروبا [٤] . وفي المقابل كان العالم الإسلامي يستورد من أوروبا بعض المواد الأولية اللازمة للصناعة ؛ كالحديد والخشب ، فضلا عن بعض السلع المصنعة ونصف المصنعة ؛ وهو ما سنعالجه في باب التجارة .

ومن مظاهر ازدهار الصناعة في هذا العصر ؛ تحول أصناف الحرف إلى نقابات ؛ عمت العالم الإسلامي بأسره [٥] . فكان لكل حرفة نقابتها ؛ يندرج في سلكها أهلها من المبتدىء إلى الصانع إلى الأستاذ أو المعلم . واختصت كل حرفة بزيها وتقاليدها ورسومها ؛ فصارت تنظم العمل [٦] وتحدد الأسعار وتدافع عن مصالحها إزاء الدولة .

وليس أدل على الارتباط بين نفوذ النقابات وبين طبيعة الصحوة البورجوازية ؛ من تدخل الدولة في اختيار رؤسائها [٧] ؛ برغم ما تمتعت به من حرية في شئون المهنة . ويبدو مع ذلك ؛ أن الوفاق بين الدولة والنقابات كان قائما ؛ فكثيرا ما استجابت الدولة لمطالب النقابات في تخففيف المكوس ، كما لم نقف على نشاط سياسي معاد للدولة من قبل أهل الحرف في هذا العصر ؛ كما كان الحال سابقا ولاحقا [٨] .

وإذ قدر للنقابات أن تقوم بدور فعال على الصعيد الاقتصادي ؛ فقد أثرت كذلك على الوضع الاجتماعي . إذساعدت على تبلور البناء الطبقي [٩] على أساس الحرفة وليس الأصل أو المذهب أو العقيدة . فقد اندرج في سلكها الحرفيون من المسلمين والذميين سواء بسواء . كما قامت بدور فكري مرموق ، بفضل صلاتها بجماعة إخوان الصفا التي قامت بدور «تنويرى» تعاضدى على صعيد العالم الإسلامي من المشرق وحتى الأندلس .

---

(١) الاصطخري : ١٥٣ .
(٢) المقريزي : خطط : ١ : ٢٦٦ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٤٢ .
(٤) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٥٩٣ .
(٥) لومبار : ٧٦ ، ٧٧ .
(٦) أنظر : لومبار : ٣٩ .
(٧) الدوري : ٧٥ .
(٨) لومبار : ٣٩ .
(٨) ثارت الأصناف على العسكر التركي في العراق في العصر السابق . كما ناهضت النقابات السلاجقة والأيوبيين في العصور اللاحقة . انظر : مسكويه : ٣ : ٣٦١ ، ٦٢ .
(٩) الدوري : ٦٧ .

صفوة القول ، إن النشاط الصناعي ازدهر في هذا العصر ازدهارا موازيا لحجم وفعالية المد البورجوازي . فبرغم تعاظم الإنتاج الصناعي ؛ لم تحدث ثورة صناعية . وقد أدى ازدهار الصناعة - إلى جانب الزراعة - إلى تعاظم النشاط التجاري .

د - التجارة :

شهدت التجارة صحوة في هذا العصر ؛ نتيجة معطيات خارجية وداخلية تضافرتا لتكون « مظهر أبهة الإسلام ؛ فصارت هي السيدة في بلادها . . . وأخذت المكان الأول في التجارة العالمية »[1] وقد سبق إيضاح كيف شهد العصر قيام نظم مركزية سيطرت على الطرق الداخلية ، ووجهت النشاط الاقتصادي ، وتبنت سياسات إصلاحية . كما بينا كيف كانت الظروف الدولية تجرى لصالح العالم الإسلامي ، بما أتاح سيادته على البحار وتحكمه في تجارة المسافات البعيدة . وقد قدم المؤرخ هنرى بيرين نظرية متكاملة عن تأثير التحكم في «تجارة العبور » على تحلل الإقطاعية والتمهيد للرأسمالية ؛ فربط بيين هيمنة المسلمين على «التجارةبعيدة المدى» وبين ظهور الإقطاعية في أوروبا .كما رتب ظهور البورجوازية الأوروبية - في الحقبة التالية - على سيطرة أوروبا على تجارة العبور الدولية ؛ بعد أن استردت سيادتها على البحر المتوسط . ونحن لا نجد غضاضة - بعد رصد دقيق لتطور البنيات السوسيو - إقتصادية في العالم الإسلامي - في اعتماد نظريته ؛ فقد لاحظنا أن السيطرة الإسلامية على التجارة الدولية كانت من أسباب تحلل الإقطاعية والتمهيد للصحوة البورجوازية ، وأن فقدانها كرس الإقطاعية في العصر السابق والعصور اللاحقة .

سبق أن عرضنا لما ترتب على الصحوة البورجوازية من قيام وحدات سياسية مركزية كبرى ؛ تبنت تشجيع وتوجيه النشاط الزراعي والصناعي . ولنحاول تتبع سياساتها إزاء التجارة الداخلية والخارجية .

فعلى الصعيد الداخلي ؛ تبنى البويهيون والفاطميون وأمويو الأندلس سياسات إصلاحية ؛ فعبدوا الطرق ، وحدوا من نفوذ البيروقاطية ، وراقبوا الأسواق ، وخففوا الضرائب والمكوس ، وحسنوا أوضاع العملة ، وأتاحوا للتجار مزيدا من الحرية . وكلها إجراءات ساعدت على رواج التجارة الداخلية من جهة ، ومكنت الدولة من توجيه النشاط

(١) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٧١ - ٤١٢ .

التجاري من جهة أخرى .

ولذلك مغزاه في الدلالة على طبيعة الصحوة البورجوازية حجما ودرجة وفعالية في النشاط التجاري ؛ بنفس الصورة التي شهدتها الزراعة والصناعة . فمع ماتنطوي عليه قالة لابن خلدون بأن « الدولة هي السوق الأعظم للتجارة » من مبالغة ؛ لاتخلو من دلالة على دور الدولة كشريك للبورجوازية التجارية . فبرغم ما أتيح للبورجوازية من حرية ؛ حال احتكار الدولة بعض السلع وفرضها المكوس على البعض الآخر ؛ دون التداول « البضائعي » المكثف .

ومع ذلك ؛ أسفر الحال على ازدهار التجارة الداخلية . ففي الشرق ؛ لم يدخر البويهيون وسعا في القضاء على الفوضى وتأمين الطرق التجارية من أخطار «المتلصصة» . فابتكر معز الدولة « نظام السعاة » بأن جند فرقا من العامة لحراسة الطرق «وأعطاهم الجرايات الكثيرة . . . فكان فقراء الناس يقبلون على تسليم أبنائهم للسلطان ، لتدريبهم على ذلك »[1] . وخصص عضد الدولة فرقا مماثلة لمرافقة القوافل وحراستها ، كما أنشأ المخافر وخزانات المياة على طول الطرق رعاية للتجار . وضبط البويهيون عموما نشاط التجار « فمنعوا الخارج من المدن إلا بجواز ، وحبسوا الداخل والمجتار »[2] ؛ إقرارا للأمن من جهة ومراقبة الحركة التجارية من جهة أخرى .

كذلك دأب البويهيون على تذليل العراقيل وإصلاح المرافق ، فابتدعوا الجمازات لنقل السلع ، وأقاموا المحارس والحصون على امتداد الطرق[3] وخصصوا محطات خدمات للقوافل[4] ، ونصبوا العلامات وشارات الأدلة ؛ وعمموا نظام البريد على امتداد الطرق . وفي هذا الصدد ذكر ميتز نظام البريد لربط بين العالم الإسلامي بكافة أقاليمه ؛ حتى غدا نظاما دوليا » .

وقد شاركت البورجوازية التجارية بدور في تلك الخدمات ؛ فساعدت أهل الربط

---

(١) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٤٢٠

(٢) المقدسي : ٤٢٩ : نقلا عن ميتز .

(٣) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٤٢١ .

(٤) ابن خرداذبة : ١٥٣ .

وأمدتهم بالأموال نظير خدمة القوافل . ذكر الإصطخري [(١)] أن النازل إذا نزل فيها «حظي بعلف دابته وطعام نفسه» . كما أغدق التجار الأجانب على الأديرة لنفس الغرض . يقول ابن حوقل[(٢)] «وكان لها أوقاف كثيرة وصدقات تأتيها من جميع البلاد» .كما قدم الأهالي خدمات مماثلة نظير مقابل نقدي أوعيني [(٣)] .

وفي قطاع الملاحة النهرية ؛ طهر البويهيون الأنهار وأقاموا الجسور والمعابر[(٤)] ، وقضوا على أوكار القرصنة في البحار الداخلية ، ونصبوا المنائر لإرشاد السفن واستحدثوا أنواعا جديدة تلائم الملاحة الداخلية ؛ كالقوارب والطيارات والسجديات [(٥)] ، وخصصوا الأموال لحراسة المرافق وصيانتها [(٦)] .

وفي هذا المجال ؛ شاركت البورجوازية التجارية بنصيب ؛ فكثيرا ما قام التجار بصيانة المدافىء وبناء السفن . وعلى سبيل المثال ، تملك تجار سيراف أساطيل خاصة اشتركوا في بنائها [(٧)] .

وحرص البويهيون على وضع نظام جبائي قار ومعتدل . فأحكموا السيطرة على مراكز الجباية وراقبوا الأسواق دون أن يتدخلوا في التسعير إلا نادرا ؛ وفي نطاق السلع الغذائية[(٨)] فقط . واتسمت المكوس بالاعتدال ؛ فأسقطوا المغارم الموروثة عن العصر السابق ، وخففوا بعض الضرائب القائمة [(٩)] ، وحدوا من نفوذ البيروقراطية [(١٠)] . كما حسنوا أوضاع العملة ، وبطشوا بالمتلاعبين بها ، وأقروا نظاما يسهل معه التحويل من الدينار إلى الدرهم[(١١)] .

صفوة القول ان البويهيين قدموا خدمات جلى للتجارة الداخلية ؛ كان الحافز عليها

---

(١) المسالك والممالك : ٢٩٠
(٢) صورة الأرض :٢٠٨
(٣) المصدر نفسه :١٦٣ .
(٤) ميتز :الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ :٤٠٧ - ٤٠٩ .
(٥) المصدر نفسه :٤١٠
(٦) ابن الأثير :٩ :٤٧٧ .
(٧) ميتز :الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ :٤٣٨
(٨) الدوري :٧٠ .
(٩) نفس المصدر والصفحة .
(١٠) ذكر هلال الصابىء أن أحد الكتاب - ويدعى بدر بن حسنويه - تملك خانا في مدينة همدان ؛ وحظي بأموال طائلة لمغالاته في فرض المكوس على التجار ؛ فتدخل عامل المدينة فكبس الخان وصادر أموال ابن حسنوية ، وضمن أحد التجار استثمار الخان .أنظر :تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء :٤٧٨ .
(١١) ميتز :الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري٢ :٥٧٣ .

توافق مصالحهم ومصالح البورجوازية التجارية .

ونفس الشيء يقال عن الفاطميين والزيريين . فعملوا على إنعاش التجارة الداخلية ؛ بتأمين الطرق وحراستها وتعبيدها ، وأقاموا المحارس والحاميات ونصبوا الشواهد والعلامات لهدي القوافل [1] ، وعمموا البريد على امتداد المسالك . كما أقاموا الأسواق ونظموها ؛ فشيدوا القيساريات والفنادق ، ووفروا للتجار أسباب الراحة [2] . وليس أدل على إقرار الأمن في الأسواق مما ذكره ابن زولاق بأن التجار كانوا يتركون حوانيتهم غير مغلقه في الليل ؛ دون أن تتعرض للسرقة [3] . كما اهتموا بمراقبة الموازين والمكاييل والمقاييس ؛ فاختاروا المحتسبين من ذوي الكفاءة والنزاهة .

وحرصوا على مراقبة العملة ، وقضوا على التلاعب فيها ؛ فبطش أبو عبد الله الشيعي باليهود « لأنهم يعاملون التجار بالتبر ليخدعوهم بالسرقة وأنواع الخدائع »[4] . وأوقع جوهر الصقلي بيهود مصر لما أزمع إصلاح النظام النقدي وعارضه صيارفتهم[5] . لذلك حظي الدينار الفاطمي بسمعة طيبة بعد زيادة وزنه وارتفاع عياره . وضرب الزيريون عملتهم على النسق الفاطمي[6] . فظلت عملة إفريقية تحمل إسم الفاطميين حتى سنة ٤٤١ هـ فحظيت كذلك بسمعة حسنة في أسواق المغرب ومصر والشام والأندلس والمدن الإيطالية[7] .

وبرغم تلك الإصلاحات ، احتكرت الدولة المتاجرة في بعض السلع وفرضت المكوس على البعض الآخر . ومن أهم سلع الاحتكار ؛ بعض أنواع تمور إفريقية[8] وبعض المحاصيل الزراعية[9] . وفي مصر « كانت الدولة تعين سماسرة من قبلها يختمون بعض السلع بختم

(١) البكري :٤٨ .
(٢) حسن إبراهيم :تاريخ الدولة الفاطمية : ٦٢٠ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٥٠
(٤) مجهول :الاستبصار :٢٠٢ .
(٥) الجنحاني : ٥٦ .
(٦) موسى لقبال :الحسبة المذهبية في بلاد المغرب :٧٣ :الجزائر ١٩٧١ .
(٧) الجنحاني : ٦٧ .
(٨) لومبار : ٧٩ . بدراسة تطور معدل الدينار الفاطمي ؛ لاحظنا أنه ارتفع في عهد المهدي حتى وصل وزنه ٢٠ ,٤ جراما . لكنه انخفض في عهد القائم إلى ٠٥ ,١ جرام ؛ نتيجه الثورات الخارجية . ثم تحسن وضعه في عهد المنصور فوصل إلى ١٥ ,٤ جرام ، وبلغ في عهد المعز ٣٠ ,٤ جرام . وظل محافظا على ارتفاعه طوال عهود العزيز والحاكم والظاهر . لكنه انخفض في عهد المستنصر إلى ٩٠ ,٢ جرام وظل ينحدر حتى وصل إلى ٠٣ ,١ جرام في عهد المستعلى . معنى ذلك أن خلافة المستنصر تعد فيصلا بين ارتفاع الدينار الفاطمي وبين انخفاضه . وهو أمر بالغ الدلالة على ارتباط الإرتفاع بالصحوة البورجوازية ، والانخفاض بعودة الإقطاعية . أنظر : . Lavoix : Op. Cit., P. 88
(٩) البكري : ٥٢ .

الخليفة ، ويقومون بعمليات البيع والشراء لصالح الدولة »[1] .

أما المكوس ؛ فقد فرضتها الدولة على السلع الوافدة إلى أسواق المدن . ذكر البكري[2] أن «أبواب صبرة الخمسة كان كل باب منها يغل ٢٦ ألف درهم يوميا» . وحدد المقريزي[3] ما يحصل من مكوس أبواب القاهرة بمائة ألف دينار في السنة . حقيقة أن الدولة كرست الكثير من أموال تجارة الاحتكار والمكوس لخدمة التجارة الداخلية ؛ لكنها عرقلت بذلك تنامي النشاط التجاري وحدت من نفوذ البورجوازية التجارية .

وينسحب الحال على الأوضاع في الأندلس ؛ فقد هيمنت الدولة على بعض مناحي النشاط التجاري ؛ لكنها لم تتقاعس عن تنشيطه وترويجه بإصلاح الطرق وتنظيم الجباية[4] .

تلك إذن جهود النظم « المتبرجزة » لإنعاش التجارة الداخلية ؛ فماذا عن جهودها بصدد التجارة الخارجية ؟

سبق أن أوضحنا كيف قامت تلك النظم بإقرار الأمن على امتداد الطرق الداخلية ، كما عرضنا للظروف الدولية التي أفضت إلى استرداد السيادة الأسلامية على البحار ، والتحكم في تجارة العبور بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب ، وتناولنا مظاهر النهضة الزراعية والصناعية ، وما نتج عنه من تحقيق الإكتفاء الذاتي مع فائض للسوق الإسلامي والأجنبي . وأثبتنا حاجة العالم الإسلامي إلى استيراد بعض المواد الأولية والسلع المصنعة والنصف مصنعة والكمالية .

تضافرت تلك العوامل على تنامي التجارة الخارجية واتساع مجالها ؛ ليشمل الصين وبلاد الفلجا وبيزنطه وإفريقية السوداء ودولة الفرنجة وبلاد اسكندنافيا . لذلك تبودلت السفارات والبعثات بين « دار الإسلام » و « دار الحرب » وأسفرت عن ممارسة تجار «الدارين» نشاطهم التجاري كل في بلد الآخر ؛ وفق شروط كانت أغلبها لصالح التجار المسلمين .

فالسامانيون تمكنوا من فتح مدن الصين وموانيها أمام التجار المسلمين . وأسفرت سفارة ابن فضلان عن تواجد التجار المسلمين في بلاد الروس والبلغار . وأذعنت بيزنطة -

(١) التفصيلات في : ابن حيون : ١ : ١٨٦ ، ٨٧٠ .
(٢) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٦٣ .
(٣) الخطط : ١ : ١٠٤ ، ١٠٥ .
(٤) المغرب : ٢٥ .

تحت ضغط البويهيين والفاطميين - فرحبت بالتجار المسلمين ورفعت الحظر عن المدن الإيطالية ؛ فتعاملت مع العالم الإسلامي .

وبالمثل ؛ تواجد التجار الأجانب في « دار الإسلام » ، وتمتعت جالياتهم بقدر كبير من الرعاية فتاجروا في المدن التجارية الآسيوية الإسلامية . ونضيف أن جاليات من تجار أمالفى وجنوة والبندقية وبيزة أقامت في مدن الشام ومصر(١) ، وحظيت برعاية خاصة من لدن الفاطميين(٢) ؛ إذ سمح لها أن تشارك في تجارة العبور بقسط وافر(٣) . وبالمثل وجدت جاليات فرنجية في المدن الإسلامية ؛ وخاصة في الأندلس(٤) . كما فتحت بيزنطة وامبراطورية الفرنجة وبلاد الخزر أسواقها للتجار الأندلسيين(٥) .

ولا يخالجنا شك في أن وشائج علاقات تجارية أحكمت بين الأندلس وبلاد اسكندنافيا ؛ على أثر السفارات المتبادلة بين الطرفين .

أما أفريقيا السوداء ؛ فقد أعادت علاقاتها التجارية مع الدول الإسلامية في المغرب والأندلس ؛ فأقامت جالية فاطمية تجارية بأودغشت منذ عهد المهدي ، كما استرد أمويو الأندلس نفوذهم التجاري في بلاد غانة ، وعقد الفاطميون اتفاقيات تجارية مع النوبيين والأحباش(٦) .

وبديهي أن تفتح أسواق العالم الإسلامي للتجار المسلمين من كافة الأصقاع ؛ رغم الخلافات السياسية والاختلافات المذهبية . فالتجار الفاطميون مارسوا نشاطهم في مدن آسيا ، واستقرت جالياتهم في مدن العراق وما وراء النهر(٧) ؛ برغم عدائهم للسامانيين والبويهيين . كما أن صلاتهم التجارية ببلاد المغرب لم تنقطع رغم الجفوة - الموقتة - بينهم وبين بني زيرى(٨) . ولم يحل خلافهم مع أمويي الأندلس دون سيولة التبادل التجاري بينهما ؛ فقد أقامت جاليات أندلسية في المغرب ومصر والشام فضلا عن البلدان الآسيوية(٩) .

---

(١) Heyd: Op. Cit. Vol. I, P. 104.

(٢) Ibid : P. 124.

(٣) Ibid : P. 114.

(٤) أحمد بدر : المرجع السابق : ١٣٤ .

(٥) ابن بسام : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة : ٤ : ٦٥ : القاهرة ١٩٣٩ .

(٦) ياقوت : معجم البلدان : ١ : ٢٧٨ : بيروت ١٩٥٧ .

(٧) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٦١٥ .

(٨) المقريزي : خطط : ١ : ٤٥١ .

(٩) ابن عذاري : ١ : ٣٤٢ .

وفي « دار الإسلام » و « دار الحرب » تغلغل التجار اليهود المعروفون «بالرهدانية» ؛ فأحكموا الصلات التجارية بين الدارين وقاموا بدور هام في تجارة العبور العالمية . ومعلوم أنهم احتكروا تجارة الكماليات في العالم الإسلامي في عصر « الإقطاعية المرتجعة » . يفهم ذلك من نص لابن خرداذبة [1] يقول « . . . كانوا يسافرون بين الشرق والغرب ، ويحملون من فرنجة الخدم والغلمان والجواري والديباج والخز الفائق والفراء والسمور . ويركبون البحر من فرنجة ، ويخرجون بالفرما ، ويحملون تجارتهم على الظهر الى القلزم . ثم يركبون البحر من القلزم إلى جدة . ثم يمضون إلى السند والهند والصين ؛ فيحملون من الصين المسك والعود والكافور والدارصيني وغير ذلك ويرحلون إلى القلزم . ثم يتحركون إلى الفرما ويركبون من البحر المغربي ؛ فربما عولوا بتجاراتهم إلى القسنطينية فباعوها للروم ، وربما صاروا بها إلى بلاد الفرنجة فباعوها هناك . وان شاؤا حملوها للروس ، وربما صاروا بها إلى الأبلة ، إلى عمان والهند والصين . وإن شاءوا حملوا تجاراتهم في البحر الغربي ؛ فخرجوا من أنطاكيه ، وساروا برا إلى الفرات ؛ فركبوا في دجلة الى الأبلة ، إلى عمان والهند والصين . وكانوا يتكلمون العربية والإفرنجية والفارسية والرومية . وهم تجار اليهود الذين يقال لهم الرهدانية » .

وبديهي أن يتغير حال الرهدانية في عصر الصحوة البورجوازية . فقد وضع المسلمون حدا لنشاطهم الإحتكاري ، كما قضوا على السياسة البيزنطية الإحتكارية ؛ فأشركوا الترك والخزر والروم والأرمن والإيطاليين في تجارة العبور العالمية ؛ لفل شوكة الرهدانية . وهذا يفسر ما حل بهم من اضطهاد ومصادرة في هذا العصر ؛ لجشعهم ومراباتهم واحتكارهم السلع والمغالاة في أسعارها . فقد صادرهم البويهيون مرارا ، كما تعرضوا لبطش الفاطميين في المغرب ومصر [2] . ومع ذلك ظلوا يمارسون نشاطهم التجاري [3] ؛ شأنهم شأن غيرهم من الأجانب .

لذلك أخطأ آدم ميتز [4] حين زعم أن « ظهور شأن التجارة الإسلامية ونماءها ؛أخرج التجار الأجانب من البحار» . والصواب أن نماء التجارة الإسلامية وضع حدا لسياسة الإحتكار ؛ بيزنطيا كان أم رهدانيا . وحسبنا أن المسلمين سمحوا لكليهما بالمتاجرة في

(١) ميتز :الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٧٩ .
(٢) مجهول :الإستبصار :٢٠٢ ،الجنحاني :٥٦ .
(٣) لومبار : ١٨٣ .
(٤) الحضارة الإسلامية : ٢ : ٣٧٢ .

بلادهم ، كذا المشاركة في تجارة العبور العالمية . وليس أدل على ذلك مما قاله آدم ميتز [1] نفسه « . . . في عام ٣٥٦ هـ كان يختلف إلى مدينة براج - أكبر سوق للرقيق في أوربا - مسلمون ويهود وترك يحملون البضائع وقطع الذهب البيزنطية ، ويعودون بالسلاح والفراء والرقيق» .

لقد قدمت النظم «المتبرجزة» خدمات جلى للتجارة الخارجية ، وسهلت مهام التجار المسلمين والأجانب سواء بسواء . فلم تدخر وسعا في تأسيس « دورالصناعة» وبناءالأساطيل وتطهير البحار من القرصان . كما أقامت المحارس ونصبت المنائر[2] وحسنت العملة [3] وأقامت الأسواق . وينم الاهتمام بالأسواق وتنظيمها وإشراف الدولة عليها ،وتعاظم النشاط المالي والمصرفي داخلها ؛عن ازدهار التجارة الخارجية وانتعاش الحياة المدينية[4] .

وفي هذا الصدد ؛ تضافرت جهود الدولة والتجار في إنشاء الأسواق وعمارتها . ففي بعض الأسواق كان للدولة قيسارياتها ودكاكينها التي تؤجرها للتجار [5] ؛ وبالمثل كان للتجار متاجرهم الخاصة [6] . كما أقامت الدولة أسواقا بكاملها ؛ خضعت لإشرافها ؛ كأسواق مدينة كازرون التي أنشأها عضد الدولة البويهي [7] ، وسوق مدينة رام هرمز وهي « غاية في الحسن نظيفة ؛ بلطت وذوقت وبربقت ، وجعل عليها دروب تغلق في كل ليل»[8] . واهتم الفاطميون [9] بإقامة الأسواق وتأسيس الخانات والمخازن «التي يطول الوصف بنعتها» .وفي المغرب تحولت بعض الأسواق الموسمية إلى أسواق قارة[10] .

وفي الأندلس اختط الناصر مدينة الزهراء وأقام بها سوقا شجع التجار على ارتياده[11] .

---

(١) المصدر نفسه : ٤٣٨ .

(٢) أحمد بدر : المرجع السابق : ١٣٥ .

(٣) لومبار : ٩٨ .

(٤) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٣٣ .

(٥) المصدر نفسه : ١٣٤ .

(٦) المقدسي : ٤٣٤ .

(٧) المصدر نفسه : ٤٢٥

(٨) المصدر نفسه : ١٩٩ .

(٩) نجاة باشا : ٥٥ .

(١٠) ابن حوقل : ٧٧ . ويفهم من نص ابن حوقل أن الناصر أغرى التجار بالإقامة في مدينة الزهراء ؛ حيث قال : «من أراد أن يبني دارا أو يتخذ مسكنا بجوار السلطان ؛ فله أربعمائه دراهم » . لكن لومبار أخطأ فهم النص ؛ فذهب إلى أنه كان على التاجر أن يدفع للخليفه أربعمائه دراهم نظير إقامته في الزهراء . أنظر : الإسلام في عظمته الأولى : ١٣٠

(١١) البكري : نفسه : ٤٢٥

وبالمثل شيد التجار أسواقا خاصة بهم ؛ تحول بعضها إلى مدن تجارية مثل تنس ووهران وآصيلا ومجانة[١] ، كما شاركوا في عمارة أسواق الدولة ؛ فشيدوا بها القيساريات والمخازن والفنادق[٢] . فلما اختط المنصور بن أبي عامر مدينة الزاهرة ؛ « أقام التجار بها الأسواق وكثرت الأرفاق »[٣] . وفي كل الأحوال أمها التجار من كافة البلدان الإسلامية والأجنبية[٤] فغصت بالسلع المحلية والبضائع الوافدة . وأهم السلع المحلية « الزجاج والرخام والخل والصوف والخشب والبز والكتان والليف والوز والشمع والغزل والحمص والترمس والرطم والحصر والبقر . الخ »[٥] .

وكان التعامل « مقابضة » لا « مقايضة » كما كان الحال سابقا . ولا غرو ؛ فقد تعقدت الوسائل وتكشفت بتعاظم الحركة التجارية واتساع آفاقها ؛ فظهرت المؤسسات المالية والمصرفية ؛ كبيوت الجهابذة ودور الصرف ووكالات التجارة وشركات الائتمان ، وشاع استخدام الصكوك والسفاتج[٦] ؛ « فكان من معه مال يعطيه للصراف ، وهو أرقي ما وصل إليه التعامل المالي في دار الإسلام »[٧] .

وذكر ابن حوقل[٨] أنه رأى في أودغشت صكا بإثنين وأربعين دينارا ؛ كتب بدين على رجل من سجلماسة ، وقد شهد عليه العدول . وروى ناصر خسرو أنه لما خرج من أسوان بمصر ؛ أخذ خطابا من صديق له كتبه إلى وكيله في عيذاب بأن يعطي ناصر كل مايريد من مال ، ويأخذ منه مستندا ليضاف إلى حساب الصديق[٩] . وذكر ميتز[١٠] أن تاجرا مشرقيا سافر إلى الأندلس ومعه سفتجه وخمسة آلاف درهم .

وكانت الأعمال المالية والمصرفية - في الغالب - وقفا على أهل الذمة ؛ نظرا لتحريم الربا في الإسلام . ومع ذلك كان الفقهاء يتحايلون ويترخصون بحثا عن مخارج[١١] .

---

(١) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٨٧ .
(٢) ابن حوقل : ٠٧٧ .
(٣) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٨١ .
(٤) المقدسي : ٢٠٣ .
(٥) نجاة باشا : ٦٥ ، الدوري : ٧١ .
(٦) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٨١ .
(٧) المصدر نفسه : ١٨١ .
(٨) صورة الأرض : ٤٢ .
(٩) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣٧٩ .
(١٠) نفس المصدر والصفحة .
(١١) Idris : Op. Cit. P. 58

ولاغرو ؛ فقد حوت كتب الفقه الكثير من النوازل والحيل ، كما ألفت كتب في التجارة مثل « التبصر بالتجارة » و« الاكتساب في الرزق المستطاب » و«الإشارة إلى محاسن التجارة» ؛ للجاحظ والشيباني والدمشقي .

وينم تقدم أساليب المعاملات عن تنامي البورجوازية التجارية . غير أن النظم «المتبرجزة» إحتكرت المتاجرة في بعض السلع المحلية والأجنبية ، وفرضت المكوس على الصادرات والواردات . فكانت تصدر السلع التي احتكرت زراعتها وتصنيعها إلى الخارج ، كما كانت تستورد السلع لحسابها ، ثم تبيعها للتجار بسعر يتضمن قيمة المكوس وماتحدده من أرباح[1] .

أما المكوس ؛ فقدرت بالعشر على الواردات والصادرات . وقد أورد المقريزي [2] ثبتا عن أنواع السلع ، ومقدار مكوسها ؛ وهي تدل على تعاظم البورجوازية التجارية ؛ مع تدخل الدولة في توجيه النشاط التجاري . اتسعت دائرة المبادلات التجارية ؛ لتشمل أقاليم العالم الإسلامي والبلاد الأجنبية . فعلى صعيد العالم الإسلامي ؛ كانت مصر تصدر الحنطة إلى الجزيرة العربية وبلاد النوبة .كما كانتْ الأندلس تستورد ها من بلاد المغرب ، بينما قامت بتصدير الرقيق الأبيض إلى كافة أنحاء العالم الإسلامي .

أما تمور العراق وكرمان والمغرب وزيتون الشام والمغرب ؛ فكانت تصدر الى سائر البلدان[3] ، وقرمز أرمينية « إلى سائر المواضع » [4]وزعفران المغرب سوق في الأندلس ، وملحه في السودان [5] . واستورد المغرب الشب من المشرق [6] ، ووصل ذهب السودان إلى الأندلس [7] التي استوردت ماء الورد من فارس[8] . وسرى ذهب السودان والنوبة وفضة فارس والأندلس في كافة ديار الإسلام[9] . أما عن السلع المصنعة ؛ فكانت تنقل من مواطن تصنيعها إلى سائر الأقاليم[10] . فنسيج مصر سوق في العراق [11] ، وصدرت الثياب

(١) نجاة باشا : ٦٥ .
(٢) خطط : ١ : ١٠٤ . ١٠٥ .
(٣) المصدر نفسه : ٣١٤ .
(٤) الإصطخري : ١٩٠ .
(٥) المقري : ١ : ٤٨ .
(٦) نفس المصدر والصفحة .
(٧) ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٣١٧ .
(٨) البكري : ١٥٨ .
(٩) الجنحاني : ٢٤ .
(١٠) ابن حوقل : ٢١٣ .
(١١) المقريزي : خطط : ١ : ١٣٧ .

القطنية والبسط و الأكلمة من فارس « إلى أقطار الأرض »[١] ، كما صدرت آسيا الوسطى المنسوجات الحريرية « إلى جميع الآفاق »[٢] ، أما البسط الأرمينية « فكان حسنها مشهورا في الآفاق[٣] وصدرت مدينة جور الروائح العطرية «إلى سائر البلدان»[٤] .

تلك الأمثلة شاهد لايرقى إليه الشك على تكامل اقتصادي أنجزته البورجوازية في هذا العصر ؛ حتى ذهب آدم ميتز[٥] إلى أن « التجارة كان لها أبلغ الأثر في توحيد العالم الإسلامي » .

فإذا رصدنا علاقاته التجارية مع « دار الحرب » ؛ وجدنا الميزان التجاري في صالحه ؛ برغم زيادة وارداته على صادراته . ويعزى ذلك إلى احتفاظه برصيد نقدي هائل ؛ نتيجة الاستغلال المنظم لذهب النوبة والسودان ، فضلا عن هيمنته على تجارة العبور العالمية .

وهذا يفسر لماذا كانت الإتفاقيات مع الدول الأجنبية في صالح المسلمين ؛ برغم ضآلة صادراتهم ؛ بالقياس إلى الواردات . فالصادرات لم تتجاوز فائض الإنتاج الزراعي والصناعي . بينما استوردوا الحرير والغضائر من الصين [٦] ، والرقيق والفراء والمصنوعات الحديدية والنحاسية من البلقان ، والرقيق الأسود من السودان ، والعقاقير والتوابل من الهند وجزر الهند الشرقية ، والديباج من بيزنطة . والخشب من البندقية ، والسيوف والفراء من الفرنجة [٧] .

إن اعتبار آدم ميتز[٨] القرن الرابع الهجرى بمثابة عصر ذهبي للنشاط التجاري ؛ دليل على تعاظم البورجوازية التجارية ، وقرينة على الإزدهار الاقتصادي في « عصر الصحوة البورجوازية » .

وإذ أثبتنا تلك الحقيقة من خلال استقصاء الأوضاع الاقتصادية ؛ فإن كثرة ما ألف عن المال والتجارة والفتاوي والنوازل والأحكام والأدب الجغرافي والرحلات [٩] ، حجة ضمنية

---

(١) ابن حوقل : ٢٢٣ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٧٢ .

(٣) إبن رسته : ١٥٣ .

(٤) إبن حوقل : ٢١٣ .

(٥) الحضارة الإسلامية : ٢ : ٣١٤

(٦) لومبار : ١٩٠ . الدوري : ٦٩ .

(٧) التفصيلات في : لومبار : ١٨٩ - ٢٠١ .

(٨) الحضارة الإسلامية : ٢ : ٣٧٣ .

(٤) وليس أدل على ذلك ؛ من إبحار مغامرين أندلسيين عرفوا باسم « المغربين » أو « المغررين » في المحيط الأطلسي حتى وصلوا جزر الهند الغربية . كذلك ما تنطوي عليه قصص «ألف ليلة وليلة» من حكايات تنم عن روح المغامرة وكثرة الأسفار ؛ وهي سمة من سمات البورجوازية .

على صدق ما نقول .

وآخر القرائن في هذا الصدد ؛ تتمثل في الإزدهار العمراني والتوسع المديني والنمو الديموجرافي . فإبان الحقبة الإقطاعية تدهورت المدن التجارية ، وغلب الطابع العسكري على المدن القليلة المستحدثة ، وتناقصت أعداد السكان بسبب المجاعات والأوبئة .

وفي عصر الصحوة البورجوازية انتعشت المدن القديمة ، واختطت مدن جديدة على منافذ وطرق التجارة ، وأسست موانيء ومرافيء على السواحل . وفي المدن القديمة والمستحدثة اتسع العمران وتعاظم النشاط الصناعي والتجاري وتزايدت أعداد السكان . فمدينة سمرقند - ملتقى الطرق التجارية بين الهند والصين وفارس - ازدهرت ازدهاراً فائقا ، وتزايد سكانها إلى نصف مليون نسمة [1] . واستردت بغداد مكانتها كعاصمه للخلافة بدلا من سامرا - مدينة العسكر - وغدت أكبر مدينة في العالم [2] .

ودب النشاط في موانيء الخليج الفارسي والبحر الأحمر ؛ فعرفت عدن بأنها « دهليز الصين » [3] واشتهرت سيراف بكثرة السفن الوافدة ، وقصدها التجار من كل أوب ؛ فزادت عمارتها وتطاول بنيانها . ذكر الإصطخري [4] أن أحد تجارها أقام قصرا تكلف بنيانه ثلاثين ألف دينار . وأطلق على البصرة « مدينة التجار » بعد أن اتخذها البويهيون محطة لجباية المكوس [5] . كما ازدهرت مدن وموانى الشام ؛ كصور وصيدا وطرابلس ؛ فشيدت بها «دور الصناعة» ، و أمها التجار الأجانب ؛ فازدادت عمرانا واتساعا .

وعلى امتداد الإمبراطورية الفاطمية ؛بلغ النشاط المديني والعمراني مداه . فازدهرت مدينة القري « مجمع الطرق » [6] ، وأصبحت القلزم - ملتقى السفن الوافدة إلى البحر الأحمر - « خزانة مصر وفرضة الحجاز ومعونة الحج » [7] . أما الإسكندرية فصارت أهم موانى البحر المتوسط قاطبة ، وغدت الفسطاط «ناسخ بغداد ومفخر الإسلام ومتجر الأنام ، وأجل من مدينة السلام ، خزانة المغرب ومطرح المشرق وعامر الموسم . فليس في الأمصار آهل منه ، ولا أكثر مراكب من ساحه» [8] ؛ وصفها ناصر خسرو بين سنتي ٤٣٩ و ٤٤١ هـ

(١) لومبار : ١١٩ .
(٢) المصدر نفسه : ١١٦ .
(٣) المقدسي : ٣٤ .
(٤) المسالك والممالك : ٣٤ .
(٥) ميتز :الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢ : ٤٤ .
(٦) المقدسي : ١٩٥ .
(٧) حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية : ٥٩٨ .
(٨) المقدسي : ١٩٧ .

بأن «بها ألف خان ، وبعض مساكنها بلغت أربعة عشر طابق»[١] . كما عمرت أسوان ، سوق تجارة النوبة والسودان . ونافست دمياط الإسكندرية بعد أن شيدت بها «ترسانة بحرية» واكتسبت تنيس شهرة صناعية[٢] .

وفي بلاد المغرب ؛ دبت الحركة في الموانى الساحلية ؛ كالجزائر وسوسة ومليانة ، وتزايد عمران المدن الداخلية ذات الصلة بتجارة السودان ؛ كسجلماسة وتارودانت . وبرز شأن مدن صقلية همزة الوصل بين بلاد المغرب والمدن الإيطالية[٣] .

وازدهرت الحياة المدينية في الأندلس ؛ وخاصة في المرية وطرطوشة وسرقسطة وطركونه وبرشلونه وأربونه ؛ فقد استوطنها التجار الأجانب وخاصة الرهدانية[٤] ، واتسع عمران قرطبة ، وبلغ سكانها نصف مليون نسمة[٥] .

وشهد العالم الإسلامي مدنا جديدة ؛ أسست لأسباب اقتصادية ؛ شيدتها «النظم المتبرجزة» أو البورجوازية التجارية . فاختط البويهيون مدينة فناخسرو قرب شيراز ، «ونقلوا إليها الصوفيين وصناع الخز»[٦] . وشيد الفاطميون القاهرة التي ازدهرت على حساب العواصم العسكرية - كالعسكر والقطائع - وبلغ سكانها مليون نسمة[٧] . وفي المغرب أسست المهدية لترث نفوذ القيروان ورقادة - مدينتي العسكر - وتصبح عاصمة المغرب . كما استحدثت مدينة أشير وقلعة بني حماد «مدينة التجار والعلماء»[٨] . وشيد التجار موانئ تنس ووهران وأصيلا ؛ فصارت همزة الوصل بين المغرب والأندلس . كما شيد الناصر مدينة الزهراء « واختط فيها الأسواق والقصور والحمامات »[٩] ، كما أسس المستنصر قصر أبي دانس على ساحل المحيط ليربط الأندلس باسكندنافيا ، وكذا ببورغواطة التي مهدت لتجار الأندلس الطريق إلى تجارة السودان . وشيد المنصور بن أبي عامر مدينة الزهراء « فقامت بها الأسواق وكثرت الأرفاق »[١٠] .

---

(١) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٦٠٠ .
(٢) المصدر نفسه : ٦٠١ .
(٣) لومبار : ١٣٠ .
(٤) المصدر نفسه : ٧١ .
(٥) المصدر نفسه : ١٣٠ .
(٦) كاهن : ٢٠٨ .
(٧) لومبار : ١٢٢ .
(٨) المصدر نفسه : ٦٥ .
(٩) إبن عذاري : ٢ : ٢٤٧ .
(١٠) إبن حوقل : ٧٧ .

صفوة القول - ان ازدهار الحياة المدينية مؤشر دال على تنامي المد البورجوازي ، وأن اشتراك النظم « المتبرجزة » والبورجوازية التجارية في اختطاط المدن وعمارتها ؛ مظهر من مظاهر مشاركة الدولة الطبقة البورجوازية في النشاط الاقتصادي . وسيكون لذلك تأثيره على طبيعة البناء الاجتماعي ؛ وهو ما نعرض له بالرصد والدرس .

٣

البناء الاجتماعي

من الطبيعي أن تسفر الصحوة البورجوازية عن إعادة صياغة البناء الاجتماعي ؛ بما يتمشى مع أفول الإقطاعية وسيادة نمط بورجوازي في الإنتاج ؛ ذي طبيعة تبرز دور الدولة في توجيه النشاط الاقتصادي .

وتأسيسا على ذلك ؛ فقد أفلت النعرات الإثنية والسخائم العصبية المصاحبة للإقطاعية ، وتبلور البناء الطبقي بصورة أكثر تحديدا ؛ فأصبحت الثروة حجر الزاوية في تشكيل الشرائح والقطاعات داخل الطبقة ؛ بدلا من علاقة الدم .

ومن الخطأ تصور « اندماج كافة العناصر والعصبيات وتكوينها كتلة متجانسة اجتماعيا » كما ذهب بعض الدارسين [(١)] . فتلك مغالطة تنم عن عدم إلمام بأوليات الاقتصاد السياسي ، ولا تستند إلى سند في الواقع التاريخي العياني . حقيقة أن الرخاء الاقتصادي عم كافة القوى الاجتماعية ، وساعد على تخفيف الضائقات بالنسبة لجماعات المنتجين ؛ نظرا لما أحدثته البورجوازية من استغلال منظم لقوى الإنتاج . لكنه من جهة أخرى أسفر عن تشكيل جديد

(١) أحمد بدر : تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري : ٨٢٢ .

للخريطة الاجتماعية ؛ في منظومة طبقية تختلف جذريا عن منظومة العصر السابق .

والواقع أن رصد المنظومة الجديدة مع الصعوبة بمكان ؛ نظرا لقصر الحقبة الزمنية التي سادتها الصحوة ؛ فلم تتجاوز قرنا من الزمان . كما أن عجز البورجوازية عن إنجاز ثورة رأسمالية ؛ أتاح للدولة حيازة قسط وافر من « فائض القيمة » ؛ وهو أمر ساعد على « تمييع » الوضع الطبقي ، وتداخل الشرائح الاجتماعية في الطبقة الواحدة . وهذا يفسر تباين مواقف تلك الشرائح ؛ وبالتالى الطبقات ؛ على صعيد الصراع السوسيو - تاريخي .

ومع ذلك نلاحظ على وجه العموم أن المنظومة الطبقية التي أفرزتها « الإقطاعية المرتجعة » انفرطت في عصر الصحوة ، وجرى تشكيلها على أسس مغايرة . ففي السابق تصدرت الأرستقراطية الإقطاعية - وبالذات الشريحة العسكرية - قمة الهرم الطبقي ، وتقلصت الطبقة البورجوازية بعد تحول معظم شرائحها إلى الطبقة المنتجة . وبالتالي اتسعت الأخيرة ؛ لتضم قطاعات متعددة وشرائح مختلفة جمع بينها « البؤس الاجتماعي » . أما هذا العصر ؛ فقد شهد أفول الطبقة الإقطاعية عموما ؛ وبالذات الشريحة العسكرية فيها ؛ فورثتها الأرستقراطية الحاكمة الجديدة ؛ ممثلة في النظم « المتبرجزة » التي احتفظت بحيازات من الأرض ، وشاركت في النشاط الاقتصادي ، ووجهته على وجه العموم . أما الطبقة البورجوازية فقد تعاظمت حجما وفعالية ؛ بتقلص الإقطاعية ، وتنامي نشاطها الاقتصادي في ظل النظم « المتبرجزة » . وبديهي أن تتحسن أوضاع طبقة المنتجين « العامة » نتيجة اتساع آفاق العمل وازدهار الأحوال الاقتصادية على وجه العموم .

وهاك صورة البناء الاجتماعي في صيغته الجديدة ؛ نكتفي في رصدها بتحديد الطبقات ووضعية شرائحها ؛ مؤجلين دورها السياسي إلى الفصل التالي .

١ - الأرستقراطية الحاكمة :

تضم هذه الطبقة بطبيعة الحال السلاطين والخلفاء والأمراء وحجاب البلاط الذين وصلوا إلى الحكم - في الأندلس - والوزراء وكبار القادة ، الذين هيمنوا على الحكم في أواخر العصر . ومعلوم أنها وصلت إلى السلطة بتعضيد من البورجوازية التي قادت ثورات العامة لتعصف بالنظم العسكرية الإقطاعية السابقة . لذلك ورثت ثرواتها ، وأبقت على الكثير في حوزتها ؛ فاقتنت الأرض ، واحتكرت تصنيع بعض السلع وتسويقها ، وجبت

المكوس والعشور [١] .

وأقامت الأرستقراطية الحاكمة نظما مركزية سيطرت على وحدات سياسية كبرى ، واستبدت بالسلطة وأضفت عليها طابعا «ملوكيا» في بعض الأحيان ؛ فاتخذت ألقاب الخلافة والسلطنة والشاهنشاهية . وعاشت حياة البذخ والترف ؛ فاقتنت القصور ، وأسرفت في رسوم البلاط ، واقتنت الغلمان والجواري ، وشجعت العلوم والآداب ؛ نظراً لاستنارتها المستمدة أصلا من تنامي المد البورجوازي .

فالسلاطين البويهيون ؛ استبدوا بالنفوذ والسلطان ؛ رغم إبقائهم على الخلافة العباسية ، ولقبوا أنفسهم بأفخم الألقاب وأعظمها ؛ كشاهنشاه ؛ أي ملك الملوك ، واتخذوا الوزراء والحجاب ، وقصروا مهامهم على التنفيذ . ولم تختلف بلاطاتهم عن بلاطات الخلفاء من حيث الأبهة ومظاهر الترف . لكنهم كانوا على قدر من الاستنارة ؛ فاستعانوا في حكمهم بالعناصر ذات الكفاءة والعلم ، وراقبوها مراقبة صارمة ، واتبعوا سياسة الإصلاح على كافة الأصعدة الاقتصادية والإدارية . وتوسعوا في العمران ؛ فأولوا المرافق العامة إهتماما كبيرا ، وشيدوا المدن والبيمارستانات . كما شجعوا العلماء والأدباء ورجال الفكر ؛ فاحتضنوا التيارات العقلانية والفلسفية ، وتبنوا النهضة العلمية التي بلغت ذروتها في هذا العصر .

ونفس الشيء يقال عن الخلفاء الفاطميين الذين « كان ملكهم بما لا يفي به ملك الأكاسرة » [٢] . فأضفوا على الخلافة طابعا مقدسا ، وبلغت رسوم البلاط أوجها ، واتخذوا الوزراء المستنيرين ولو كانوا ذميين ، وأناطوهم بمهام التنفيذ ليس إلا . وقد عرضنا لسياساتهم الإصلاحية بما فيه الكفاية ؛ في ذات الوقت الذي هيمنوا فيه على الكثير من مقدرات الإنتاج ؛ كاقتناء الضياع ، واحتكار بعض الصناعات ، وبعض سلع التجارة الداخلية والخارجية . وهذا يفسر ما تمتعوا به من ثراء عريض انعكس على حياة الأبهة ومظاهر الترف التي غصت بها قصورهم . ومع ذلك كانوا على درجة من العلم والاستنارة ؛ فلم يدخروا وسعا في إذكاء النهضة الثقافية التي بلغت الذروة على أيديهم ؛ فأسسوا المكتبات وشجعوا أرباب القلم ، وتبنت الحركة الإسماعيلية الفكر العقلاني والمباحث الطبيعية والرياضية وعلوم الحكمة .

---

(١) لومبار : ١٣٣ .

(٢) المقريزي : خطط : ١ : ٦٩٤ .

وعلى غرارهم كان الزيريون في المغرب . وقد أفاض ابن دحية [1] في وصف بلاطاتهم ؛ التي اجتمعت فيها الاستنارة والحكمة إلى جانب اللهو والترف .

ولم يختلف الحال بالنسبة للخلفاء الأمويين والحجاب العامرين في قرطبة ؛ حيث بلغ النفوذ السياسي والثراء الاقتصادي والترف الاجتماعي والازدهار العلمي والثقافي مداه [2] .

ويمكن اعتبار الوزراء والحجاب وكبار القادة شريحة في تلك الطبقة ؛ خاصة بعد تدهورها أواخر عصر الصحوة ؛ فكانوا يتقاضون الرواتب العالية [3] ويحظون بالإقطاعات والإنعامات . وبديهي أن يتزايد نفوذهم بعد ضعف السلطة المركزية ؛ فورثوا مكانتها السياسية والاجتماعية ، وعاشوا حياة الأبهة والترف . لكن وضعيتهم كانت مزعزعة ؛ نتيجة الاضطرابات السياسية ، وتفاقم الثورات الاجتماعية ، والتنافس بين أفراد شريحتهم .

وغني عن القول ؛ أن الأرستقراطية الحاكمة ظلت قائمة ؛ برغم ما آلت إليه من ضعف في أواخر العصر . فمارست نفوذاً إسمياً في ظل تحكم الحجاب - في الأندلس - وتسلط الوزراء في مصر الفاطمية ، ولم تفقد الحكم إلا في فترات قصيرة - حوالى خمسة أعوام - كما حدث للبويهيين وأمويي الأندلس ، حين استولى العامة على الحكم . وفي ذلك دلالة على بقاء الطابع « الثيوقراطي » في الحكم ، وقصور دور البورجوازية بوجه عام . والظاهرتان معا قرينة على عجز البورجوازية عن إنجاز تحول رأسمالي ، وقناعتها بالعيش في ظل النظم «المتبرجزة» حتى بعد أن فقدت فعالياتها .

ب - الطبقة البورجوازية :

نمت هذه الطبقة بأفول الطبقة الإقطاعية . فبفضل تصديها لقيادة الثورات الاجتماعية التي أضعفت الإقطاعية العسكرية ؛ مهدت السبيل للنظم « المتبرجزة » كي تباشر السلطة . وفي ظلها ؛ وبفضل سياستها الإصلاحية أتيح للقوى البورجوازية أن تقوم بدور فعال في النشاط الاقتصادي وخاصة التجارة ؛ والتجارة الدولية بالذات .

لذلك شكل كبار التجار عصب البورجوازية التي احتوت شرائح أخرى ؛ كأرباب المهن

---

(١) المطرب من أشعار أهل المغرب : ٨٩ : بيروت .

(٢) ابن بسام : ٤ : ١ : ١٦ ,

(٣) بلغ راتب الوزير في مصر الفاطمية مائة ألف دينار في العام . وتنم قائمة القلقشندي عن ارتفاع رواتب رجال البلاط في هذا العصر بدرجة مذهلة . أنظر : صبح الأعشى : ٣ : ٤٩٠ : القاهرة ١٩٣٩ ,

والتكنوقراط والبيروقراطية التجارية .

وقد تعاظمت البورجوازية التجارية بهيمنة العالم الإسلامي على تجارة العبور العالمية ؛ فكونت الثروات النقدية والعقارية ، وتملكت الأسواق والأساطيل التجارية ، وأقامت الشركات والوكالات الكبرى ، وهيمنت على الصيرفة وشئون المال .

أما أرباب المهن أو رؤساء الحرف ، فقد تحسنت أحوالهم بقيام النهضة الصناعية ؛ فتملكوا المعامل والفابريقات ، وكونوا رؤوس أموال ضخمة لم يقدر لها المزيد من الاستثمار ، بسبب قصور الطاقة ونقص المواد الأولية . وكانت تلك الشريحة على درجة من التنظيم والتضامن بفضل النقابات التي بلغت أوجها في هذا العصر .

ونعني بشريحة التكنوقراط ؛ الأطباء والمهندسين والكيماويين وغيرهم ؛ ممن استند على جهودهم تقنيات النهضة الزراعية والصناعية والتجارية . وكانوا في الغالب من أهل الذمة [1] وينم نفوذهم في هذا العصر عن سيادة التسامح بفعل المد البورجوازي والانفتاح الاقتصادي .

أما الشريحة البيروقراطية ؛ فقد تمثلت في الجهاز الإداري والمالي المستحدث . ومعظم رجاله من العناصر الموالية للنظم « المتبرجزة » وكانوا يشتغلون في التجارة والمال إلى جانب وظائفهم الرسمية . ولعبوا دورا مهما على الصعيد السياسي في أواخر عصر الصحوة .

كانت كافة الشرائح البورجوازية على وئام مع النظم « المتبرجزة » التي أتاحت حرية نشاطاتها في حدود سياستها الاقتصادية الموجهة . كما كانت أجهزة الدولة تعتمد على أفراد هذه الطبقة ؛ فكثيرا ما كان الوزراء تجارا في الأصل ؛ بل تولى الوزارة أحيانا تكنوقراط من أهل الذمة [2] . وكانت غالبية تشريعات الدولة تخدم مصالح البورجوازية ، وكثيرا ما استجابت الدولة لتعديل بعض القوانين لتحقيق مطالبها .

لذلك قامت بدور - ولو محدوداً - على الصعيد السياسي - باشتراكها في أجهزة الدولة - والنشاط الحضاري والعمراني ، فضلا عن دورها الاقتصادي . وتعزى النهضة الثقافية وذيوع الفكر الليبرالي والتقدم العلمي إلى ما أتاحه «الانفتاح الاقتصادي » - بفضل البورجوازية - من حرية وتسامح . ولا غرو ؛ فقد كانت قيادات البورجوازية دعاة في

---

(١) Idris : Op. Cit. P. 750 .

(٢) ابن أبي دينار : ٧٧ ,

الحركة الإسماعيلية أو شيوخا للاعتزال . ومعلوم أن الاعتزال راج بتعضيد البويهيين ، كما كان التقدم العلمي إنجازا بورجوازيا عضده البويهيون والفاطميون وأمويو الأندلس .

غير أن موقف البورجوازية من الدولة تغير في أواخر عصر الصحوة - نتيجة معطيات خارجية وداخلية - فتخلت عن مؤازرتها ، ثم ناهضتها [1] . وتتمثل المعطيات الخارجية في تبدل الظروف الدولية لصالح «دار الحرب» ؛ وبالتالى تهديد التجارة الخارجية . وانعكس ذلك على سياسة النظم « المتبرجزة » فاشتطت في فرض المكوس ، وأمعنت في سياسة الاحتكار ؛ الأمر الذي ألحق أضرارا بالبورجوازية ؛ والشريحة التجارية منها على وجه الخصوص .

لكن ردود الفعل البورجوازية كانت هزيلة بالقياس إلى دور قادة العسكر والعوام . وهذا راجع إلى هزال البورجوازية التجارية أصلا ؛ فضلا عن تركيبها الهجيني وعدم التجانس بين شرائحها . وهو ما سنتناوله بعد بالدرس مفصلا .

وحسبنا أنها أسرفت في حياة البذج والترف ؛ حتى حملها ابن خلدون مسؤولية «خراب العمران» . وتخلت عن دورها التاريخي ؛ وموقفها في « مركزة رأس المال لتمويل الحكومات الأرستقراطية العقارية بأسعار فائدة مرابية ؛ دون أن تقوم بدور مبدع في تطوير الفنون الإنتاجية » [2] .

ونثبت نصا لابن بسام [3] يكشف عن طبيعة البورجوازية الإسلامية ؛ حيث يقول معلقا على حضور التجار أحد المهرجانات الرسمية « . . . وأما التجار الغرباء ؛ فدخلوا يومئذ إلى موضع هيئة التجافيف والأعلام المصورة وسائر القطع العجمية والقنا الهندية وموقف خيل الركاب ؛ بالسرج الثقال والتراس المذهبية والمفضضة . . . . وتوصل أولئك التجار إلى ذلك المكان قبل إباحته للنظارة بإذن التمسوه من السلطان » .

قصارى القول - أن الطبقة البورجوازية ؛ رغم تعاظمها لم تستطع تثوير النظم «المتبرجزة » ، كما عجزت عن الإطاحة بها ؛ بسبب بنيتها الهجينية ، وغلبة الشريحة التجارية . وكان ذلك من أسباب تعويق مسيرة الطبقة المنتجة في صراعها ضد السلطة والطبقة البورجوازية سواء بسواء .

---

(١) لومبار : ١٣٣ - ١٣٥ ,

(٢) مجموعة من الدارسين : الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية : ٤٥ ,

(٣) الذخيرة : ٤ : ١ : ٦٥ ,

جـ - الطبقة الكادحة :

وهي التي اصطلح على تسميتها بالعامة أو العوام في الحوليات المعاصرة . ونعني بها القوى المنتجة من صغار الملاك والفلاحين والرعاة في الريف ، وصغار التجار والحرفيين في المدن . وقد ضم بعض الدارسين [1] إليها المقاتلة وحراس القوافل وخدم المنازل .

وكان هؤلاء وأولئك أحرارا في الغالب ، والقلة القليلة من الرقيق كانت من أسرى الحروب أو جلبها تجار الرقيق . ومعلوم أن تجارة الرقيق ازدهرت في هذا العصر ؛ فاشتهرت الأندلس بتصدير الرقيق الأبيض إلى كافة أنحاء العالم الإسلامي ، كما جلب الرقيق الأسود من إفريقيا السوداء . لكنه لم يستخدم في عمليات الإنتاج على نطاق واسع ؛ بقدر تجنيده في الجيش أو استخدامه في الأعمال المنزلية . وهذا راجع إلى النمو الديموجرافي وتحسين ظروف العمل وتخفيف السخرة ؛ كنتيجة من نتائج القضاء على الإقطاع وسيادة الصحوة البورجوازية .

وقد تحسنت أوضاع الطبقة الكادحة بفعل الازدهار الاقتصادي العام وانخفاض الأسعار ووفرة الأعمال . فضلا عن السياسة الإصلاحية التي تبنتها النظم « المتبرجزة » .

وقد سبق أن أوضحنا كيف كان بعض الحكام يكرسون نصابا من ريع ضياعهم للفقراء ، وكيف كان السلاطين يجندون العامة في الجيش أو فرق الحراسة ، وكيف أغدق التجار الكبار على الأهالي نظير تأمين طرق القوافل .

كل ذلك يفسر عدم قيام ثورات اجتماعية إلا في السنوات الأخيرة من العصر . ويعزى قيامها إلى انكماش النشاط الاقتصادي وزيادة الجبايات والمكوس [2] ؛ نتيجة تهديد موارد تجارة العبور من قبل قوى خارجية .

وليس أدل على ذلك ؛ من أن جماعات العيارين والشطار والصعاليك اختفت حتى أواخر العصر ، ثم عاودت الظهور لتباشر نشاطها ضد الدولة والبورجوازية في آن . ذكر ابن الأثير [3] أن عامة بغداد كانوا يغيرون على الأسواق وينهبونها ، وكثيرا ما أضرموا النيران فيها . وتبنت الأصناف تنظيم نشاط الحرفيين في معارضة السلطة ؛ حتى صارت موئلا

---

(١) أنظر : حسن حسني عبد الوهاب : ورقات عن الحضارة العربية : ٢ : ٢٠٩ : تونس ١٩٧٦ .
(٢) ابن عذاري : ١ : ٣٧٠ .
(٣) الكامل : ٩ : ١٠٤ .

للحركات الثورية [1] ، كما انضمت شرائح المنتجين في الريف إلى حركات المنتزين ضد الدولة .

وهذا يعني أن المعارضة تمحورت في الطبقة الكادحة ؛ وهي قرينة على غياب البورجوازية عن ساحة الصراع السياسي إلا نادرا . واستهدفت ثورات العامة الطبقة البورجوازية في بعض الأحيان ؛ فتعرض كبار التجار ورؤساء الحرف لنقمة المنتجين .

وتعاظم نشاطهم لما استعانت بهم الدولة ضد أطماع العسكر ورؤساء البيروقراطية . وكثيرا ما حسموا الصراع بين المتنافسين على السلطة لصالح أحدهم ؛ ومن ثم كان ينصاع لمطالبهم ويخضع لوصايتهم .

وقد أسفرت بعض الحركات عن تقلد زعمائها السلطة - وهو ما عجزت البورجوازية عن تحقيقه - أو تعيينهم في المناصب السامية كالوزارة . فقد استولى العيارون على الحكم في بغداد لمدة أعوام خمسة . ونفس الشيء وقع في الأندلس .

وتفسير عجزهم في الحفاظ على الحكم كامن في افتقار حركاتهم إلى التنظيم ، وغياب الإديولوجيات الثورية . لذلك كان بقاء النظم « المتبرجزة » المهترئة واستمرار بعضها حتى بعد عودة الإقطاعية ؛ دليلا بينا على ميوعة الصراع الطبقي . وهي نتيجة حتمية لهشاشة الأساس الاقتصادي . وسيكون لذلك تأثيره الواضح على حركة التاريخ السياسي .

---

(١) لومبار : ١٤٠ .

٤

سوسيولوجيا التاريخ السياسي

شهد عصر الصحوة البورجوازية ظاهرة سياسية هامة ؛ تمثلت في القضاء على التجزئة السياسية الإقطاعية ، وقيام وحدات مركزية كبرى ؛ هي السلطنة البويهية والخلافة الفاطمية والخلافة الأموية بالأندلس . وما بقي من كيانات موروثة عن العصر السابق ؛ كانت إما دولا أسستها البورجوازية واستمرت في عصر الصحوة مكتسبة طابعا ثوريا - إن لم يكن اشتراكيا - كدولة القرامطة ، أو أخرى إقطاعية عسكرية قامت بدور « ثغري طرفداري » ، وتطبعت في عصر الصحوة بالطابع البورجوازي ؛ كالدولة السامانية والدولة الغزنوية . كما استحدثت إمارة « ثغرية » في بلاد المغرب دارت في فلك الدولة الفاطمية ، هي إمارة بني زيرى .

وليس صدفة أن يسود المذهب الشيعي الثوري كإديولوجية للفاطميين والبويهيين والقرامطة والزيريين ، واعتنقه أمراء من البيت الساماني ، وكذا القوى البورجوازية في دولة الغزنويين . ومعلوم أن أمويي الأندلس افتقروا منذ البداية إلى إديولوجية مذهبية ؛ ومع ذلك وصلها التشيع الذي تعاظم في هذا العصر بعد انتشاره بين القوى البورجوازية . كما ليس صدفة أن تزدهر الحياة الفكرية في كل أرجاء العالم الإسلامي ، وتبلغ النهضة العلمية

أوجها ، وتحظى بتشجيع كافة النظم القائمة .

إن ظهور وحدات سياسية كبرى «وتبرجز» النظم التقليدية الموروثة من العصر السابق ، وسيادة إديولوجيات ثورية ، وغلبة الفكر الليبرالي ؛ إنعكاس للتطورات السوسيو - اقتصادية التي أنجزتها الصحوة البورجوازية . من هذا المنظور نعرض لقيام الدول وتطور أوضاعها الداخلية وطبيعة علاقاتها الخارجية ، وسقوطها في النهاية بانتكاسة الصحوة البورجوازية وتكريس الإقطاع العسكري .

١ - البويهيون :

كان قيام دولة بني بويه سنة ٣٣٤ هـ موازيا لإرهاصات الصحوة البورجوازية ، كما كان سقوطها سنة ٤٤٨ هـ مصاحبا لانتكاستها . وخلال تلك الحقبة لعب البويهيون الدور الموجه في سياسات الشرق الإسلامي .

وإذا كان انتشار المذهب السني وغلبة الإثنيات البدوية - كالترك والعرب والبربر البتر - مرادفا لسيادة الإقطاعية ؛ فإن تبني البويهيين المذهب الشيعي وأصلهم الفارسي ، لا يخلو من دلالة على طابع دولتهم البورجوازي .

وهذا لا يعني أن الغطاء الإديولوجي كان الحافز الأساسي على قيام الدولة ؛ فلم يحفل البويهيون بالجوانب المذهبية بالقياس إلى مصالحهم السياسية . إذ أبقوا على الخلافة العباسية السنية ؛ بعد أن سلبوها صلاحياتها الفعلية . كذلك لم تشكل النزعة الشعوبية فعالية في قيام الدولة ؛ كما تصور بعض المؤرخين الذين اعتبروا قيامها حلقة في سلسلة الصراع بين الترك والفرس ، انتهت « ببعث القومية الإيرانية » . فالثابت أن إمبراطورية البويهيين ضمت - فضلا عن إيران - بلاد العراق وبعض أقاليم ما وراء النهر ، وحوت شعوبا وعصبيات شتى إستعانت بها الدولة في كثير من الأحيان - وخاصة الأتراك - لفل شوكة الديلم الفرس ؛ عندما اقتضت المصلحة السياسية ردع العصبية المؤسسة .

إن قيام دولة بني بويه وثيق الصلة بالمد البورجوازي الذي غمر العالم الإسلامي برمته . وحسبنا تأسيسها على رقعة ذات حساسية استراتيجية بالنسبة لطرق ومنافذ التجارة الآسيوية . وقد سبق تبيان كيف كانت تلك الرقعة مسرحا للفوضى السياسية إبان « الإقطاعية المرتجعة» ، وكيف أمها الخوارج والشيعة وغيرهم من العناصر البورجوازية المضطهدة في العراق ، ولماذا تفاقمت فيها أخطارالعيارين والشطار وقطاع الطرق ، ولماذا آزرت جماعات

الحرفيين دولتي العلويين بطبرستان والصفاريين بسجستان ؛ وكلها أمور مهدت لقيام الدولة البويهية .

ويبدو الأساس السوسيو - اقتصادي واضحا في قيامها ؛ إذا علمنا أن مؤسسها كان من أسرة متواضعة . فكما كان يعقوب بن الليث الصفار - مؤسس الدولة الصفارية - نحاسا ؛ كن معز الدولة البويهي حطابا [1] . واتخاذه المذهب الشيعي الزيدي الثوري إديولوجية لا يخلو من مضمون اجتماعي ؛ لكونه المذهب السائد بين الطبقتين ؛ البورجوازية والمنتجة . ومعلوم أن دولة الصفاريين عجزت عن تحقيق طموحاتها لافتقارها إلى إديولوجية ثورية . كما زالت الدولة العلوية سراعا لعدم انتماء مؤسسها إلى القوى المحلية ؛ برغم تبنيها إديولوجية ثورية . وما افتقر إليه الصفاريون والعلويون ؛ تكامل لإنجاح قيام دولة بني بويه ، وتوسعها شرقا وغربا ، حتى سيطرت على العراق سنة ٣٣٤ هـ .

والسياسة الداخلية البويهية تعبير واضح عن « برجزة » نظامهم ؛ فقد أقروا حكومة تجمع بين المركزية والفدرالية . إذ قسمت الإمبراطورية بين الإخوة الثلاثة لتسلس إدارتها ، وتستغل المقدرات الإقليمية استغلالا اقتصاديا متكاملا . وفي نفس الوقت دارت الأسرة الحاكمة في الري وهمدان وأصفهان ، والأخرى في بقية إيران ، في فلك سلطنة العراق « الشاهنشاهية » . وفي كافة الوحدات الثلاث ؛ أقر البويهيون نظاما إداريا وماليا على درجة من الكفاءة والصرامة عالية . فاتخذوا الوزراء من العناصر البورجوازية الليبرالية المستنيرة ؛ كابن العميد والصاحب إسماعيل بن عباد . وأحيوا الدواوين التي اندثرت إبان « الإقطاعية المرتجعة » وابتدعوا دواوين جديدة تواكب النشاط الاقتصادي المتنامي .

وقد سبق أن عرضنا لسياسة البويهيين الإصلاحية على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي ؛ وخاصة في عهود السلاطين العظام ؛ كمعز الدولة وعضد الدولة وبختيار . . . . إلخ ، وكيف أسفرت عن رخاء اقتصادي عم الطبقتين الوسطى والدنيا . كما أوضحنا تضافر جهودهم - وجهود البورجوازية - على ازدهار النشاط المديني والعمراني ؛ نتيجة « ميل الاقتصاد البويهي إلى النمط المركانتالي على حساب الخاصيات الاكتفائية الإقطاعية [2] » . وهذا يفسر تنامي المشروعات الإصلاحية ؛ الاقتصادية والاجتماعية - كمشروعات الري ورعاية الطرق وبناء السفن وإقامة المراصد والمنائر وتشييد البيمارستانات

(١) ابن خلكان : ١ : ٥٦ .
(٢) لومبار : ٩٥ .
(٣) المصدر نفسه : ١٣٢ .

. . . إلخ - وازدهار النهضة العلمية والفكرية ، ورعاية الفنون والآداب [٣] .

لذلك ؛ خلا العصر من حركات اجتماعية مضادة للسلطنة ؛ اللهم إلا في أواخره ؛ حين جدت متغيرات خارجية وداخلية أفضت إلى انتكاسة الصحوة البورجوازية . فالقوى البورجوازية ساندت النظام لاتساق سياسته ومصالحها . والقوى المنتجة تحسنت أوضاعها ، بما جعلها راضية عنه . ولا غرو ؛ فلم يتقاعس السلاطين عن تجنيد العامة في فرق الحراسة ، وانصاع العيارون والشطار لأوامرهم لما استنفروا للدفاع عن الثغور . ذكر ابن الأثير [١] - في حوادث سنة ٣٦١ هـ - أن السلطان البويهي استجاش العامة لقتال البيزنطيين « فثار منهم عدد كبير بأجناس السلاح والرماح والقسي » .

ولما تبدلت سياسة السلاطين الأواخر ؛ لتهديد موارد الدولة من التجارة الخارجية ؛ فاشتطوا في فرض المغارم والجبايات ؛ تغير الحال « . . فكثرت الفتن بين العامة ببغداد ، وزالت هيبة السلطان ، وتكررت الحريق في المحال » [٢] . وهذا يعني أن ثورات العامة استهدفت الدولة والقوى البورجوازية في آن ؛ وهو أمر بالغ الدلالة على ارتباط البورجوازية التجارية بالنظم المتبرجزة .

وستزداد هبات « العامة » بعد انتكاس الصحوة وعودة الإقطاعية في العصر السلجوقي . وليس أدل على ذلك من اندلاع حركاتهم في العراق وفارس في الأعوام ٤٩٠ ، ٤٩٧ ، ٥١٢ ، ٥٣٠ ، ٥٣٨ ، ٥٦٥ هـ [٣] .

إن قيام تلك الحركات في العصرين السابق واللاحق للصحوة البورجوازية ، وخفوتها إبانها ، دليل لا يرقى إليه الشك على توجيه الأساس السوسيو - اقتصادي لحركة التاريخ السياسي .

وتعقب العلاقات البويهية الخارجية يقود إلى نفس الحقيقة . فبرغم الاختلاف الإديولوجي والإثني بين البويهيين - الفرس الشيعية - والسامانيين - الترك السنة - تعاونا على سيول التجارة الشرقية ، وودعا الخصام ، فتصالحا وأصهرا وأشهدا على كتاب الصلح كبار التجار في خراسان وفارس والعراق [٤] .

---

(١) الكامل : ٨ : ٢٠٤ ,
(٢) المصدر نفسه : ٩ : ١٠٤ ,
(٣) الدوري : ٧٧ ,
(٤) ابن الأثير : ٨ : ٢٢٥ ,
(٥) حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية : ٤١٧ ,

ولا غرو ؛ فقد «تبرجزت » الإمارة السامانية ، واعتنق بعض أمرائها المذهب الإسماعيلي ، وبعثوا التراث الفارسي ، واحتضنوا العلوم والفنون والآداب [٥] .

على أن الخلاف عاد إلى سابق عهده ، في أواخر الصحوة ؛ فجار البويهيون على مناطق استراتيجية من أراضي جيرانهم ، وحالوا دون وصول تجاراتهم إلى غربي آسيا . فكان ذلك من أهم أسباب انهيار آل سامان [١] .

كما تعاون البويهيون والبريديون في الأهواز - وكانوا من كبار التجار - على مواجهة خصومهما . فاستنجد البويهيون بالبريديين ضد مرداويج بن زيار الديلمي ؛ فآزروهم حتى قضوا على الدولة الزيارية . كما ناصر معز الدولة البويهية أبا عبد الله البريدي في صراعه حول « إمرة الأمراء » مع ابن رائق التركي ؛ حتى ظفر البريدي بالمنصب [٢] . جرى هذا الوفاق قبيل دخول البويهيين العراق ، فلما دان لسلطانهم ؛ اصطدمت مصالحهم مع البريديين ؛ فنحوهم عن الأهواز واستولوا على البصرة ؛ لضمان السيطرة على مياه الخليج الفارسي [٣] وتأمين مصالحهم التجارية في المحيط الهندي .

والعلاقات البويهية الغزنوية شاهد آخر على فعالية العامل الاقتصادي في توجيه سياسة البويهيين الخارجية . فبرغم توسع الغزنويين شرقا على حساب السامانيين وتهديدهم حدود الإمبراطورية البويهية ، صم البويهيون آذانهم نظرا للدور الثغري الذي اضطلع به الغزنويون في الهند ، وتحكمهم في طرق التجارة الوافدة من الصين [٤] . لذلك هادنهم البويهيون ؛ حفاظا على مصالحهم التجارية . ولا غرو ؛ فقد « تبرجزت » الدولة الغزنوية ، ولعبت البورجوازية التجارية دورا هاما في سياستها الداخلية ؛ برغم اعتناق شرائح منها عقائد القرامطة [٥] والإسماعيلية والمعتزلة [٦] .

والدارس لتواريخ السامانيين والغزنويين والبويهيين ؛ يقف على حقيقة تجانس البنيات الاجتماعية في الدول الثلاث ؛ كنتيجة من نتائج سيادة نمط الإنتاج البورجوازي . وكذا تماثل البنيات « الفوقية » ؛ إذ عمتها نهضة علمية وثقافية نهلت من معين واحد ؛ تمثل في

---

(١) لومبار : ٤٥ ، ٤٦ .
(٢) ابن الأثير : ٨ : ١١٩ ، ٢٠ .
(٣) مسكوية : ٢ : ١١٢ .
(٤) ابن الأثير : ٩ : ٩١ .
(٥) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٣٨٥ .
(٦) المصدر نفسه : ٢٦١ ، ٢٦ .

التراث الفارسي . ولم يكن التباين الإديولوجي إلا مظهرا عابرا وموقوتا ومرتبطا باعتبارات سياسية . فكما حرص الأمراء الغزنويون وبعض الأمراء السامانيين على المذهب السني - ولم يكن إديولوجية في كل الأحوال - حتى تبارك خلافة بغداد - العاجزة - شرعية حكمهم ؛ أبقى البويهيون الشيعة عليها ؛ بعد تجريدها من صلاحياتها الفعلية .

ودارت علاقات البويهيين بالقرامطة والفاطميين في نفس الإطار . فقد أقام القرامطة دولتهم في سواد العراق في العصر السابق . وامتد نفوذهم إلى غربي العراق وبادية السماوة وبعض نواحي الشام ، ثم طردوا منها في خلافة المكتفي ؛ فأسسوا دولة في البحرين واليمامة ؛ ازدهرت في عصر الصحوة البورجوازية . فازداد نشاطها التجاري بعد أن كانت دولة فلاحين ، وبنوا أسطولا هيمن على مياه الخليج ، وجاب البحار الشرقية ؛ مشاركا في تجارة العبور العالمية [١] .

وشهد المجتمع القرمطي تطورا اقتصاديا واجتماعيا ملحوظا ؛ فجنح نحو مزيد من «الاشتراكية» . وقد ألمحنا إلى ذلك سلفا . ونكتفي بنص أورده النويرى [٢] بالغ الدلالة على صدق ما نزعم .

وبصدد علاقاتهم بالبويهيين ؛ نلاحظ أن الأخيرين لم يجدوا غضاضة في تأسيس دولة قرمطية في البحرين واليمامة . فلم يتطاولوا عليها كما فعل الأتراك في العصر السابق [٣] ؛ بل أحكموا معها عرى علاقات ودية . وتعاونا في تجارة العبور العالمية ، كما تحالفا لإحباط المشروعات الفاطمية بصدد تحويل طريق التجارة من الخليج إلى البحر الأحمر [٤] . لذلك اشترك البويهيون مع القرامطة في وضع حد لمخططات الفاطميين التوسعية [٥] . إن تحالف القرامطة الإسماعيليين مع البويهيين الزيديين ضد الفاطميين الإسماعيليين لأسباب

---

(١) المصدر نفسه : ٣٩٣ .

(٢) يقول النويري « . . . وأقبل أبو سعيد على جمع الخيل وإعداد السلاح . . وسد الوجوه التي يتصرف فيها أمر بلده وأحواله بالرجال . وإصلاح أراضي الزراع ، وأصول النخل وعمارته . ولإصلاح مثل هذه الأمور وتفقدها ، نصب الأمناء على ذلك . وإقامة الوفاء على الرجال ، والاحتياط على ذلك كله ، حتَّى بلغ من تفقده أن شاة كانت تذبح ، ويسلم اللحم إلى الوفاء ليفرقوه على من يرسم لهم . ويجز الصوف والشعر من الغنم ، ويفرق على من يغزله . ثم يدفع إلى من ينسجه عبيا وأكسية وجوالقات ، ويفتل منه حبالا ، ويسلم الجلد إلى الدباغ ، فإذا خرج من الدباغ سلم إلى خرازي القرب والروايا والمزاد . وما كان من الجلود يصلح نعالا وخفافا ، حمل منه . يجمع ذلك كله إلى خزائن . . فزادت بلاده ، وعظمت منزلته في صدور الناس » . أنظر : نهاية الأرب : ٢٣ : ٧٤ .

(٣) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٢٠٦ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٠٩ .

(٥) المقريزي : اتعاظ : ١٣١ ، ٣٢ .

اقتصادية ؛ قرينة على ضآلة الاعتقادات الإديولوجية في توجيه التاريخ السياسي بالقياس إلى المعطيات السوسيو - اقتصادية .

ولم تخرج العلاقات البويهية الفاطمية عن ذات الإطار . فلم يقع أدنى صدام عسكري بين القطبين المتنافسين ؛ رغم التصاق الحدود . وما ذكر عن مخططات بويهية لطرد الفاطميين من الشام وغزو مصر ؛ لم يتجاوز « الدعاية السياسية » لإحباط أحلام الفاطميين في إسقاط الخلافة العباسية . كذا وقف أطماعهم في تحويل مسار التجارة الشرقية إلى البحر الأحمر . وما جرى من تشكيك البويهيين في النسب الفاطمي [١] ؛ كان دعاية للرد على تمحور العلاقات البيزنطية الفاطمية على حساب البويهيين .

ولم تكن المناورات السياسية ، والدعائية بين الطرفين نتيجة خلافهما الإديولوجي ؛ كما ذهب بعض الدارسين . فقد أزمع البويهيون الأوائل الدعوة للفاطميين [٢] ؛ لكنهم عزفوا عن ذلك لأسباب سياسية ؛ فأبقوا على الخلافة العباسية المهلهلة حفاظا على نفوذهم . وفي نفس الوقت ساعدوا الحركة الإسماعيلية في إمبراطوريتهم ؛ إذ سمح السلطان أبو كاليجار لداعية الفاطميين - المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي - بالدعوة للمذهب الإسماعيلي في فارس [٣] .

قصارى القول - أن حصاد السياسة البويهية الخارجية ؛ يفصح عن تأثير الصحوة البورجوازية في إقرار علاقات ودية ومسالمة مع كافة القوى المجاورة . وفي الحالات النادرة التي جرى فيها امتشاق الحسام أو التلويح به ، كان نتيجة التنافس على منافذ التجارة وطرقها .

ويمكن تفسير تداعي وسقوط الإمبراطورية البويهية من منظور سوسيو - اقتصادي أيضا . ففي أواخر العصر البويهي ؛ تحولت التجارة الشرقية من الخليج الفارسي إلى البحر الأحمر ، وتعاظم نفوذ بيزنطة في القطاع الشرقي من البحر المتوسط ، وعاود الخطر الصيني تهديد منطلقات التجارة الشرقية .

وانعكس ذلك على الأحوال الداخلية في الإمبراطورية البويهية ، إذ فقدت السلطنة

---

(١) ابن تغري بردي : ٤ : ٢٢٤ - ٢٧ ,
(٢) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٢٢٦ ,
(٣) المصدر نفسه : ٢٣٢ ,

مواردها من التجارة الشرقية ؛ فاشتطت في جباية الضرائب والمكوس ؛ فاندلعت الثورات الاجتماعية ؛ حتى قدر للعيارين الاستيلاء على السلطة في بغداد لأعوام خمسة . واشتدت حاجة الدولة للعسكر ؛ في ذات الوقت الذي عجزت فيه عن صرف الرواتب والأعطيات . فتطاول العسكر على السلطنة ، وتدخل في الصراعات الأسرية على الحكم . واستعان بعض الأمراء بعسكر جديد مرتزق من الأتراك ، كما استعان آخرون بفرق جندوها من العامة . واحتدم الصراع لينتهي بغلبة العسكر التركي ؛ فاستبد بالأمر [1] ، وأرغم السلطنة على إقطاعه الأرض .

وبسبب الإقطاع العسكري ؛ انفرطت وحدة الإمبراطورية وتجزأت كيانات إقطاعية عسكرية وعنصرية وإقليمية . فظهر آل كاكويه بأصفهان ، وسيطر الأكراد على الجبال الإيرانية ، ويعث نفوذ الزيارين في فارس ، وتطاول الغزنويون على الأطراف الشرقية للإمبراطورية ؛ فاقتطعوا بعض أقاليمها .

لذلك عمت الفوضى السياسية ، وفقدت السلطنة هيبتها . فحاولت الاستنجاد بالفاطميين ؛ لكنهم كانوا يعانون عين المشكلات [2] . وعبثا حاولت القوى البورجوازية حسم الموقف لصالحها ، فحركة أبي الحارث أرسلان البساسيري - البورجوازية - أسفرت عن استيلائه على السلطة في العراق لعام واحد ، ثم أخفقت [3] . وبالمثل قفز « العامة » إلى السلطة ، وسيطروا عليها لأعوام خمسة ، ثم فشلوا .

أما وقد عجزت كافة الأطراف عن إقرار الحكم في الداخل ؛ فقد سنحت الفرصة لقوى خارجية عسكرية بدوية هامشية كي تحسم الصراع لصالحها . فقد ائتلفت قبائل « الأوغوز » التركية الضاربة في إقليم ما وراء النهر بزعامة سلجوق بن دقاق ، ودخلت في صراع مع السامانيين والخانيين ثم الغزنويين ؛ خرجت منه ظافرة بإقليم خراسان . ومنه انطلقت غربا

(١) ذكر ابن الأثير أن السلاطين البويهيين الأواخر أصبحوا ألعوبة في أيدي « الطغمة العسكرية » يعينونهم ويعزلونهم كيفما شاءوا ؛ حتى اضطر بعضهم إلى بيع فراشه وثيابه لإشباع نهمهم في طلب المال . أنظر : الكامل : ٩ : ١٣٧ ,

(٢) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٦٢ ,

(٣) ننوه بنظرية ابن خلدون عن انهيار الدول وسقوطها ؛ بتداعي وخذلان العصبية المؤسسة ، وأيلولة الدولة الهرمة إلى أخرى فتية تستند إلى عصبية قوية مجاورة . وكذا بنظرية توينبي عن دور « البروليتاريا الخارجية » في حسم الصراع في قلب الدولة ؛ نتيجة عجز « البروليتاريا الداخلية » . وبرغم وجاهة النظريتين للوهلة الأولى ؛ فهي وجاهة « شكلانية » ليس إلا . إذ تصوران حركة الصراع وصيرورته ؛ دون سبر غور أسبابه . واستقصاء تلك الأسباب يثبت - في التحليل الأخير - أهمية الأساس السوسيو - اقتصادي ؛ كعامل فعال وموجه في صياغة قوى الصراع وأشكاله وحركته وصيرورته .

بزعامة أرطغرل ؛ فاستولت على إيران ثم تطلعت إلى العراق ؛ شأنها في ذلك شأن الموجات الرعوية الإستبسية السابقة واللاحقة .

وهنا برزت ظاهرة « الاستنجاد » التي شاعت في هذا العصر ؛ لتقضي على كافة النظم « المتبرجزة » البويهية والفاطمية والأموية بالأندلس . ومفادها استنجاد بعض أطراف الصراع « المائع » بالقوى البدوية العسكرية الطرفدارية كي تتدخل وتحسم الصراع لصالحها ، وتبطش بكافة أطرافه .

وهذا ما حدث بالفعل بالنسبة لسقوط البويهيين . فقد استنجد الخليفة العباسي بالسلاجقة ؛ فدخلوا بغداد عام ٤٤٨ هـ ، وقضوا على النظام البويهي . واستمر زحفهم غربا ؛ فضموا بلاد الشام وبعض أقاليم آسيا الصغرى ، وحاولوا غزو مصر [١] . وكونوا إمبراطورية إقطاعية عسكرية تبنت المذهب السني .

هكذا ارتبط قيام دولة بني بويه وسياستها الداخلية وعلاقاتها الخارجية بالصحوة البورجوازية . كما اقترن انهيارها وسقوطها بانتكاس الصحوة وعودة الإقطاعية ؛ شأنها في ذلك شأن كافة النظم « المتبرجزة » في العالم الإسلامي .

٢ - الفاطميون :

قامت الدولة الفاطمية في بلاد المغرب سنة ٢٩٧ هـ . وكان قيامها تتويجا لجهود دعاة الحركة الإسماعيلية الثورية التي ما فتئت تمارس نشاطها السري في العالم الإسلامي ؛ متبنية طموحات القوى البورجوازية والطبقات الكادحة . وهذا يفسر سر توسع الإمبراطورية الفاطمية لتشمل بلاد المغرب ومصر والشام وبعض أقاليم شبه الجزيرة العربية .

وينم بدء قيامها في بلاد المغرب عن مواتاة الظروف الموضوعية في الأقاليم المتطرفة لإنجاح الحركات الثورية الاجتماعية . وتحليل تلك الظروف يكشف عن فعالية العامل السوسيو - اقتصادي في توجيه التاريخ السياسي . فالتناقضات الاقتصادية - الاجتماعية المعقدة التي أفرزتها الإقطاعية المرتجعة في بلاد المغرب - لا العصبية - هي التي مهدت لظهور الفاطميين . حقيقة أن قبيلة صنهاجة تبنت توسعها في المغربين الأوسط والأقصى ، وأن قبائل زناتة تصدت لمعارضتها [٢] ؛ بما يظهر دور العصبية كعامل مؤثر في قيام الدولة .

---

(١) المقريزي : خطط : ١ : ٣٣٥ ,

(٢) Gautier : **Les Sicecles obscurs du Maghreb**. Paris, 1954 , P. 355 .

لكن استكناه أسباب موقف العصبيات ؛ تعضيدا أو مناهضة ؛ يكشف عن الأساس السوسيو - اقتصادي لتلك المواقف . فمعلوم أن قبيلتي كتامة وصنهاجة من البربر البرانس[1] ، أي من أهل الحضر . كما أن زناتة البترية من أهل الوبر ؛ أي من البدو الرعاة ؛ كما ذكر ابن خلدون . ومعلوم أيضا أن أهل الحضر تعرضوا لبطش أهل الوبر إبان «الإقطاعية المرتجعة» ، بل كان أهل الوبر سببا في انتكاسة الصحوة البورجوازية السابقة وإحياء الإقطاعية . واستعراض مواطن كتامة وصنهاجة يفصح عن استقرارها في المثلث الواقع جنوبي إفريقية حتى شرقي الجزائر . وهي منطقة زراعية غنية بالمعادن ، وهي « سرة » بلاد المغرب وموئل تجارة العبور شرقا وغربا ، كذا شمالا وجنوبا . بينما ضربت القبائل الزناتية في الصحراء الكبرى «من غدامس حتى المحيط» ؛ كما ذكر ابن خلدون . وكان تطاول زناتة على مضارب كتامة وصنهاجة في العصر السابق ؛ يعني تخريب الزراعة وكساد الصناعة وتهديد تجارة العبور ؛ وبالتالي تكريس الإقطاعية العسكرية . كما كان تبني كتامة وصنهاجة الدعوة الفاطمية ؛ دليلا على رد فعل بورجوازي . لقد تغلغل العامل الاقتصادي في البنى القبلية ؛ فشكل مواقفها وصراعها وصيرورته ؛ بما يؤكد أن العصبية كانت غطاء خارجيا لحوافز سوسيو - اقتصادية ليس إلا .

ونفس الشيء يقال عن العامل الإديولوجي . فليس جزافا أن تتبنى قوى التغيير إديولوجية ثورية اجتماعية ؛ ممثلة في الدعوة الإسماعيلية . وليس صدفة انتشار الدعوة في معظم أقاليم العالم الإسلامي في هذا العصر بالذات . لقد جسدت الدعوة « للمهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا » طموحات القوى البورجوازية والمنتجة في الخلاص من الإقطاعية . وتسربها إلى بلاد المغرب ونجاحها المذهل في إقامة « دولة نواة » تحولت سراعا إلى « إمبراطورية عظمى » ؛ لا يعني أن رياح التغيير هبت من الخارج . فوحدة الظواهر التاريخية في العالم الإسلامي برمته حقيقة لا مراء فيها . وليس الحال - كما تصور بعض الدارسين المغاربة - حدوث « قطيعة تاريخية » بين الشرق والغرب إبان القرون الوسطوية .

---

(١) ذكر جوتييه أن دور صنهاجة في نصرة الفاطميين إقترن دائما بدور كتامة . مصداق ذلك خلط المراجع بينهما ؛ فبينما ذهب السلاوي إلى أن كتامة هي التي آزرت الفاطميين ، ذكر ابن عذاري وابن خلدون أن الفضل يعزى إلى كتامة . ولا نجد تناقضا في ذلك ؛ إذا أدركنا أن كتامة احتضنت الدعوة في طورها الإفريقي . بينما برز دور صنهاجة في الطور المغربي . أنظر Les siécles obscurs: P. 322 ، الاستقصا : ١ : ١٨٢ ، البيان المغرب : ٢٢٢ ، العبر : ٦ : ٣١٢ ،

فقد انطلقت كافة الدعوات السياسية الاجتماعية من قلب العالم الإسلامي إلى أطرافه شرقا وغربا . واتخذت في القلب شكل السرية والكتمان ؛ لتظهر في الأطراف وتحاول الزحف إلى القلب - أو تشرع - فتستولي عليه أو تكاد أو تحبط . وتاريخ الدعوة العباسية في خراسان ، ثم « الدولة » العباسية في العراق ، وأخيرا « الخلافة » العباسية في معظم أقاليم العالم الإسلامي ، مصداق على ذلك وبرهان . ونفس الشيء جرى بالنسبة للخوارج . ولم تخرج مسيرة الدعوة فالدولة فالإمبراطورية الفاطمية عن نفس المنظومة .

وفي كل الأحوال ؛ إرتبط النجاح أو الإخفاق بالظروف الموضوعية ؛ أي اتساق «الإديولوجيات» - أو تناقضها - مع الواقع السوسيو - اقتصادي . خلاصة القول إن الأساس « التحتي » هو المحرك الدينامي للصيرورة التاريخية ، وأن الإديولوجيا مجرد غطاء خارجي لهذا الأساس .

وقيام الدولة الفاطمية في المغرب شهادة على ما نذهب ، ورصد الملامح العامة كافة للدلالة [١] .

فقد تركزت الدعوة الإسماعيلية السرية في مدينة سلمية بالشام . ومنها انطلق الدعاة إلى كافة أقاليم العالم الإسلامي ؛ ومنها بلاد المغرب . ولا نعلم عن أوائل الدعاة إلا أن اثنين نزلا أرض كتامة ، ومهدا السبيل للداعية التالي أبي عبد الله الشيعي أو « المحتسب » . وقد وفد أبو عبد الله إلى المغرب صحبة جماعة من التجار المغاربة ؛ التقى بهم في موسم الحج . وشرع يدعو سرا « للمهدي المنتظر » . وراجت دعوته بين الكتاميين الذين عانوا من عسف العسكر الأغلبي ، وتهددت مصالحهم التجارية مع السودان بسبب إغارات البدو الزناتيين ؛ لذلك صدق كاهن [٢] حين ذهب إلى أن كتامة آزرت الدعوة « لأسباب اقتصادية أكثر منها مذهبية » .

واستطاع الداعي تكوين جيش من الكتاميين تمكن بفضله من إسقاط الإمارة الأغلبية . واتبع سياسة مالية عادلة - سبق أن عرضنا لها - كانت من أسباب نجاحاته المظفرة . وبعث إلى المهدي في سلمية يستحثه الحضور لإعلان « دولة الظهور » .

ورحلة المهدي إلى المغرب ، وعروجه على قسطيلية ، واستقراره بسجلماسة ؛ لا تخلو

---

(١) راجع التفصيلات : في : محمود إسماعيل : الأغالبة ، الخوارج ، مغربيات .
(٢) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ١٨٩ ,

من دلالة سوسيولوجية . فمن الطبيعي أن يهبط مدنا له فيها أنصار وأعوان . ومعلوم أن قسطيلية - قصبة بلاد الجريد - مدينة تجارية أمها التجار من الشرق والغرب ؛ لصلتها بتجارة السودان . ونفس الشيء يقال عن سجلماسة ؛ أشهر منافذ تجارة الذهب والرقيق . وانتشار التشيع بين سكان المدينتين ؛ دليل على اتساق طموحاتهم مع الإديولوجية الإسماعيلية .

ولا غرو ؛ فقد كان التجار همزة الوصل بين المهدي في سجلماسة وداعيته في إفريقية . وما ذكر عن وشاية يهود سجلماسة بالمهدي ، وسجنه ، وبطشه باليهود بعد تحريره [1] ؛ لا يخلو من مغزى اقتصادي . ذلك أن اليهود احتكروا التجارة في بعض السلع ، وأوكل إليهم المدراريون استغلال مناجم الفضة في درعة ، فضلا عن اشتغالهم بالربا وتلاعبهم في العملة .

على كل حال - نجح الداعية في إسقاط إمارة الرستميين وفتح سجلماسة وتحرير المهدي من سجنه . ثم رحلا إلى رقادة حيث أعلن قيام الدولة . وفي إبقاء المهدي حامية بسجلماسة ، ومداومة إنفاذه الحملات إليها ؛ ما ينم عن حرصه على أهم مدن التجارة مع السودان [2] . وقد اتبع السياسة ذاتها إزاء كافة المدن المغربية ذات الصلة بموارد تلك التجارة . فلم يحفل بدعم نفوذه السياسي ؛ إلا بالقدر الذي يضمن السيطرة على التجارة عبر الصحراء . ولا غرو ؛ فقد أقام حامية في أودغشت ؛ المنطلق الأخير لذهب السودان ورقيقه .

وقد سبق أن تناولنا سياسة الفاطميين الاقتصادية في بلاد المغرب ، وما ترتب عليها من نهضة اقتصادية ؛ زراعية وصناعية وتجارية . وهذا يفسر ندرة الثورات الاجتماعية المناوئة . وقد وقف كاهن على تلك الحقيقة حين قال : « لم تشهد بلاد المغرب ثورات اجتماعية تذكر ضد الفاطميين » . وما شجر من خلاف بين المهدي وداعيته ؛ كان لأسباب اقتصادية قحة [3] . فنظرا لحاجة المهدي إلى المال لدعم دولته الفتية ؛ إتبع سياسة « الاقتصاد الموجه » فاحتكر - وخلفاؤه من بعده - زراعة وتصنيع وتسويق بعض السلع ؛ بقصد الحصول على الأموال اللازمة لإعداد الجيوش لفتح مصر .

---

(١) مجهول : الاستبصار : ٢٠٢ , وقد ذكر هذا المؤرخ أن « المهدي تحصل من أموال اليهود والأسرة المدرارية من التبر ومن الحلي ، وقر مائة وعشرين جملا » . نفسه : ٢٠٤ ,

(٢) ابن عذاري : ١ : ٨٦ ,

(٣) ذكر المقريزي أن أبا عبد الله الشيعي خاطب أصحابه بقوله : « . . . إن المهدي ما جازاكم على ما فعلتم ؛ بل هو أخذ الأموال من إيكجان ، ولم يقسمها فيكم » . أنظر : إتعاظ الحنفا : ٧٠ ,

وكان ذلك من أسباب اندلاع حركات تمرد ؛ التأمت فيها فلول الإقطاعية من أفراد الأسرات الحاكمة السابقة ، والأرستقراطية الثيوقراطية التي صودرت إقطاعاتها . هذا فضلا عن قيام ثورة اجتماعية متطرفة ؛ إستهدفت تحقيق مزيد من العدالة .

والملاحظ أنه في الحالين معا ؛ آزر حكام قرطبة حركات المتنزين والثوار لأسباب اقتصادية ؛ مؤداها الحفاظ على مصالحهم التجارية في بلاد المغرب والسودان ؛ التي هددها التوسع الفاطمي في المغربين الأوسط والأقصى .

أما حركات التمرد التي قادتها فلول الأسرات الحاكمة في تاهرت وسجلماسة وفاس ؛ فقد حدثت على إثر توجيه الفاطميين جهودهم العسكرية نحو مصر ؛ وبتحريض من أمويي الأندلس . ومعلوم أن الفاطميين أسندوا حكم المغربين الأوسط والأقصى إلى أفراد من الأسرات الحاكمة السابقة في ظل حاميات عسكرية فاطمية لضمان السيطرة على منافذ تجارة السودان . فلما شغل الفاطميون بأمور إفريقية ؛ أعلنوا العصيان . لذلك أنفذ الفاطميون الجيوش لمحق تمردهم ، وأسندوا حكم النواحي إلى عمال من قبلهم .[1] .

غير أن تعزيز النفوذ الأندلسي في المغرب الأقصى - بعد استيلاء الناصر على سبتة ومليلية ، وتحالفه مع القبائل الزناتية - أتاح الفرصة للأمراء السابقين كي يستردوا نفوذهم المفقود . فعاود الفاطميون إرسال حملات لاستئصال شأفتهم ؛ من أشهرها حملة جوهر التي أنفذها المعز إلى تاهرت وسجلماسة وفاس سنة ٣٤٧هـ[2] والتي نجحت في تحقيق أهدافها [3] . إلا أن انشغال الفاطميين بفتح مصر ، ثم انتقالهم إليها ؛ أتاح لأمويي الأندلس والقوى المحلية الموالية إحكام السيطرة على المغرب الأقصى . أما إفريقية والمغرب الأوسط ؛ فقد أسندها الفاطميون إلى بني زيرى . لذلك أسفر الصراع حول منافذ تجارة السودان عن سيطرة الأمويين على الطرق الغربية ، وهيمنة الفاطميين على الطرق الوسطى والشرقية [4] .

وقد تطلبت السيطرة الفاطمية على الطرق والمنافذ الوسطى ؛ جهودا ضخمة . فبرغم سقوط الأسرة الرستمية في تاهرت سنة ٢٩٧ هـ ؛ تابع الإباضية - التجار - مناهضة الفاطميين من جبل نفوسة وواحة وارجلان . وأسفرت الحملات الفاطمية عن بقاء هذين « الجيبين » في حوزة الإباضية ، في مقابل إتاوات مالية سنوية [5] .

---

(١) ابن عذاري : ١ :٢١٣ ,
(٢) المصدر نفسه :٢٨٣ ,
(٣) ابن حيون :٢٥ ,
(٤) لومبار :٥٨ ,
(٥) الشماخي :السير :٢٧٥ :القاهرة :طبع حجر .

أما أخطر الثورات التي هددت الفاطميين في المغرب ؛ فكانت انتفاضة النكار ، أو حركة أبي يزيد مخلد بن كيداد « صاحب الحمار » (١) . ومعلوم أن فرقة النكار من أكثر فرق الإباضية تطرفا ؛ فقد حوت كافة الطبقات المستضعفة والناقمة على الحكم الرستمي الإباضي الوهبي . وبرغم إخفاق حركاتهم طوال العصر الرستمي ؛ لم يفقدوا الأمل في تأسيس دولة إباضية تسودها العدالة الاجتماعية . وكان قيام الدولة الفاطمية بمثابة إحباط لتلك الآمال . وإذ رضخ الإباضية الوهبية للسيادة الفاطمية ، وارتضوا دفع المغارم ؛ أصر النكار على الثورة . فطفق أبو يزيد يستميل كافة القوى المناهضة للفاطميين إعدادا للثورة .

فقد انضم إلى حركته قطاعات من البورجوازية التجارية التي راعتها سياسة الاحتكار الفاطمية . ولا غرو ؛ فقد كان أبو يزيد تاجرا (٢) . ولم يجد غضاضة في التعاون - مرحليا - مع الأرستقراطية الثيوقراطية المالكية التي صادر الفاطميون ضياعها (٣) . وفي ذلك دلالة على هشاشة الجانب الإديولوجي في الثورة ؛ بالقياس إلى الحافز الاقتصادي . كذلك لم تكن الحركة عنصرية كما ذهب جوتييه (٤) ؛ الذي اعتبرها حلقة في سلسلة الصراع بين زناتة وصنهاجة ؛ إستنادا إلى كون زعيمها زناتيا . فقد احتوت الشرائح المستضعفة من صنهاجة ، بينما ناهضتها الشرائح الأرستقراطية من زناتة . وحسبنا أن مصالة بن حبوس الزناتي كان من أعدي أعداء الثوار ؛ إذ استعان الفاطميون به لمناجزتهم (٥) كما ضمت أخلاطا شتى من سائر البربر ؛ بترا وبرانس .

ونحن في غنى عن سرد تفاصيل الصراع ، وما يعنينا أنه كان مريرا وشاقا ، ودار لصالح الثوار في معظم أطواره ؛ وإن انتهى بالقضاء على الثورة (٦) .

وبرغم إخفاقها ؛ فقد تمخضت عن نتائج هامة على الصعيد السوسيو - اقتصادي . إذ اتبع الفاطميون سياسة تنطوي على مزيد من الإصلاح ؛ فأعادوا تنظيم الجهاز الإداري بعد تنحية الجائرين من العمال ، وخففوا من المغارم والجبايات ، وحسنوا أحوال « العامة » (٧) .

---

(١) التفصيلات في : محمود إسماعيل : الخوارج : ٢٣٦ وما بعدها .
(٢) المصدر نفسه : ٢٤٠ ,
(٣) استهدف أبو يزيد من إشراكهم في الحركة ضرب عدوين في وقت واحد ، وقد نجح في الإيقاع بهم في إحدى معاركه ؛ حين استشعر أن النصر وشيك . أنظر : الخوارج : ٢٤٦ , (٤) . Les siecles obscurs : 354
(٥) ابن خلدون : ٦ : ١٤٥ ,
(٦) محمود إسماعيل : الخوارج : ٢٤٣ وما بعدها .
(٧) المصدر نفسه : ٢٥٣ ,

وهذا يفسر عدم اندلاع ثورات اجتماعية أخرى [١] «ولم يعد الإباضية يعرقلون سير القوافل الفاطمية إلى السودان» [٢] .

صفوة القول ، أن قيام الدولة الفاطمية في بلاد المغرب وتطور أوضاعها الداخلية ؛ عبر عن البعد السياسي للصحوة البورجوازية . فإلى أي حد ينطبق القول على أحوال المغرب في ظل الزيريين ؟؟ .

ينتمي الزيريون إلى صنهاجة الشمال ، التي ناصرت الفاطميين كما هو معروف . وقبل رحيل المعز إلى مصر أوكل أمر المغرب إلى بلكين بن زيرى بن مناد الصنهاجي سنة ٣٦١ هـ . واضطلع بلكين وأخلافه بالحفاظ على النفوذ الفاطمي ، واتبعوا سياسة إصلاحية على غرار السياسة الفاطمية ، سبق أن عرضنا لها .

والواقع أن الفاطميين لم يحفلوا إلا بالجانب الاقتصادي في علاقتهم مع الزيريين ؛ وخاصة تجارة السودان ؛ التي أمنها الزيريون بالتعاون مع بني جلدتهم من صنهاجة اللثام[٣] . وليس أدل على ذلك من حرص الفاطميين على ضرب العملة في المغرب باسمهم[٤] ، وتنصيب عمال الجباية من قبلهم[٥] ؛ وكانت حصيلتها تبعث سنويا إلى القاهرة[٦] . ولم يتقاعسوا عن ردع المنصور بن بلكين حين كف عن إنفاذها[٧] .

وفي عهد المعز بن باديس وقعت جفوة بين الطرفين . فقد حاول الاستقلال بالمغرب ووضع حد للنفوذ الفاطمي . والمؤرخون يعزون ذلك إلى أسباب مذهبية ؛ فذهبوا إلى أن الفقهاء المالكية كانوا وراء تلك القطيعة[٨] . ونعتقد أن عوامل اقتصادية حفزت إلى محنة الشيعة بالمغرب . فمعلوم أن الفقهاء المالكية شكلوا شريحة إقطاعية ثيوقراطية ؛ تعرضت للبطش والمصادرة على يد الفاطميين . وظهورهم على مسرح الأحداث آنئذ ؛ إرتبط بأفول الصحوة البورجوازية وعودة الإقطاعية في العالم الإسلامي برمته . وقد سبق أن أشرنا إلى

---

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٩١ ,

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) ابن خلدون : ٦ : ١١٤ ,

(٤) Lane-Pool : **Catalogue of the collection of Arabic Coins presented in the khedevial library of Cairo**. London, 1879 , pp. 152 - 187 .

(٥) حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية : ٢٥٢ ,

(٦) نفس المصدر والصفحة .

(٧) ابن عذاري : ١ : ٢٤٢ ,

(٨) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٢٥٤ ,

ذلك بصدد تداعي وسقوط البويهيين . وسنكرر نفس المقولة بصدد انهيار الخلافة الفاطمية وسقوط الخلافة الأموية بالأندلس .

والقاسم المشترك في أسباب الانتكاسة البورجوازية ؛ تهديد تجارة العبور من قبل قوى خارجية ، وظهور قوى بدوية طرفدارية عسكرية سيطرت على قلب الدولة . وفي بلاد المغرب تفاقم خطر النورمان في القطاع الأوسط من البحر المتوسط (١) ؛ فهددوا تجارة العبور بين الشرق والغرب . كما هيمن البدو الملثمون على تجارة السودان ؛ بعد قيام الدولة المرابطية ؛ التي سيطرت على المغربين الأقصى والأوسط .

وبديهي أن تتأثر الأحوال الداخلية في الدولة الزيرية بتلك المعطيات . فعلى إثر تقلص موارد تجارة العبور ؛ أمعن الزيريون في فرض الضرائب والمكوس ، فاندلعت الثورات الداخلية . ولجأ الأمراء إلى الاستعانة بالعسكر المأجور لقمعها ؛ وكان من العبيد والنصارى المرتزقة (٢) . وأدى تطاول العسكر إلى إضعاف النظام الزيرى ؛ فشجرت الصراعات بين أفراد الأسرة الحاكمة ، واستقل بنو حماد ببعض أقاليم المغرب الأوسط ؛ وتمزقت إفريقية إلى كيانات إقطاعية إقليمية عصبية ؛ فاستقل بنو خراسان بتونس ، وبنو الرند بقفصة ، وبنو جامع بقابس (٣) ؛ « فتشتت الناس بالمغرب كفعلهم بالأندلس ، وانتزى بعضهم على بعض » ؛ كما ذكر ابن عذاري . ولاقت الأساطيل الزيرية هزائم متوالية أمام النورمان ؛ فآل نشاطها إلى أعمال القرصنة (٤) .

وبديهي أن تسفر تلك الأوضاع عن سطوة الإقطاعية في قلب الدولة ؛ وخاصة الشريحة الثيوقراطية منها ؛ ممثلة في الفقهاء المالكية . وبديهي أيضا أن يوجهوا السياسة الزيرية نحو القطيعة مع الفاطميين ، واضطهاد العناصر البورجوازية الشيعية في إفريقية .

وتمثل رد الفعل الفاطمي في « الاستنجاد » بقوى بدوية هامشية لردع الزيريين في إفريقية . فقد أوعز المستنصر بالله الفاطمي إلى القبائل الهلالية بالانتقام من الزيريين « فمناهم بامتلاك أراضي إفريقية » (٥) . واجتاح العرب الهلالية بلاد المغرب ، فأمعنوا قتلا ونهبا

(١) ابن عذاري : ١ : ٤٥١ ,
(٢) المصدر نفسه : ٣٤٥ ، ابن الأثير : ٩ : ٦١٧ ,
(٣) ابن خلدون : ٦ : ١٦٣ - ١٧٠ ,
(٤) ابن عذاري : ١ : ٤٥١ ,
(٥) ابن الأثير : ٩ : ٨٠ ,

وتخريبا ، « وانتقلوا بالبلاد إلى طور من أطوار البداوة »[(١)] . وفي ذلك برهان على انتكاسة الصحوة البورجوازية وعودة الإقطاعية .

ومن نفس المنظور نتعقب مسيرة التاريخ السياسي الفاطمي في الشرق .

ذكر الدارسون أن الفاطميين انتقلوا إلى مصر بعد إحباط مخططاتهم في الاستقرار بالأندلس ، وتفاقم الحركات المناهضة في بلاد المغرب . والحقيقة أن الفاطميين لم يدر بخلدهم اتخاذ الأندلس مقرا لدولتهم ، كما غادروا المغرب وهم في عنفوان قوتهم . لقد استهدفت الدعوة الإسماعيلية منذ البدء تأسيس دولة كبرى ؛ تضم ما أمكن من بقاع العالم الإسلامي . لذلك بثوا الدعاة في كافة الأمصار ؛ من بلاد ما وراء النهر شرقا إلى الأندلس غربا[(٢)] .

وكانت مصر بحكم موقعها في موسطة العالم الإسلامي على مفترق الطرق العالمية ، وبمقدراتها الطبيعية والبشرية ؛ هدفا توخاه الفاطميون لتحقيق أحلامهم التوسعية . وساعد على ذلك تردي أحوالها في عصر الإخشيديين ؛ بما جعل فتحها من السهولة بمكان[(٣)] . وأثبتت وقائع الفتح ترحيب المصريين - والقوى البورجوازية على وجه الخصوص - بجوهر الصقلي ؛ بعد أن أعلن عهد الأمان المشهور ، الذي بشر فيه بتحقيق الاستقرار والرخاء وإقرار العدالة .

وقد صدق الفاطميون وعودهم ؛ « فحسنت السكة وأُلغيت السخرة وأمن الذميون»[(٤)] . وقد سبق عرض السياسة الفاطمية الاقتصادية والاجتماعية في مصر ؛ بما يغني عن اللجاج والتكرار . ونكتفي بحكم كاهن[(٥)] « بأن حكم الخلفاء الفاطميين الأوائل ظل في ذاكرة أهالي البلاد كأروع عصر في تاريخهم » .

واستنادا إلى موارد مصر ؛ تمكن الفاطميون من ضم الشام وتحقيق « الوحدة الشامصرية» ، وبث نفوذهم في الأقاليم الاستراتيجية بشبه الجزيرة العربية . ولا يعزى هذا التوسع « إلى الإديولوجية الإسماعيلية ودعوتها المنظمة التي لم يكن بوسع خصومها

(١) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ١٩٢ .

(٢) حسن إبراهيم : المرجع لاسابق : ١٣٨ .

(٣) مصداق ذلك ما ذكره المعز « . . . . والله لو خرج جوهر هذا وحده لفتح مصر ، ولتدخلن مصر بالأردية من غير حرب » . أنظر : **المقريزي : خطط** : ١ : ٣٧٨ .

(٤) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ١٤٨ .

(٥) **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** : ٢١٦ .

مجابهتها بإديولوجية مماثلة »[1] ؛ بقدر ما أهلهم الاستقرار بمصر للسيطرة على « عنق الزجاجة » في حركة التجارة بعيدة المدى . فقد هيمنوا على شرق وموسطة البحر المتوسط ، وسادوا مياه البحر الأحمر دون مدافع .

وشهدت الإمبراطورية الفاطمية عهدا من الإستقرار السياسي والرخاء الاقتصادي والازدهار الثقافي ؛ حتى خلافة المستنصر بالله الفاطمي ؛ التي تعتبر حدا فاصلا بين القوة والانهيار . ويعزى الازدهار في الحقبة الأولى إلى الصحوة البورجوازية ، وكمن سبب الانهيار في الردة الإقطاعية .

لقد كانت « روح البورجوازية » وراء قيام نظام « متبرجز » ؛ قوى ومستنير ؛ رسخ سطوة الحكومة المركزية [2] ، وأتاح للولايات نوعا من الفدرالية في ذات الوقت . كما حفزت إلى إقرار جهاز إداري دقيق ومقتدر ، ومراقب من قبل الدولة . ولا غرو فقد اقتصرت سلطات الوزراء على الصلاحيات التنفيذية ليس إلا[3] . ولم يجد الفاطميون غضاضة في الاستعانة بأهل الذمة ؛ حتى لقد تولى الوزارة عناصر قبطية ويهودية . وتفانوا في تكوين جيش قوى يتقاضى الرواتب والأعطيات بدلا من الضياع والإقطاعات[4] ؛ فضلا عن أساطيل كفلت سيادتهم البحرية على مياه البحرين الأحمر والمتوسط .

وليس أدل على ما أنجزته الصحوة البورجوازية من إصلاحات على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ؛ من خلو العصر من ثورات اجتماعية .

كما انسحب تأثيرها على سياسة الفاطميين الخارجية ؛ فطبع العصر برمته بإقرار «السلام العالمي» ، وسادت روح التعاون محل الخصومة والعداء . وما شجر من صراعات جرت بسبب التنافس الاقتصادي ، ومحاولات السيطرة على البحار .

وقد سبق أن عرضنا للعلاقات البويهية الفاطمية ، وكذا العلاقات الفاطمية الأندلسية . وانتهينا إلى أن الخلاف مع البويهيين لم يصل قط إلى امتشاق الحسام ، وكمنت أسبابه في التنافس على طرق التجارة الشرقية . وتمحور التنافس الفاطمي الأندلسي حول طرق التجارة

---

(١) المصدر نفسه : ٢١٧ ,

(٢) قال المعز في إحدى خطبه « . . . انا كلمات الله الأزليات وأسماؤه التامات وأعلامه النيرات . . لا يخرج منا أمر ، ولا يخلو منا مصر » .

(٣) غدت الوزارة منذ خلافة المستنصر « وزارة تفويض » بمقتضاها استلب الوزراء سلطات الخلفاء .

(٤) شاع إقطاع العسكر في الحقبتين الإقطاعيتين السابقة واللاحقة للصحوة البورجوازية .

السودانية ، وانتهى بتقسيم ضمني لمناطق النفوذ .

كما ألمحنا إلى العلاقات مع القرامطة في إطار المنظومة ذاتها . ونضيف أن الطابع الودي غلب عليها . فقد انبثقت الدولة القرمطية أصلا من الدعوة الإسماعيلية . وهذا يفسر مناجزة القرامطة « الطغمة العسكرية » في سامرا ، لشغلها عن عرقلة الغزو الفاطمي لمصر (١) . كما أثخنوا في الإخشيديين - بإيعاز من الخليفة المعز - ليمهدوا الطريق للنفوذ الفاطمي (٢) على بلاد الشام .

على أن محاولة الفاطميين التسرب إلى الخليج الفارسي على حساب النفوذ القرمطي ؛ حدا بالقرامطة إلى مناهضتهم إلى حد محاولة غزو مصر (٣) . وفي ذلك قرينة على هشاشة الجوانب الإديولوجية بالقياس إلى الدافع الاقتصادي في توجيه العلاقات السياسية .

ولما توقفت المخططات التوسعية الفاطمية ؛ عادت العلاقات الودية إلى سابق عهدها ، وظل قرامطة البحرين موالين للفاطميين (٤) ؛ حتى سقطت دولتهم على يد السلاجقة سنة ٤٧١ هـ .

وتتبع العلاقات الفاطمية البيزنطية ؛ شاهد آخر على فعالية معطيات الصحوة البورجوازية . وقد سبق أن عرضنا للصراع بين الطرفين في البحر المتوسط ، وكيف انتهى بإقرار السيادة البحرية الفاطمية . لذلك حرص البيزنطيون على مهادنة خصومهم ؛ حفاظا على مصالحهم التجارية . وليس أدل على رجحان كفة الفاطميين ؛ من ذكر اسم الخليفة العزيز بالله على منبر جامع القسطنطينية (٥) ، وصياغة شروط الاتفاقيات التجارية بين الطرفين لصالح الفاطميين (٦) . ولا غرو ؛ فقد تحكم الفاطميون في تجارة العبور بين الشرق والغرب . وكانت بيزنطة في أمس الحاجة إليها ، كما كانت سوقا رحبة لتصريف البضائع الفاطمية . وتشهد وثائق « الجنيزة » الشهيرة على دعم العلاقات التجارية بين الفاطميين والمدن الإيطالية ؛ بعد تحررها من وصاية بيزنطة وسياستها الإحتكارية .

الخلاصة - أن سياسة الفاطميين الخارجية اتسمت عموما بالطابع الودي ؛ حفاظا على

---

(١) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٣٩٣ ,

(٢) المصدر نفسه : ٣٩٥ ,

(٣) O'leary de Lacy : A short history of the Fatimid Kaliphate, London. 1923, p. 108 .

(٤) ابن خلدون : ٤ : ٩١ ,

(٥) ابن تغري بردي : ٤ : ١٥٢ ,

(٦) المصدر نفسه : ١٥١ ، المقريزي : خطط : ١ : ٣٥٥ ,

المصالح الاقتصادية التي تجاوزت الخلافات السياسية والاختلافات الإديولوجية ؛ وهو أمر بالغ الدلالة على تأثير الصحوة البورجوازية .

وسنلاحظ - في الفصل التالي - كيف كان انهيار وسقوط الفاطميين نتيجة انتعاش الإقطاعية حول منتصف القرن الخامس الهجرى ؛ ومن مظاهرها ضعف نظام الخلافة ، واستبداد الوزراء ، واندلاع الثورات الاجتماعية ، وتفاقم الأخطار الخارجية .

٣ - أمويو الأندلس :

يمكن تقسيم التاريخ السياسي الأندلسي إبان عصر الصحوة إلى حقبتين متمايزتين ؛ وإن سادتهما رياح البورجوازية ؛ لتطبع بطابعها العصر برمته . تشمل الحقبة الأولى خلافتي الناصر والمستنصر ؛ وتتسم بتحقيق وحدة الأندلس والتمكين لسطوة الحكومة المركزية ، وفل شوكة نصارى الشمال ، والسيادة على غربي البحر المتوسط وسواحل المحيط ، ودعم النفوذ الأندلسي بالمغرب الأقصى .

وتبدأ الحقبة الثانية بعهد المنصور بن أبي عامر ، لتنتهي بسقوط الخلافة وظهور دويلات الطوائف ؛ وتتسم بتقلص سيادة الحكومة في الداخل ، وزعزعة نفوذها الخارجي . وبرغم ذلك أفرزت الصحوة معطياتها في بلورة البناء الطبقي ، وتحديد مسيرة الصراع بين الطبقات ، بما يكشف عن هزال دور البورجوازية على الصعيد السياسي ، وتعاظم دور القوى المنتجة « العامة » وإخفاق كافة القوى في حسم الصراع ، وتدخل قوى بدوية طرفدارية لحسمه لصالحها .

فبفضل الصحوة البورجوازية ، وما ترتب عليها من نهضة اقتصادية ؛ تمكن حكام قرطبة من بناء جيش قوى وأسطول ضخم ؛ كفلا تحقيق وحدة الأندلس ، وإعلان الخلافة الأموية بقرطبة للمرة الأولى في عهد الناصر ؛ فضلا عن السيادة البحرية المطلقة غربي البحر المتوسط وسواحل الأطلسي .

ففي عهد عبد الرحمن الناصر ؛ جرى إخضاع أمراء الإقطاع المتنزين ؛ فبطش بزعامات البربر في الشمال [١] واستأصل شأفة حركات المولدين [٢] ، وأوقع بأمراء العرب المتمردين

(١) ابن عذاري : ٢ : ١٥٩ .

(٢) ابن حيان : المقتبس : مخطوطة المكتبة الملكية بالرباط : ٤٧ ، ٤٨ .

في البيرة وإشبيلية [١] ، وأثخن في إمارات الثغور [٢] وعزل بعض قوادها ، وأبقى على البعض الآخر بعد إرغامه على دفع الأموال السنوية [٣] .

وجنى الحكم المستنصر ثمار جهوده ؛ فتفرغ للعمل خارج الحدود . وتمكن من قهر نصارى الشمال ، ودعم النفوذ الأندلسي في المغرب الأقصى . وإذ بالغ أحد الدارسين [٤] فقال «صارت الأندلس في عهده أقوى دولة في العالم» ؛ فلا يخلو الحكم من دلالة على نقلة البلاد من الإقطاع إلى طور «الصحوة البورجوازية» .

على أن الخلافة «المتبرجزة» عجزت عن الاحتفاظ بمكانتها ؛ فتفجر صراع القوى للظفر بالسلطة ؛ وإن أبقت على نظام الخلافة كرمز شكلي ؛ كما فعل البويهيون بالشرق . وتمثلت القوى المتصارعة في الطبقة البورجوازية ؛ بشريحتيها البيروقراطية والتجارية ، وفلول الأرستقراطية الإقطاعية من قادة العسكر والفقهاء ، والطبقات الكادحة «العامة» . ويخيل إلينا أن ظفر المنصور بن أبي عامر بالحجابة واستبداده بالسلطة [٥] في خلافة هشام المؤيد ؛ تحقق بعد صراع مع فلول الإقطاعية العسكرية وبيروقراطية البلاط والأرستقراطية الثيوقراطية ؛ خرج منه ظافرا بفضل تأييد العامة [٦] . فعلى إثر نجاحه ؛ تخلص من قواد العسكر الصقلبي وبطش بصاحب الشرطة وصاحب المدينة وبدد شمل الفقهاء المالكية [٧] .

وبديهي أن يتسم عهده بالإصلاح «فقسا على أهل الفسق والدعارات ، وسد باب الشفاعات» ، وصادر إقطاعات الجند والفقهاء ، وشيد مدينة الزاهرة ، وخفف المغارم والجبايات ، ودعم النفوذ الأندلسي في المغرب الأقصى ، فأنفذ حملاته لتأمين تجارة السودان .

واتبع خلفه في الحجابة - ابنه عبد الملك المظفر - نفس السياسة ؛ «فألغى الكثير من الضرائب والمكوس» [٨] ، ومحق حركة مناوئة تزعمها رجال البلاط [٩] .

---

(١) ابن عذاري : ٢ : ١٨٦ وما بعدها .
(٢) المصدر نفسه : ٢٠٢ وما بعدها ، ابن حيان : المرجع السابق : ١٠٠ ، ١٠١ ,
(٣) العذري : ٢٥ وما بعدها .
(٤) أحمد بدر : **تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري** : ٢ .
(٥) ابن عذاري : ٢ : ٢٧٩ .
(٦) أحمد بدر : المرجع السابق : ٢٤ .
(٧) ابن الأبار : ١ : ٢٧٨ .
(٨) أحمد بدر : المرجع السابق : ٢٦ .
(٩) ابن بسام : ١ : ١ : ١٠٢ ، ١٠٧ .

وحين حاول خلفه عبد الرحمن شنجول الخروج عن نفس السياسة ؛ انتهى الأمر بقتله . فقد استعان بالعسكر للتحرر من نفوذ العامة ، وتطلع إلى الخلافة ، «وأكثر أنواع النكر والزيادات والإسعاف بالمحاولات ، حتى تفاقم أمر النفقات»[1] . وفي ذات الوقت «وعد عسكره بالوعود ، وعقد لهم الإنزالات على أموال القرطبيين ، وأسلمهم الخطط»[2] .

لذلك تخلت العامة عن مؤازرة الحجابة العامرية ، ودعي «العوام وأهل الأسواق» [3] والحرفيين - الذين اقتحموا محلات التراسيين ونهبوا الأسلحة - إلى «مهدي منتظر» من البيت الأموي ؛ يدعى محمد بن هشام بن عبد الجبار . وتوجه الثوار إلى دار الخلافة ؛ فأرغموا هشاماً على التنازل لابن عبد الجبار ولقبوه بالمهدي[4] . ثم أثخنوا في العسكر الصقلبي ، وقتلوا صاحب الشرطة [5] .

وقصدوا مدينة الزاهرة ؛ فبطشوا بالحزب العامري ، وقتلوا الحاجب شنجول ، واستباحوا المدينة . وحق لأحد الدارسين [6] القول بأن « حكم المهدي يمثل حكم العامة » . ولا غرو ؛ فقد استعان بهم في الجهاز الإداري ، ورتب لخمسين ألف منهم أعطيات ثابتة «حتى لم يعد يوجد بقرطبة حجام ولا كناف ولا ذو مهنة ذليلة » [7] .

وبديهي أن يتصدى العسكر لمناهضة « حكم العامة » . وفي هذا الصدد برز دور الأرستقراطية العسكرية من بربر صنهاجة الوافدين إلى الأندلس فضلا عن العسكر الصقلبي .فلم يتقاعس المهدي عن إذلال شيوخ صنهاجة ، وحظر عليهم حمل السلاح ، وأكره أجنادهم على احتراف الفلاحة [8] . لذلك تآمروا عليه ، وهاجموا قرطبة بقيادة زاوي بن زيرى ؛ فهرب المهدي إلى الثغور . ونصب زاوي أحد أفراد البيت الأموي خليفة ؛ لقب بالمستعين سنة ٤١٥ هـ . لكن ثورة عامة قرطبة عليه انتهت بتنحيته ؛ فهرب وأعوانه من العسكر الصنهاجي إلى قلعة ببشتر ، وطفقوا يغيرون على أحوازها .

---

(١) ابن عذاري : البيان المغرب : ٣ : ٤٧ : باريس ١٩٣٠ .
(٢) أحمد بدر : المرجع السابق : ٥١ .
(٣) المصدر نفسه : ١٩٩ .
(٤) المصدر نفسه : ٢٠٠ .
(٥) ذكر ابن الخطيب أن صاحب الشرطة كان في قلة من جنده ، لأنه « أرسل معظمهم لاحتقار كرومه » . أنظر : أعمال الأعلام ٣ : ١٠٩ .
(٦) أحمد بدر : المرجع السابق : ٢٠٤ .
(٧) ابن الخطيب : ١١٠ .
(٨) ابن عذاري : ١ : ٨٦ .

أما العسكر الصقلبي ؛ فقد تزعمه الفتى واضح ؛ الذي استعان بالنصارى ، وتمكن من قتل المهدي والاستيلاء على قرطبة . وبالمثل عاودت العامة ثورتها . وأمعن العسكر الصقلبي في قمعها بقسوة ووحشية ؛ فعمت الفوضى وغلت الأسعار وانتشرت المجاعات والأوبئة .

وأتاح اضطراب الأمور في قرطبة للعسكر الصنهاجي معاودة الكرة ؛ فدخل المدينة ؛ واحتدم الصراع بين العسكريين . كما انشق العسكر الصقلبي على نفسه . فقد تشبث الصنهاجيون بخلافة المستعين ، ونصب الفتى مجاهد الصقلبي أمويا آخر ؛ بينما دعا الفتى خيران لعلي بن حمود سليل الأدارسة . وتفاقم الصراع بين « الطغمات » العسكرية ، وكثر اغتيال الخلفاء وتنصيبهم وعزلهم . فقتل المستعين وعلي بن حمود ، وعزل أخوه القاسم ، ثم نصب المرتضى وعزل ، وعين القاسم بن حمود مرة أخرى ثم عزل ، وخلفه ابن أخيه يحيي وخلع [1] .

وفي ذلك دليل على فشل العسكر في إقرار الأمور بقرطبة ، وعجز العامة عن مناجزة العسكر ، وغياب البورجوازية عن الساحة . وهذا يفسر عقد هدنة موقتة بين أطراف الصراع ؛ فاجتمعت « الخاصة والعامة والجند » لاختيار خليفة جديد . ويتم اختيار عبد الرحمن بن عبد الجبار - المستظهر بالله - عن رجحان كفة العامة من جديد [2] .

وانحاز المستظهر في سياسته للعامة ؛ فأثار استياء العسكر الصقلبي ؛ فتمرد عليه وخلعه ، ونصب خليفة آخر عرف بالمكتفي . ولم يحظ الأخير بتأييد العسكر الصنهاجي ولا بمؤازرة العامة فعزلوه . ونصب الصنهاجيون يحيي بن حمود خليفة ، عزل أيضا لسخط العامة عليه ، وتمرد الصقالبة ضده .

وترتب على صراع العسكر عودة نفوذ العامة من جديد ؛ فنصبوا خليفة لقب بالمعتمد على الله سنة ٤١٨ هـ . واتخذ الخليفة من العامة وزيرا يدعى حكم القزاز . واستبد الوزير بالسلطة وتطاول على الخليفة ؛ فعارضه العسكر والخاصة والعامة على السواء . عندئذ اتفقت كافة القوى على تعطيل الخلافة ، وأوكلوا إدارة قرطبة إلى رجل محايد هو أبو الحزم بن جهور سنة ٤٢٢ هـ .

وإذ تمخض الصراع في قرطبة عن تعطيل الخلافة ؛ انفرطت وحدة الأندلس ، وتجزأت البلاد إلى دويلات طائفية إقطاعية إقليمية ، كان أشهرها بنو عباد في إشبيلية وبنو ذي النون

(١) التفصيلات : في : ابن عذاري : ٣ : ١٢١ ما بعدها .
(٢) ابن بسام : المرجع السابق : ٣٤ وما بعدها .

في طليطلة وبنو حمود في مالقة ، وبنو عامر في بلنسية ، وبنو زيرى في غرناطة . وفي ذلك يقول ابن الخطيب [١] .

« وذهب أهل الأندلس من الانشقاق والانشعاب والافتراق . . . ليس لأحدهم في الخلافة إرث ولا في الإمارة سبب ولا في الفروسية نسب ولا في شروط الإمامة مكتسب . . . اقتطعوا الأقطار ، واقتسموا المدائن الكبار ، وجبوا العمالات والأمصار . . . وهم ما بين محبوب ، وبربري مجلوب ، ومجند غير محبوب وغفل ليس في السراة بمحسوب » .
وهذا النص - على اقتضابه - بالغ الدلالة على انحسار المد البورجوازي وعودة الإقطاعية ؛ لتعكس معطياتها السياسية في التجزئة الإقليمية والإثنية .

وعلى الصعيد الخارجي ؛ صيغت علاقات الأندلس بتأثير معطيات التطور السوسيو - اقتصادي . فتحقيق وحدة الأندلس في أوائل عصر الصحوة ورخاؤها الاقتصادي ؛ مكنا حكام قرطبة من ردع النصارى في الشمال واسترداد ما استولوا عليه من أقاليم في العصر السابق ؛ بل نقلوا ميدان الصراع إلى أراضيهم وأرغموهم على دفع الجزية .

كما تمخضت السيادة البحرية الأندلسية عن إضعاف القوى النصرانية الكبرى ؛ فاندلعت بينها الخلافات ، وسعت إلى كسب ود قرطبة ، وتخلت عن مؤازرة نصارى الأندلس . كذلك تدعم النفوذ الأندلسي في المغرب الأقصى ؛ وخاصة بعد رحيل الفاطميين إلى مصر ؛ فأمنوا مسالك التجارة السودانية عن طريق القوى الموالية في المغرب .

وهاك ذاك مفصلا .

فيما يتعلق بنصارى الشمال ؛ شهد عصر الصحوة تمزق القوى النصرانية ؛ فانقسمت إلى ممالك أربع ؛ هي قشتالة وليون وبنبلونة والثغر الإسباني . وسهل ذلك على خلفاء قرطبة وحجابها أمر غزوها ؛ فطفقوا ينفذون الحملات المتوالية ؛ تستولي على الحصون والمعاقل وتعود محملة بالأموال والسبي . ولا غرو ؛ فقد اشتهرت الأندلس آنذاك بتصدير الرقيق الأبيض من أسرى النصارى إلى سائر ربوع العالم الإسلامي .

ففي سنة ٣٠٨ هـ استولى الناصر على حصن مويش ، وأثخن في مملكة ليون قتلا وتخريبا وسبيا . ولما تحالف أميرها مع أمير بنبلونة وأوقعا به في معركة الخندق ؛ أسس الناصر مدينة سالم سنة ٣٣٥ هـ ، واتخذها قاعدة تنطلق منها الإغارات إلى أراضي خصومه

(١) أعمال الأعلام : ١٤٤ ، ٤٥ .

« فكانت شجا في حلوق الكافرين »[١] . ولا غرو ؛ فقد أذعن ملك ليون وقشتالة لشروط الناصر ؛ فتعهد بدفع الجزية والتخلي عن بعض أقاليم مملكته [٢] .

وفي خلافة المستنصر ؛ عقدت الممالك النصرانية الأخرى اتفاقيات مشابهة [٣] . وحين أزمعت العصيان ؛ ردعت بالقوة . وهذا يفسر تخصيص المستنصر سفراء متجولين في الممالك النصرانية ، للتجسس على أخبارها ومتابعة تنفيذ الإتفاقيات المبرمة معها . يقول ابن حيان [٤] : « وكان الخليفة الحكم قد رتب المعروف بابن عمروس العريف وسعيدا صاحبه ؛ المسلمين الماهرين بالخدمة ، المعروفين بصدق اللهجة ؛ للسفارة بينه وبين ملوك جيليقية ، ولقاء قواميسها ، والتردد إليهم كل وقت ؛ لتعرف أخبارهم والتجسس لأنبائهم ، وحمل الكتب إليهم كل وقت ، وصرفها عنهم ؛ فيصح الصحيح وتحسن الفائدة » .

وفي حجابة المنصور بن أبي عامر ؛ كانت حملاته على جيليقية أشبه «بالنزهات العسكرية» . فقد أمعن في إذلال النصارى ، وعاث في بلادهم تخريبا وقتلا . وقيل بأنه استطاع في غزوة واحدة أن « يدمر ألف قرية معروفة الأسماء ، كثيرة البيع والديارات . ووصل قرطبة ومعه أربعة آلاف سبية »[٥] . وهذا يفسر إنفاذ أمراء بنبلونة وليون بناتهم إلى بلاطه كدليل على رضوخهم .

وتفرغ المنصور لغزو قشتالة ؛ فعزل أميرها وعين ابنه بدلا منه ، وأقام الحاميات والثغور داخل بلاده . كما استولى على برشلونة سنة ٢٧٥ هـ .

كانت غزوات المنصور التالية من قبيل «الاستظهار العسكري » و « الحرب النفسية » لإذلال النصارى من ناحية ، واكتساب مشاعر عامة قرطبة التي باركت حكمه من ناحية أخرى . هذا فضلا عن الحصول على الرقيق الأبيض أهم سلع تجارة الأندلس[٦] .

لم يكن رجحان كفة حكام قرطبة في صراعهم مع نصارى الشمال إلا نتيجة تأثير الصحوة البورجوازية . فلما انتكست وعادت الإقطاعية ، وانفرطت وحدة الأندلس ؛ تغير الوضع لصالح النصارى ؛ فتعاظمت حركة الاسترداد Reconquesta على حساب دويلات

---

(١) ابن عذاري : ٢ : ٣١٢ .
(٢) أحمد بدر : المرجع السابق : ٦٤ ، ٦٥ .
(٣) ابن خلدون : ٢ : ١٤٥ .
(٤) المقتبس (قطعة الحجي) : ٧٦ : بيروت ١٩٦٥ .
(٥) ابن عذاري : ٢ : ٢٩٧ .
(٦) المقدسي : ٢٤٢ .

الطوائف المتناحرة [1] .

وفي نفس الإطار يمكن تفسير الصلات بين قرطبة وكل من القسطنطينية وآخن . إذ حرص البيزنطيون والفرنجة على مهادنة أمويي الأندلس لأسباب سياسية واقتصادية ؛ فأنفذوا السفارات إلى قرطبة . وحيث فشلت في تحقيق أهدافها السياسية ؛ أسفرت عن توثيق عرى التبادل التجاري .

فقد ارتبط البيزنطيون من قبل بعلاقات مودة مع أمراء قرطبة لمواجهة التقارب العباسي - الكارولنجي . وفي عصر الصحوة ناشدوا خلفاءها القيام بعمل مشترك ضد النشاط الفاطمي في البحر المتوسط . والمراجع [2] تتحدث عن سفارات متبادلة في هذا السبيل ؛ لم تسفر عن عمل إيجابي على الصعيد السياسي أو العسكري . على أنها نجحت في عقد اتفاقيات تجارية وتبادل ثقافي ؛ فوجدت السلع الأندلسية رواجا في أسواق بيزنطة ، كما زودت مكتبة قرطبة بنوادر المخطوطات اليونانية .

ونفس الشيء يقال عن الصلات بين الفرنجة وأمويي الأندلس ؛ فقد استهدف الإمبراطور أوتو الكبير مناشدة الناصر كي يضع حدا لنشاط جماعات البحريين الأندلسيين ؛ الذين طفقوا من قاعدتهم في فراكسينت يغيرون على أملاكه جنوبي فرنسا وشمالى إيطاليا . وأنفذ سفارة إلى بلاط الناصر سنة ٣٣٩ هـ ؛ رد عليها الناصر بسفارة حملت كتابا ندد فيه بعقيدة التثليث المسيحية [3] .

وبالمثل أوفد الإمبراطور سفارة إلى الناصر للتشكيك في نبوة محمد . فأصر الناصر على عدم استقبالها إلا بعد اعتذار الإمبراطور ؛ فأجابه إلى طلبه . ومع ذلك لم يتورع الناصر على التنويه لرسل أوتو بجلال حكومة قرطبة [4] والتعريض بإمبراطورية الفرنجة ؛ لما سادها من مظاهر الإقطاعية [5] .

ومع ذلك ؛ توثقت عرى التبادل التجاري بين الطرفين ؛ فاستقرت جالية فرنجية تجارية في الأندلس ، كما تاجر الأندلسيون في الرقيق الأبيض المجلوب من إمبراطورية الفرنجة .

---

(١) التفصيلات في : محمود إسماعيل : مقالات : ٧٦ وما بعدها .

(٢) راجع : ابن خلدون : ٤ : ١٤٢ ، المقري : ١ : ١٧٣ ، . Provencal : Op. Cit. Vol.. 2. P. 150

(٣) حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي : ٣ : ٢٤٢ .

(٤) ابن عذاري : ٢ : ٢١٨ .

(٥) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٢٤٣ .

هكذا غلبت المصالح الاقتصادية على الخلافات السياسية والاختلافات الدينية ؛ لتوجه العلاقات السياسية بين قرطبة وكل من القسطنطينية وآخن .

وقد سبق أن عرضنا لبعض جوانب العلاقات الأندلسية الفاطمية . وانتهينا إلى أن التنافس بين الدولتين لا يعزى إلى الاختلاف الإديولوجي ؛ بقدر ما تمركز حول السيادة البحرية والاستئثار بموارد تجارة السودان .

ونضيف أن الصراع البحري كان سجالا . فحيث أوقع أمويو الأندلس بالأسطول الفاطمي في مياه صقلية ؛ غزا الفاطميون ميناء المرية وأحرقوا بعض قطع الأسطول الأندلسي . ولعل توافر الندية كان من أسباب الكف عن الصراع البحري ؛ فارتضى الطرفان تقسيم مناطق نفوذهما . إذ سيطر الفاطميون على شرقي وموسطة البحر المتوسط ، بينما ساد الأمويون قطاعه الغربي .

ونفس الشيء يقال عن الصراع حول تجارة السودان . فقد ارتبط نفوذ كل منهما بمدى ما أنفذوا من حملات عسكرية تضمن ولاء القوى المحلية في المغربين الأوسط والأقصى . وأسفر الصراع في النهاية عن تقسيم ضمني لمناطق النفوذ ؛ فسيطر الفاطميون على منافذ وطرق المغرب الأوسط ، وهيمن الأندلسيون على المنافذ والطرق الغربية في المغرب الأقصى .

ولا بأس من الاستطراد في تتبع مراحل الصراع ؛ لتبيان طبيعته السوسيو - اقتصادية .

في سنتي ٣١٤ ، ٣١٦ هـ احتل عبد الرحمن الناصر ثغري مليلية وسبتة [١] . وكسب ولاء القبائل الزناتية في المغرب الأقصى ؛ مستغلا فرصة انشغال الفاطميين بمواجهة ثورة النكار . ولما تطاول على بعض نواحي المغرب الأوسط ؛ أنفذ الفاطميون عدة حملات ؛ تمكنت من استرداد نفوذهم في المغرب الأوسط والتوغل في المغرب الأقصى [٢] .

وحين تفاقمت أخطار الحركة النكارية - حتى حوصر الفاطميون في المهدية - شجع أمويو الأندلس حركات الانتزاء ضد الفاطميين في إفكان وتلمسان وسجلماسة وفاس [٣] . لكن القضاء على الثورة أتاح للفاطميين إنفاذ حملات ضخمة لاسترداد نفوذهم ؛ كان أشهرها حملة جوهر التي أقرت النفوذ الفاطمي مرة أخرى ؛ فتقلص النفوذ الأندلسي ولم

(١) ابن عذاري : ١ : ٢٠٣ .
(٢) ابن حيون : ٢٥ .
(٣) ابن عذاري : ٢ : ٢٠٣ .

يتجاوز مدينة سبتة [١] .

لذلك لجأ الحكم المستنصر إلى دعم علاقاته ببورغواطة المسيطرة على طريق تارودانت إلى السودان ؛ فاستقبل سفارة بورغواطية في قرطبة ؛ للقيام بعمل مشترك ضد الفاطميين ؛ حفاظا على ذهب السودان ورقيقه [٢] .

وبرحيل الفاطميين إلى مصر ؛ نيط الزيريون بالتصدى للخطر الأندلسي ؛ الذي تفاقم بعد أن أعلنت قبائل زناتة ولاءها لقرطبة . وهذا يفسر إنفاذ حملة بلكين بن زيرى التي أثخنت في زناتة ، وأرغمت فلول الأدارسة على الولاء للفاطميين بدلا من أمويي الأندلس [٣] .

وتمثل رد الفعل الأندلسي ؛ في إنفاذ حملة بحرية احتلت طنجة وأصيلا سنة ٣٦٢ هـ ، وأخرى برية أرغمت الأدارسة على الولاء لقرطبة [٤] من جديد .

وأسفر المد والجزر في حركة الصراع عن إتاحة الفرصة لقوى محلية كي تعمل لحسابها . فاستقل خرزون بن فلفول بسجلماسة سنة ٣٦٧ هـ وسيطر على طريق سجلماسة - السودان ، كما تمكن زيرى بن عطية من مد نفوذه إلى مشارف المغرب الأوسط ؛ مهددا النفوذ الزيرى والأندلسي في آن .

ولم يستطع الزيريون بعد تكدر علاقاتهم بالفاطميين مواجهة التطورات الجديدة ؛ بينما اغتنم المنصور بن أبي عامر الفرصة لدعم نفوذه في المغرب على حساب الزيريين والقوى المحلية معا . فغادر قرطبة إلى الجزيرة الخضراء ليباشر العمليات العسكرية بنفسه [٥] . وتمكنت جيوشه من البطش بالأدارسة واسترداد تبعيتهم لقرطبة . كما قهرت زيرى بن عطية ، ووطدت النفوذ الأندلسي كلية في المغرب الأقصى . فضمن بذلك سيولة تجارة السودان إلى الأندلس ، بينما احتفظ الزيريون بطرق ومنافذ المغرب الأوسط متعاونين في ذلك مع صنهاجة اللثام .

على أن اقتسام مناطق النفوذ لم يمنع كلا الطرفين من الكيد للآخر . فقد حرض حكام

(١) ابن حيون : ٢٦ وما بعدها .
(٢) التفصيلات : في : محمود إسماعيل : مغربيات : ٣٣ وما بعدها .
(٣) ابن حيان : (قطعة الحجى) : ٩٩ .
(٤) المصدر نفسه : ٨١ وما بعدها .
(٥) ابن عذاري : ١ : ٣٢ .

قرطبة حركة تمرد ضد الفاطميين ؛ انطلقت من برقة وهزمت على مشارف القاهرة . كما اندلعت حركة أخرى في الرملة بتشجيع من قرطبة كذلك . وتبارى الطرفان في التجسس[1] على بعضهما البعض ؛ فبث الفاطميون العيون والجواسيس - المتسترين بالعلم والتجارة - للوقوف على ما يجرى في المغرب والأندلس . وجاراهم خصومهم عن طريق التجار الأندلسيين الذين استقرت جالية منهم في القاهرة . وتنم سيولة النشاط التجاري على أن الخصومة السياسية والخلافات الإديولوجية والصراع العسكري ؛ لم يحل دون وجود صلات اقتصادية بين الفاطميين وأمويي الأندلس .

ولا تنبو وقائع وأحداث تداعى وسقوط الخلافة الأموية بالأندلس ، وظهور دويلات الطوائف ؛ عن ظاهرة سقوط « النظم المتبرجزة » على صعيد الرقعة الإسلامية ؛ نتيجة انتكاس الصحوة البورجوازية .

فكما جرى في الشرق وبلاد المغرب من « الاستنجاد » بقوى خارجية بدوية «طرفدارية» عسكرية تدخلت لحسم الصراع « المائع » لصالحها ، واستولت على السلطة وكرست الإقطاعية ؛ وقع نفس الشيء في الأندلس . فقد « استنجد » ملوك الطوائف بقبائل الملثمين المرابطين ؛ فاجتازوا البوغاز ، وأسقطوا حكم الطوائف ، واستولوا على السلطة . وهو ما سنوضحه مفصلا في الفصل التالي .

صفوة القول - أن تاريخ العالم الإسلامي خلال الحقبة الممتدة من حول منتصف القرن الرابع الهجرى إلى قرابة منتصف القرن الخامس ، كان إفرازا للصحوة البورجوازية ، وأن انتكاستها كانت نهاية لعصور الازدهار وبداية لعصور التخلف والانحطاط .

(١) أحمد بدر : المرجع السابق : ١٠٧ وما بعدها .

٥

نهاية الصحوة البورجوازية

لا ننكر وفرة الدراسات الكلاسيكية عن سقوط البويهيين على يد السلاجقة الرعاة ، وإرث الأيوبيين الأكراد إمبراطورية الفاطميين ، ونهاية الخلافة الأموية بالأندلس على يد البربر الوافدين .

كذلك حظيت دراسة الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى - وخاصة عصرها الذهبي - باهتمامات المؤرخين التقليديين ودارسي الفكر الإسلامي ؛ كل في دائرة اهتمامه . وما أكثر الدراسات والأبحاث التي أفردت « لوصف » الحياة الاقتصادية و ، « مظاهر » الحياة الاجتماعية .

كما اهتم مؤرخو الكلام والفلسفة الإسلامية بالرصد « الظاهراتي » لنزاع الملل والنحل وخلاف المذاهب والفرق ، وأرخوا لعقائدها وأعلامها ، واهتموا بتأصيل نشأتها ؛ بما انطوت عليه من أسس إسلامية ومؤثرات أجنبية .

غير أن أحدا من دارسي التاريخ السياسي لم يفطن إلى ما يثيره توافق توقيت وكيفية سقوط الدول الثلاث الكبرى في الشرق والغرب ؛ من بحث العلل والأسباب ؛ وإن أجمعوا على النتائج ، فذهبوا إلى أن العالم الإسلامي عاش قرونا طويلة من العزلة والانحطاط .

كما لم يقدم أي من دارسي الحضارة على بحث أسباب تفشي الإقطاعية كنمط سائد في الإنتاج ؛ برغم الإجماع على تدهور الأحوال الاقتصادية على امتداد الرقعة الإسلامية .

وبالمثل ؛ عزف - بل عجز - دارسو الفكر الإسلامي عن استكناه أسباب سيادة الإيديولوجية السنية النصية ، وغلبة النزعات الصوفية الغيبية ؛ على أنقاض العقلانية المجهضة ؛ التي تبناها التشيع والاعتزال والخارجية . ومن الغريب أن البعض لا زال يعتبر ما جرى ؛ عودة صحيحة لطريق « السلف الصالح » ، ودحرا للعقائد الهدامة وبدع أهل الضلالة .

ومن تحصيل الحاصل ألا يقف باحث على شمول ظاهرة انتكاسة الصحوة البورجوازية ؛ بكافة بنياتها التحتية والعلوية ، وفي وقت بعينه . ولو حدث ؛ لبطل الجدل والخلاف الذي أثير ولا يزال ؛ عن علل وأسباب تخلف العالم الإسلامي و «سكونية» تاريخه منذ منتصف القرن الخامس الهجرى .

فقد أثيرت القضية في النصف الثاني من القرن الحالي من قبل المستشرقين الماركسيين ؛ في محاولة للتعرف على طبيعة البنيات السوسيو - اقتصادية في العالم الإسلامي المعاصر . وقادهم البحث إلى تقصي أصولها التاريخية . وأجمعت الآراء - رغم تباين التحليلات[1] - على أن ثورة بورجوازية - على غرار ما حدث في أوربا - لم تقع في العالم الإسلامي ، لنقله من الإقطاع إلى الرأسمالية . وفسروا القصور في ضوء النصوص الماركسية عن « نمط الإنتاج الأسيوي » ؛ دون فهم أولي لمجريات التطور التاريخي .

وعلى غرارهم جرت محاولات متفرقات من لدن المفكرين العرب الماركسيين - لا المؤرخين !! - بشرت بضرورة البحث عن إجابة للسؤال : لماذا لم تنجز البورجوازية الإسلامية تحولا رأسماليا ؟ . فتصدى البعض لطرح تأويلات إنطباعية تأملية بمعزل عن الرصد العياني لحركة تاريخ الصراع الاجتماعي .

واستنادا إلى هذه الدراسة وسابقتها ؛ نحاول الإجابة عن السؤال الملغز . وننوه بأنها كامنة ضمنيا في العرض السابق . ولا بأس من استخلاصها ؛ بعد عرض كيفية انتكاسة الصحوة البورجوازية ، وآراء الدارسين بصدد تفسيرها .

جزافا لم تبدأ الصحوة في شرق العالم الإسلامي وغربيه حول ذات التاريخ . ولم تكن الصدفة سببا في تجانس طبيعة الأحداث واتساقها - إن لم يكن تماثلها - وفي كافة أبعادها

(1) راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي : 1 : المقدمة 20 وما بعدها : الدار البيضاء 1980 .

الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية [1] . ومن المحال كذلك أن تنتكس الصحوة بكافة جوانبها ، وعلى امتداد الرقعة نفسها ، وحول ذات التاريخ ؛ نتيجة صدف عفوية وعشوائية .

إن انهيار وسقوط البويهيين والفاطميين وأمويي الأندلس - وما دار في أفلاكهم من دول وإمارات - ارتبط بتغيرات في الأساس السوسيو - اقتصادي ؛ نتيجة معطيات خارجية وداخلية ؛ تضافرتا - في جدلية - على إجهاض الصحوة البورجوازية ، وتكريس الإقطاعية كنمط سائد للإنتاج .

وقد ظهرت المعطيات المستجدة في أواخر سني الصحوة وبواكير الردة . ومن ثم يكتسي عرض مظاهرها في مرحلة الانتقال والتحول ؛ أهمية منهجية لازمة للكشف عن أسبابها .

ففي الشرق ، كان انهيار وسقوط البويهيين والقرامطة والسامانيين والغزنويين على يد السلاجقة ؛ بعد تذوب الخطر الصيني شرقا والبيزنطي غربا . إذ ترتب على تهديد موارد ومنطلقات ومسارب التجارة الشرقية نتائج هامة داخل الكيانات السياسية « المتبرجزة » .

فلما فقدت الدولة معظم مواردها المالية التجارية ؛ عولت على الاستعاضة عنها باتباع سياسة مالية جائرة ، فأسرفت في فرض المكوس والجبايات على الطبقتين البورجوازية والمنتجة ، كما تخلت عن رعاية المرافق الاقتصادية ؛ كتأمين الطرق وخدمات الري وتوفير المواد الأولية اللازمة للصناعة . وبديهي أن يفضي ذلك إلى نقص الإنتاجية ؛ خاصة بعد اندلاع الثورات الاجتماعية وتفشي الفوضى السياسية .

وكان اعتماد الدولة على العسكر لقمع الحركات المناهضة من أسباب تفاقم المشكلات . فنظرا لعجز الدولة عن دفع الرواتب والأعطيات ؛ تحول العسكر الرسمي إلى مناوأتها . فازداد شغبه وتدخله في شؤون الحكم ؛ بمناصرة أمير على آخر ؛ طالما أشبع نهمه إلى المال .

ولجأ الأمراء المتنافسون إلى تجنيد عسكر جديد من العامة والجند المرتزق . وشجر الصراع بين « الطغمات » العسكرية ، ليسفر عن تفوق العسكر الوافد ؛ ومعظمه من الأتراك . وهذا يفسر تطاول العسكر التركي وإرغامه الدولة على إقطاعه الأرض مقابل الخدمة العسكرية . وترتب على ذلك ضعف الحكومة المركزية في القلب وتجزئة الأطراف إلى

(١) نكتفي بالإشارة إلى الجانب الثقافي ؛ حيث سنتناوله بعد مفصلا في المجلد التالي من هذا الجزء .

كيانات إقطاعية عسكرية إثنية وإقليمية . وأتاح ضعف الدولة فرصة للعناصر التركية الرعوية « الطرفدارية » كي تنتقل من طور « القبلية البطريركية » إلى طور « دولة نواة » استفحلت على أنقاض « الدولة الهرمة » وتربصت للإجهاز عليها .

وهذا ما وقع بالفعل . فقد تجمعت قبائل الأوغور التركية في إقليم ما وراء النهر ؛ مستغلة ضعف السامانيين والخانيين والغزنويينن ؛ ثم انطلقت إلى خراسان بقيادة زعيمها أرطغرل . ثم ضمت إيران ووقفت على مشارف العراق .

وجرى ما جرى من « استنجاد » الخلافة العباسية بأرطغرل ؛ ليدخل السلاجقة العراق ، ويسقطون النظام البويهي . ثم تابعوا الزحف إلى الشام وآسيا الصغرى ؛ بل حاولوا غزو مصر الفاطمية ؛ دون طائل . وفي كافة تلك الأقاليم أقام السلاجقة إمبراطورية سادها الإقطاع العسكري . وأفرز النمط السائد أبنيته العلوية على الصعيد السياسي والاجتماعي والثقافي . فقد قسمت الإمبراطورية السلجوقية إلى إقطاعات كبرى بين أفراد الأسرة الحاكمة ؛ فكان هناك سلاجقة إيران والعراق ، وسلاجقة كرمان ، وسلاجقة الروم ، وسلاجقة الشام . وعملت التجزئة عملها في إضعاف النظام السلجوقي ؛ الأمر الذي مهد لسقوطه نتيجة خطرين خارجيين ؛ المغول في الشرق والصليبيين في الغرب [1] .

وعلى الصعيد الاجتماعي اقترنت الإقطاعية بغلبة الإثنيات البدوية الرعوية ؛ كالأتراك الأوغوز في العصر السلجوقي ، والأكراد في العصر الأيوبي ، ثم الأتراك العثمانيين فيما بعد . وتم ذلك على حساب الفرس المتحضرين .

كما سادت الإديولوجيات السنية النصية على أنقاض الإديولوجيات الليبرالية الثورية ؛ التي تبناها التشيع والاعتزال من قبل . كما تفشت النزعات الصوفية الهروبية والطرقية المتشعوذة على ركام الفكر العقلاني الفلسفي المحاصر والمضطهد .

واستقصاء انهيار وسقوط الفاطميين ؛ يؤكد وحدة الظاهرة ؛ ليس فقط في الطابع العام ؛ بل حتى في التفصيلات . فمن حيث التوقيت ، بدأت مظاهر الانهيار في خلافة المستنصر (٤٢٧ - ٤٨٧ هـ) التي شكلت في جملتها مرحلة النكوص إلى الإقطاعية .

كذلك توحدت الأسباب التي أودت بالصحوة ؛ وهي فقدان السيادة على البحار نتيجة أخطار خارجية ؛ حالت دون تدفق موارد التجارة بعيدة المدى . فقد استقل الصليحيون

(١) ابن تغري بردي : ٥ : ١٤٦ - ١٤٨ .

باليمن ، وتحول ولاء أمراء مكة والمدينة إلى السلاجقة [1] ، وتهددت الملاحة الفاطمية في البحر الأحمر ، وتحولت تجارة الشرق من البحر الأحمر إلى الخليج الفارسي [2] بعد إغلاق طريق عيذاب سنة ٤٦٠ هـ [3] .

كما هيمن البيزنطيون على شرقي البحر المتوسط بعد هزيمة الأسطول الفاطمي سنة ٤٤٧ هـ [4] ، وتوغلوا في بلاد الشام ، وأحكموا علاقات ثنائية مع السلاجقة ضد الفاطميين . يقول المقريزي [5] «وفسدت من حينئذ ما بين الروم والمصريين ؛ حتى استولوا على بلاد الساحل كلها» .

أما موسطة البحر المتوسط ؛ فقد سادها النورمان ، واحتكرت المدن الإيطالية دور الوساطة بين الشرق والغرب [6] . وتلى ذلك استيلاء الصليبيين على الشام . وكان الزيريون قد استقلوا عن الفاطميين ، وابتلع المرابطون المغربين الأوسط والأقصى ، وهيمنوا على تجارة السودان .

لا شك أن تطاول الأخطار الخارجية في الشرق والغرب ؛ حرم الفاطميين من موارد التجارة الدولية التي هيمنوا عليها في عصر الصحوة . وفي ذلك يقول لومبار [7] «إنفصم الوثاق الاقتصادي والسياسي بين الغرب والشرق ، وورثت قوى أجنبية دور الوساطة الإسلامية في التجارة الدولية» .

لذلك اختنق الاقتصاد الفاطمي ؛ بعد انقطاع موارد التجارة الدولية كما تدهورت الزراعة لإهمال مشروعات الري والصيانة والاستصلاح ، وتقلص النشاط الصناعي بعد توقف استيراد المواد الأولية [8] .

ولم تجد الدولة مخرجا من الضائقة المالية غير الإسراف في فرض الضرائب والمكوس [9] ، ومصادرة التجار وأرباب الحرف . ولما اندلعت الثورات الاجتماعية ؛ قمعها

(١) حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية : ٢٥٧ .
(٢) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٢١٦ .
(٣) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٥٩٧ .
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) خطط : ١ : ٣٣٥ .
(٦) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٢١٨ .
(٧) الإسلام في عظمته الأولى : ٥٩ .
(٨) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٥٨٨ .
(٩) المصدر نفسه : ٦٠٣ .

العسكر بوحشية مفرطة [١] . وإذ تطاول العسكر الرسمي ، جند الفاطميون المرتزقة من ترك وسودان وأرمن وأعراب [٢] . ولعجز الدولة عن الوفاء بالرواتب والأعطيات ؛ أقطعت العسكر الأرض ؛ فآلت ملكيتها عمليا إلى المقطعين برغم إشرافها على ديوان القطع ؛ لأن حق استغلال الإقطاع سرى لمدة ثلاثين سنة . كما تجاسر العسكر على الديوان واغتصبوا الأرض قسرا في معظم الأحوال . لقد كانت الإجراءات الفاطمية المستحدثة إرهاصا لسيادة الإقطاع العسكري في العصر الأيوبي [٣] .

وقد دب الصراع بين طوائف العسكر لاحتياز الأرض . فشجر في البداية بين الأتراك والسودان حتى أضعفهما . فتمهد الطريق لسطوة العسكر الأرمني ؛ وخاصة بعد تقلد بدر الجمالى - الأرمني - الوزارة ، واستبداده بالسلطة دون الخلفاء [٤] . وأدى ذلك إلى شغب الجند السوداني والتركي ؛ فأغاروا على الأسواق والمزارع ؛ بحيث عجز الفلاحون عن استزراع الأرض سنة ٤٥٩ هـ [٥] .

بديهي - والحال كذلك - أن تعم الفوضى وتتداعى الخلافة . فاستقلت بعض الولايات ، واستولى الصليبيون على معظم الشام ، واستبد الوزراء بمقدرات الحكم ، وتحكم العسكر في تنصيبهم ؛ حتى أن أربعين وزيرا تقلدوا المنصب خلال أعوام تسعة زمن الشدة المستنصرية .

ولا غرو ؛ فقد كان سقوط الخلافة الفاطمية مرتبطا بالتنافس بين الوزراء على السلطة . وعلى غرار سقوط البويهيين في الشرق والزيريين في المغرب والأمويين بالأندلس ؛ تكررت ظاهرة « الإستنجاد » لتضع نهاية الفاطميين . فقد استنجد الوزير شاور بالصليبيين ضد منافسه ضرغام ؛ الذي استنجد بدوره بأتابكية الموصل . ومعلوم أن الإقطاع فشي في الشام والموصل آنذاك . وأسفر « الإستنجاد » عن إنفاذ نور الدين محمود أتابك الموصل حملة شيركوه المشهورة ؛ لتقضي على الخلافة الفاطمية ، وتؤول إمبراطوريتها إلى الأيوبيين الأكراد السنة ؛ الذين كرسوا فيها الإقطاعية العسكرية .

ولا ينبو انهيار وسقوط الزيريين في المغرب عن نفس المنظومة . أعني ضعف الدولة

---

(١) لومبار : ١٣٥ .

(٢) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٢٢٠ .

(٣) الدوري : ١٠٢ .

(٤) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٢٢١ .

(٥) حسن إبراهيم : المرجع السابق : ٥٨٠ .

نتيجة متغيرات دولية أفضت إلى تقلص الموارد المالية المستمدة من التجارة الدولية ، وتدخل قوى بدوية هامشية ؛ لتقضي على الحكومة المركزية وتكرس الإقطاعية .

وقد عرضنا سلفا إلى استقلال بني زيرى عن الفاطميين ، واضمحلال دولتهم وتجزئتها . وربطنا بين الاضمحلال وانتكاس الصحوة البورجوازية ؛ بعد فقدان السيادة على موسطة البحر المتوسط ، وتهديد المرابطين تجارة السودان .

كما أن سقوط الدولة الزيرية ارتبط بإغارات عناصر بدوية هامشية - وفقا لقاعدة الإستنجاد - أجهزت على الدولة ، وكرست الإقطاعية . فبعد القطيعة مع الفاطميين ؛ لم يكن بوسع الخليفة المستنصر تجنيد حملة لاسترداد نفوذه في المغرب . فاستنجد بالقبائل العربية البدوية الضارية في صحراء مصر الشرقية ، ورمى بهم بلاد المغرب ؛ فيما عرف بالغزوة الهلالية .

ونحن في غنى عن سرد ما حل بالبلاد من خراب ودمار . فقد دأب الغزاة على إحراق المدن وتخريب المزارع ؛ بحيث شل النشاط الاقتصادي تماما . كما شاعت اللصوصية والقرصنة برا وبحرا ، وعانت إفريقية « فراغا سياسيا » بعد سقوط بني زيرى [1] .

وبالمثل تعرضت بلاد المغرب الأوسط والأقصى لإغارات البدو الزناتيين ؛ الذين تحكموا في طرق التجارة السودانية ؛ فتدهورت المدن التجارية كسجلماسة وأودغشت وتارودانت حول منتصف القرن الخامس الهجرى [2] .

ومعلوم أن البلاد عانت فراغا سياسيا كذلك ، بعد اضطراب الأمور في إفريقية والأندلس ؛ ما لبث المرابطون أن شغلوه .

وقد سبق أن عرضنا للحركة المرابطية ؛ من حيث استنادها على عصبية بدوية طرفدارية ، وإديولوجية سنية مالكية متعصبة . ونكتفي بمقارنة قيام وتوسع المرابطين ، بقيام وتوسع السلاجقة في الشرق ، وأثر ذلك في انتكاس الصحوة البورجوازية وعودة الإقطاعية .

فالمرابطون في الأصل ، مجموعة من القبائل البدوية الملثمة ، كانت تضرب في الصحراء الكبرى بالمغرب الأقصى وحتى منحنى النيجر جنوبا ؛ محترفة حراسة القوافل بين بلاد المغرب والسودان . وقد تهددت أرزاقهم بتوقف حركة التجارة ؛ بعد تطاول مملكة غانة

---

(١) البكري : ٣٣ ، كاهن : ١٩١ .
(٢) الجنحاني : ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

وإشاعة الفوضى في المغرب الأقصى على يد قبائل زناتة البدوية . واستثمر الملثمون تلك الظروف ؛ فشرعوا في تكوين أحلاف قبلية ، تحولت إلى دولة نواة بزعامة قبيلة لمتونة ؛ قدر لها أن تقهر مملكة غانة وتسيطر على منابع التجارة السودانية وطرقها إلى المغرب الأقصى[١] .

ثم انطلقوا شمالا فاستولوا على المدن الواقعة على مشارف طرق التجارة ؛ كسجلماسة وتارودانت . وبسقوطها دانت لهم كل أقاليم المغرب الأقصى دون عناء . وبالمثل توسعوا شرقا ؛ فضموا المغرب الأوسط . ثم انطلقوا إلى الأندلس وقضوا على دويلات الطوائف . وأصبحت الإمبراطورية المرابطية أعظم قوة في الغرب الإسلامي ؛ كما كان معاصروهم السلاجقة القوة العظمى في الشرق .

لم تكن الصدفة وراء تماثل ظروف قيام وتوسع الإمبراطوريتين ، فضلا عن تماثل النتائج التي ترتبت على قيامهما سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا . فكلاهما شعب بدوي طرفداري ؛ عاش على هامش مناطق استراتيجية تجارية . وكلاهما حقق حلفه القبلي بزعامة القبيلة الأقوى ؛ التي لمت شمل العصبية قسرا .

وكلاهما أفاد من ضعف القوى المحيطة في تكوين دولة - نواة ؛ تطلعت للسيطرة على موارد ومسالك وأسواق تجارة العبور . وكلاهما أسقط « دولة القلب » عن طريق «الإستنجاد» ؛ فكما استنجدت الخلافة العباسية بالسلاحقة لإنهاء حكم البويهيين ؛ إستنجد ملوك الطوائف بالمرابطين لصد الخطر النصراني . وكلاهما تجاوز دعوة « الإنقاذ » إلى السيطرة الإمبراطورية . فبعد إسقاط النظام البويهي توسع السلاجقة شمالا وغربا ، وكونوا إمبراطورية امتدت من بلاد ما وراء النهر شرقا إلى البحر المتوسط غربا . وبالمثل أسقط المرابطون دويلات الطوائف واستولوا على السلطة في الأندلس ، وكونوا إمبراطورية تضرب من البرانس شمالا حتى غانة جنوبا . كما تشابهت أسباب سقوط الإمبراطوريتين ؛ وتكمن في عجزهما عن مواجهة الخطر الصليبي ؛ صليبيي الشام شرقا وصليبيي الأندلس غربا .

وعلى الصعيد الاجتماعي ؛ نرى تماثلا تاما في الأصول الإثنية والأساس القبلي . فالسلاجقة مجموعة قبائل بدوية رعوية تركية ؛ توحدت تحت زعامة قبيلة « الأوغوز » . والمرابطون مجموعة قبائل بدوية تنتمي إلى صنهاجة اللثام ؛ أشهرها جدالة ولمتونة ولمطة ومسوفة ؛ توحدت بزعامة لمتونة . وقد انعكس الطابع القبلي البدوي على أحوال

(١) محمود إسماعيل : مقالات : ٦٦ وما بعدها .

الإمبراطوريتين ؛ من حيث الطابع العسكري ، والتجزئة السياسية ، والصراع بين العصبيات ، وغلبة العصبية المؤسسة . . إلخ .

وبالمثل ؛ تطابقت الأوضاع الاقتصادية ؛ فقد سادهما الإقطاع العسكري . وكان إقطاعا مركزيا ؛ حازت الدولة وعصبيتها المسيطرة جل الأرض وأقطعتها العسكر . ناهيك بالسياسة المالية الجائرة التي استنها السلاجقة والمرابطون ؛ والتي تمخضت عن ثورات اجتماعية عملت عملها في إضعافهم ، ومهدت لسقوطهم في النهاية .

وعلى الصعيد الإديولوجي والثقافي ؛ ساد المذهب السني على حساب الإديولوجيات الشيعية والخارجية والإعتزالية . كذلك أجهضت التيارات العقلانية الليبرالية وتفشت الطرق الصوفية ، وراجت « بضاعة » الغزالي شرقا وغربا . ويخيل إلينا أن الدعوة المرابطية نهلت من فكر الغزالي أصلا . ولا غرو ، فقد بارك الحركة المرابطية ، وكان على صلة بيوسف بن تاشفين .

قصارى القول - أن انتكاسة الصحوة البورجوازية في المغرب ؛ كانت حلقة في سلسلة انتكاساتها في العالم الإسلامي بأسره . وحق لكاهن [1] القول « إن العالم الإسلامي شرقا وغربا قد عاد إلى حال البداوة » .

وكان انهيار وسقوط الخلافة الأموية بالأندلس حول ذات التوقيت ، ولنفس الأسباب وبعين الكيفية ؛ تتمة لانتكاسة الصحوة ، وقرينة على شمولية الظاهرة .

وقد فطن موريس لومبار [2] إلى تأثير العوامل الخارجية في هذا الصدد حين ربط بين سيطرة قوى أجنبية على طرق تجارة العبور ، وبين انتكاسة البورجوازية . وتمثلت الأخطار الخارجية في نصارى الشمال ؛ الذين ساعدهم النورمان والفرنجة والبرجنديون والبابوية والنظام الديراني الكولوني ؛ لبدأ حركة الاسترداد Reconquesta ، وكذلك الخطر المرابطي المتربص بالأندلس تحت ستار « الإستنقاذ » . وكما أدت السيطرة النورمانية على موسطة وغربي البحر المتوسط إلى حرمان الأندلس من موارد تجارة العبور بين الشرق والغرب ؛ أفضت السيطرة المرابطية على بلاد المغرب إلى توقف موارد الأندلس من تجارة العبور بين الشمال والجنوب .

---

(١) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ١٩٢ .

(٢) الإسلام في عظمته الأولى : ٧٧ .

وفي ضوء ذلك يمكن تفسير تقلص تجارة الرقيق الأبيض التي احتكرها الأندلسيون ؛ بطرد «جماعات البحريين» من إمارة بروفانس ، وتوقف تجارة الذهب والرقيق الأسود المجلوب من السودان بظهور المرابطين .

ونجم عن ذلك - ما سبق شرحه - من إسراف الدولة في سياسة التغريم والمصادرة ، وتفاقم الثورات الاجتماعية ، وضعف الخلافة ، وتفشي التجزئة الإقليمية الإثنية ، وشيوع الإقطاع العسكري ، وتحكم قادة العسكر في مقاليد السياسة بالأندلس ؛ حتى لقد وصفهم ابن عذاري [(١)] بأنهم «أزمة الملك وقوام الخدمة ومصالح الأمة» . ولم يكن هذا النفوذ السياسي إلا نتيجة إقطاعهم الكور في خلافة المستعين [(٢)] .

وبديهي أن يتم ترسيخ الإقطاع العسكري بأفول الصحوة البورجوازية . وليس أدل على ذلك من تفشي الخراب الاقتصادي وتدهور العمران . فقد حفل العصر بالضائقات إلى حد المجاعة ، وأفل نجم قرطبة عمرانيا وبشريا [(٣)] ، وتحولت المدن التجارية المزدهرة إلى قلاع وحصون عسكرية [(٤)] .

وحيث عجزت القوى البورجوازية عن مواجهة تسلط العسكر ، وأخفقت حركات العامة في حسم الصراع لصالحها ، وسقطت الخلافة سنة ٤٢٢ هـ ، وعانت الأندلس فراغا سياسيا وعجزا في مواجهة الخطر النصراني المتطاول في الشمال ؛ تكررت ظاهرة «الاستنجاد» بقوة بدوية عسكرية فتية ، لتتدخل - بدعوى الجهاد - وتحسم الموقف لصالحها . فكان الزحف المرابطي على الأندلس واستيلاؤهم على السلطة ، بمثابة إجهاز على الصحوة البورجوازية ، وتكريس الإقطاعية بشكل نهائي .

هكذا شهد العالم الإسلامي بأسره إنتكاس الصحوة البورجوازية حول منتصف القرن الخامس الهجرى . فما هي الأسباب والعلل التي أفضت إلى الانتكاسة ؟ أو بالأحرى ، لماذا عجزت القوى البورجوازية في أوج قوتها عن إنجاز تحول رأسمالي ؟

من المفيد أن نعرض لإجابات بعض الدارسين - من المستشرقين والعرب - من أمثال كلود كاهن وموريس لومبار وإيف لاكوست والحبيب الجنحاني ، قبل البت في الموضوع .

---

(١) البيان المغرب : ٢ : ٢٧٢ .
(٢) أحمد بدر : تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري : ٢١٦ .
(٣) المصدر نفسه : ٢٤٢ .
(٤) المصدر نفسه : ٢٤٢ - ٢٤٥ .

وننوه بأن أحدا لم يفرد للموضوع دراسة مرجعية مستقلة ؛ إنما أدلوا بآراء مبعثرة في ثنايا كتبهم . واقتصرت الآراء على بعض أقاليم العالم الإسلامي ؛ دون أن تفسر الظاهرة في شمولها وامتدادها . كما غلب عليها الإجتهاد الانطباعي والتأمل النظري ؛ مفتقرة إلى التحصيل الاستقرائي من واقع التطور العياني التاريخي . ومع ذلك لا تخلو من فائدة في إلقاء أضواء على بعض جوانب الموضوع بصورة أو بأخرى .

فكلود كاهن [1] ؛ نثر آراءه في مواضع متفرقة من كتابه « تاريخ العرب والشعوب الإسلامية » نلخصها على نحو لا يخل بمنظوره العام . وحصاد هذا المنظور أن العالم الإسلامي ذو طبيعة خاصة ؛ زراعية ورعوية ؛ تشكل فيها الأرض دعامة الإنتاج الثابتة . وعلى مواردها تتخلق أنماط النشاط الاقتصادي من زراعة ورعي وصناعة وتجارة . ومن ثم ؛ لا يقيم كاهن وزنا للازدهار التجاري ، وما صحبه من ظواهر التبادل المكثف والتعامل النقدي والازدهار المديني ؛ باعتبارها عوارض موقتة وعابرة . وعلى العكس ؛ يعتقد أن امتداد العالم الإسلامي على خطوط عرض متشابهة ؛ جعل غلة الأرض تفتقر إلى التنوع ؛ فانتفت الحاجة إلى التبادل التجاري المكثف . كما أن وفرة السكان في المجتمعات النهرية الفيضية ، وكثرة الأيدي العاملة المجلوبة عن طريق الحروب والغزوات ؛ كانت من أسباب إعاقة التقدم التقني .

وتأسيسا على ذلك ؛ صاغ البناء الأجتماعي ، وصور الصراع داخله وفق مقولة «الحضر ضد الوبر» ؛ أي أهل المدن من التجار والحرفيين في مواجهة البدو الصحراويين . ولم يحفل في منظومته بالقوى الفلاحية على اعتبار أن الريف يخدم المدينة ، وأن الإنتاج في الريف والمدن على السواء ؛ يصب في خزانة الدولة على شكل حيازات خاصة ، واحتكارات زراعية وصناعية وتجارية ، فضلا عن حصيلة الخراج والمكوس والعشور .

وهذا يعني - في نظره - انتفاء البنيات الطبقية ؛ ومن ثم رفض مقولة الصراع الطبقي . فالتناقض الأساسي قائم بين السهل والصحراء ، والصراع الفعلي بين أهل المدن والبدو ، ونتائجه في كل الأحوال تكرس الإقطاع ؛ وإن أنكر القول بوجود إقطاع إسلامي في مواضع متفرقة من دراسته .

تنطوي تلك الرؤية على عدد من الأخطاء ؛ أهمها ما أثبته رصد الأساس الاقتصادي من

(1) أنظر الصفحات : ١١٨، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٦ .

تنوع الإنتاج الزراعي لتنوع المعطيات الطبيعية الإقليمية . كذلك تعميم القول بوفرة السكان وكثرة الأيدي العاملة عن طريق الغزو والتوسع . فكثيرا ما حصدت الطواعين والأوبئة ملايين البشر ، وتوقفت الفتوحات تقريبا منذ منتصف القرن الثالث الهجرى . والحوليات زاخرة بالإشارات عن عدم استزراع الأرض - في أحيان كثيرة - نتيجة نقص في الأيدي العاملة . ونفي وجود الطبقات دليل جهل تام بمعالم التطور الاقتصادي . وابتسار الصراع واختزاله بين « الحضر والمدر » تبن ساذج لدعاوى جغرافيي القرن التاسع عشر في تفسير التاريخ بالجغرافيا . ومع ذلك ؛ تبدو وجاهة رأيه في احتياز الدولة لقدر كبير من « فائض قيمة » الإنتاج ؛ بما يودي إلى ميوعة الصراع .

أما موروريس لومبار [١] ؛ فقد أثار بعض جوانب الموضوع بآرائه حول هزال البورجوازية التجارية . فذهب إلى أن افتقار العالم الإسلامي إلى المواد الأولية اللازمة للصناعة ؛ حال دون استثمار الأموال المتراكمة في مشروعات صناعية . كما أن إهمال مشروعات الري فت في الإنتاجية الزراعية ؛ بحيث لم تتوافر سلع بضائعية ثابتة وكافية لتنامي التجارة الداخلية . لذلك تعاملت البورجوازية التجارية في السلع الكمالية ؛ وهي أيضا غير ثابتة لارتباطها بموازين الصراع الدولي . وعلى ذلك استند ازدهار التجارة العابر على تدفق الذهب . ولما كانت موارد الذهب في الغرب الإسلامي ، وكان الشرق يستنفدها ؛ تمحور الصراع بين الشرق والغرب ليشكل منظومة التاريخ الإسلامي . وكان ذلك من أسباب تدهور البورجوازية شرقا وغربا ؛ مما أتاح للقوى الخارجية والشعوب البدوية الطرفدارية الإجهاز عليها ؛ ومن ثم تكريس الإقطاعية والحيلولة دون حدوث تحول رأسمالي .

ونحن نقر بصحة آراء لومبار عن عجز موارد الإنتاج الطبيعة عن تخليق بورجوازية تنجز تحولا رأسماليا . كما نوافقه شمول النظرة في تتبع حركة التاريخ الإسلامي من خلال جدلية العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب ، وتأثيرها في صياغة البنيات الاجتماعية داخل دار الإسلام ؛ وبالتالي تحديد صيرورتها التاريخية . لكنه تجاوز الحقائق التاريخية العيانية ؛ حين ابتسر الصراع وقصره على جناحي العالم الإسلامي ، وحمل نتائجه مسؤولية عجز البورجوازية عن إنجاز تحول رأسمالي .

وقد برر إيف لاكوست [٢] هذا العجز بتدخل الدولة كشريك ومراقب لحركة التجارة .

---

(١) الإسلام في عظمته الأولى : ٩٤، ١٧٧، ٢٠٢، ٢٠٥ .
(٢) العلامة ابن خلدون : ٢٢، ٢٣، ١٤٨ .

وهو أمر حد من طموح البورجوازية من جهة ، وربط بين مصالحها ومصالح الدولة من جهة أخرى . فتحدد موقفها في تكريس الوضع الراهن Status - quo . كما رأى أن النظم « المتبرجزة » استنفدت طاقاتها في الصراع والتنافس فيما بينها حول التجارة ومنافذها . وبالتالى انتفي الصراع الأساسي بين البورجوازية والسلطة القائمة ؛ فلم تقم بدورها التاريخي في إنجاز التحول الرأسمالي . وأضاف أن إضعاف النظم المتبرجزة - نتيجة صراعاتها الأفقية - مكن الشعوب البدوية من الإجهاز عليها وإقامة إقطاعية « الناقمين المبعدين » .

ونعتقد بوجاهة تلك الآراء التي استخلصها إيف لاكوست من استقراء وتحليل تاريخ المغرب الوسيط ؛ مفيدا من الفكر الخلدوني في تحميل أهل المدن مسؤولية خراب العمران . لكنها عاجزة عن تعميم معطياتها على صعيد العالم الإسلامي برمته . فضلا عن اختصاصها بشريحة البورجوازية التجارية وحدها ؛ دون اعتبار للشرائح الأخرى ، وخاصة أرباب الحرف والصناعات . ناهيك بتخبط لاكوست في تحليلاته وتناقض أحكامه في كثير من الأحيان . فتارة يعترف بوجود الطبقات ، ويرى حركة التاريخ المغربي في ضوء صراعها ، وأخرى يقطع بانتفائها أصلا ، ويفسر تاريخ المغرب في كافة أطواره وفق مقولة « الديموقراطية العسكرية » .

وقد أسهم الدارسون العرب في السنوات الأخيرة بدور في بحث الموضوع . فكثر اللجاج وأثير النقاش حول طبيعة البنيات السوسيو - اقتصادية في العالم العربي المعاصر [١] . وقليل ما هم من حاول استقصاء أصولها التاريخية ، واقتصروا في ذلك على إقليم بعينه أو دولة بمفردها . فظهرت أخيرا دراسة لأحمد صادق سعد حاول فيها تفسير التاريخ المصري القديم والوسيط بمقولة « نمط الإنتاج الآسيوي » . وقد سبق لنا تفنيد انطباقها على أوضاع العالم الإسلامي [٢] . ومن ثم نكتفي بعرض آراء الحبيب الجنحاني التي ضمنها دراسة عن تاريخ المغرب الوسيط حتى نهاية القرن الرابع الهجرى [٣] .

يعترف الباحث بأنه « من الصعب تفسير انتكاسة البورجوازية حول منتصف القرن الخامس الهجرى في بلاد المغرب » . ويرى أن اجتهادات لاكوست وغيره لا تنطبق على

(١) نذكر في هذا الصدد بدراسات أنور عبد الملك وسمير أمين .
(٢) راجع : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي : ١ : ٢٧ وما بعدها .
(٣) تاريخ المغرب : ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ .

المعطيات التاريخية والحضارية المغربية ؛ لجنوحها نحو التنظير الإنطباعي . كذلك رفض التعليل - التقليدي - على حد قوله - الذي يعزو الانتكاسة إلى الزحف المرابطي والغزوة الهلالية . وفي المقابل ؛ قدم فرضية نظرية مؤداها أن الغرب الإسلامي شهد بنية اقتصادية اجتماعية ذات طابع رأسمالى ؛ إستنادا إلى تجارة كبرى تستغل رؤوس أموال نقدية ضخمة ؛ مستقلة كل الاستقلال عن الملكية العقارية . لكنه عاد فنفي وقوع تحول رأسمالى ؛ «لأن تكديس الثروات في يد التجار لا يمثل ظاهرة رأسمالية تستند إلى أسلوب الإنتاج الرأسمالى» . وما جرى لا يتعدى تكوين ملامح جينية لميلاد « قطاع رأسمالي تجاري» له ملامحه الخاصة المميزة ؛ إستنادا إلى آراء ماركس في أن المال والتجارة أقدم من الرأسمالية . وانتهى إلى أن عدم حدوث تراكم رأسمالى تجاري صناعي يفسر عجز البورجوازية المغربية عن إنجاز تحول رأسمالى . وفي الأخير نصح بتأجيل درس الأسباب ريثما تتوافر المادة التاريخية .

وإذا ما علمنا أن التحفظ في القطع برأي - بصدد تاريخ المغرب الوسيط فحسب - صادر عن مؤرخ مدقق ومتخصص في التاريخ المغربي ، ذي ولع شديد بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي ؛ أدركنا خطورة القضية والحسم برأي فيها على صعيد العالم الإسلامي بأسره .

غير أن استقراء تاريخ العالم الإسلامي - وفق الرؤية السوسيولوجية - حتى انتكاسة الصحوة البورجوازية الأخيرة ؛ قمين بإلقاء أضواء جديدة تنير جوانب الموضوع .

لقد أسفر الاستقراء عن قاعدة ارتباط الصحوة البورجوازية بمعطيات داخلية وخارجية تضافرتا - في جدل - على تداعى الإقطاعية ومهدتا لانتعاش القوى البورجوازية . كما تمخض عن قاعدة ارتهان النكسة بسيطرة قوى خارجية على تجارة العبور العالمية ، وظهور قوى إسلامية بدوية طرفدارية عسكرية أجهزت على النظم « المتبرجزة » وكرست الإقطاعية

وفي مرحلة الإقطاعية السابقة للصحوة ؛ قامت القوى البورجوازية بدور فعال في قيادة القوى المنتجة لمناهضة النظم الإقطاعية ؛ فأضعفتها ومهدت لسقوطها ، وحلت محلها نظم اصطلحنا على أنها « متبرجزة » . وهذا يعني أن البورجوازية لم تصل إلى السلطة ؛ وإنما ساندت نظما عمتها « روح البورجوازية » . لذلك كانت العلاقة بين النظم الجديدة والقوى البورجوازية أقرب إلى الاتساق والتوافق منها إلى التناقض والصراع .

فلما ضعفت تلك النظم نتيجة تغير المعطيات الخارجية ، وتسلط القوى الإقطاعية العسكرية ؛ كان دور البورجوازية مائعا على الصعيد الصراعي بينما تصدت القوى المنتجة

لمعارضة كافة الأطراف المتصارعة ؛ أي النظم « المتبرجزة » والقوى الإقطاعية ، وحتى البورجوازية . وتعاظمت المعارضة حتى استولى « العوام » على السلطة في بعض الأحيان ؛ لأمد موقت ومحدود . وكان « غياب » البورجوازية عن ساحة الصراع من العوامل التي أدت إلى فشل « العوام » في الاحتفاظ بالسلطة ، وبالتالى إتاحة الفرصة لقوى بدوية هامشية كي تحسم الصراع لصالحها وتكرس الإقطاع .

نخرج من ذلك بعدة دلالات هي :

أولا : أن تشكيل وتطور البنيات الاجتماعية جرى في نطاق تجاوز حدود العالم الإسلامي ؛ بمعنى أن العوامل الخارجية ليست خارجة عن المعطيات التاريخية الإسلامية ؛ بقدر ما اعتمل تأثيرها في صياغة المعطيات الداخلية القحة .

ثانيا : أن القوى البورجوازية الإسلامية تجارية بالدرجة الأولى ، وأن انتعاشها وأفولها ارتبطا بالسيطرة على موارد التجارة الدولية أو فقدانها .

ثالثا : أن فعاليتها على الصعيد السياسي الداخلي تعاظمت إبان سيادة الإقطاعية وأفلت بأفولها . وفي الحالتين لم تستول البورجوازية على السلطة ؛ إنما مهدت السبيل لنظم «متبرجزة » وليست بورجوازية قحة .

رابعا : أن تعاظم دور العامة - المنتجين - إلى حد الوصول إلى السلطة أحيانا ؛ يعني انطواء النظم « المتبرجزة » على بعض سمات وخصائص الرأسمالية .

خامسا : أن استمرارية النظم « المتبرجزة » وإبقاء الأطراف المتصارعة عليها - حتى بعد تجريدها من فعاليتها - مؤشر على ميوعة الصراع - لميوعة البنيات الطبقية - من ناحية ، واستناد النظم القائمة إلى فعاليات اقتصادية واقعية ، وفعاليات « روحية تراثية » من ناحية أخرى .

سادسا : أن تداول السلطة بين النظم الإقطاعية والنظم «المتبرجزة» و«البروليتاريا» الداخلية أحيانا والخارجية في معظم الأحيان ، دليل على هزال وكساح البورجوازية التي لم تستأثر قط بالسلطة .

والسؤال المطروح ، لماذا كانت البورجوازية كسيحة ؟ أو بالأحرى ما هي جذور هزالها في الواقع الاقتصادي ؟ .

والإجابة ؛ لأن أهم شرائحها كانت بورجوازية تجارية تستند إلى مقومات خارجية ؛ أي على سلع التجارة الدولية المرتهنة بالسيطرة على طرق ومنافذ التجارة العالمية . ولما كان هذا

الدور منوطا بالدولة ؛ فقد شاركت بنصيب وافر في التجارة بعيدة المدى ، كما حاز التجار الأجانب نصيبا آخر ؛ على حساب التجار المسلمين .

معنى ذلك أن البورجوازية التجارية الإسلامية - حتى في فترات ازدهارها - كانت مغلولة الحركة محدودة النشاط .

وهنا يطرح سؤال آخر ؛ لماذا افتقرت البورجوازية التجارية الإسلامية إلى مقومات إنتاج سلعي زراعي وصناعي قار ودائم ؟

والإجابة تقتضي تحصيل خلاصة ما سبق عرضه عن طبيعة الإنتاج في العالم الإسلامي إبان عصر الصحوة . وقد أثبت البحث أن وضعية الأرض لم تحسم حسما قاطعا يرسخ قواعد الملكية بشكل ثابت . فبرغم مصادرة الإقطاعية ؛ لم تستأصل جذورها تماما ، وظلت فلولها في ضياع الدولة وجهازها الإداري وقادة العسكر ؛ فضلا عن إقطاع التجار . أما الأراضي الزراعية المملوكة للأفراد ؛ فقد أفرزت طبقة «كولاكية» - إن صح الاقتباس - وهي تاريخيا معوقة للتطور الاجتماعي والسياسي . كما أن اختصاص الدولة بالضريبة الخراجية وتحكمها في نظم الري ؛ كان من أسباب سطوتها ، وبالتالى رضوخ القوى الفلاحية للدولة . وقد اتسعت قاعدة هذه الطبقة ، نتيجة استثمار البروجوازية التجارية أموالها في اقتناء الأرض عن طريق الإستصلاح .

لذلك ؛ ارتبطت مصالح الطبقة الوسطى من ملاك الأرض والتجار المقطعين بمصالح الدولة ، وأصبح التناقض الأساسي بينهما معا وبين الفلاحين الأجراء . وهذا يفسر انخراطهم في حركات المعارضة إلى جانب صغار التجار والحرفيين ، وفشلهم في النهاية ؛ لتخلي البورجوازية عن قيادة حركاتهم في الصراع مع الدولة .

والخلاصة - أن المعطيات الزراعية تقود على الصعيد الاجتماعي إلى تخليق قوى معوقة للثورة البورجوازية . وفي ذلك يقول دوب [1] : «إن الإنتاج الزراعي الذي قد يسهل في مراحل مبكرة ثورات المنتجين يلعب في مرحلة تالية دورا كابحا لنمو العلاقات البورجوازية» .

أما لماذا لم تستثمر البورجوازية التجارية رؤوس أموالها في مشروعات صناعية ؛ فذلك راجع إلى نقص المواد الأولية المحلية وبدائية الطاقة اللازمة لقيام صناعات تنتج سلعا للسوق .

(١) راجع : مجموعة من الدارسين : **الإنتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية** : ٢١٢ .

فمعظم المواد الأولية كانت تستورد من الخارج ، وارتبط توافرها أو نقصها بالسيطرة أو عدمها على التجارة الدولية . فإقدام البورجوازية التجارية على القيام بمشروعات صناعية كبرى ينطوي على مغامرة غير مأمونة العواقب ؛ ومن ثم آثرت استثمار أموالها في تجارة الترف واقتناء الأرض ؛ وهو أمر حال دون تنامي نشاطها وتعاظم فعالياتها على الصعيد الاقتصادي وبالتالى قصور دورها السياسي .

لذلك لم يشهد العالم الإسلامي ثورة صناعية ؛ كركيزة أساسية للتحول الرأسمالى . حقيقة ازدهرت الصناعة في عصر الصحوة البورجوازية ؛ لكن غالبية الإنتاج اقتصر على الصناعات التحويلية . وكانت الدولة تحتكر بعض السلع وتفرض المكوس على البعض الآخر . ومن ثم لم يتفجر تناقض بين العمال وأصحاب العمل ؛ بقدر ما كان بينهما معا وبين الدولة . وهذا يفسر لماذا اقتصر دور النقابات على التنسيق بين مصالح أصحاب العمل ومصالح الدولة .

وحيث جرى تسويق معظم السلع المصنعة في الداخل ، والقليل الذي صدر إلى الخارج بعضه كان عن طريق الدولة وبعضه بواسطة البورجوازية التجارية ؛ لم يتوافر إنتاج بضائعي مكثف يتيح مزيدا من تنامي نشاط البورجوازية التجارية . لذلك كان من صالحها أن تهادن الدولة التي تتحكم في مقدرات نشاطها التجاري . وهذا يفسر عدم تخليق بورجوازية قادرة على القيام بدورها الطبيعي في الوساطة بين المنتجين والسوق ؛ وهو شرط أساسي لقيام «ثورة» بورجوازية كما ذهب فردريك إنجلز .

والخلاصة - أن النشاط الصناعي كان مغلولا بمعوقات طبيعية وخارجية وسلطوية ؛ حالت دون إنجاز ثورة صناعية ؛ ومن ثم تكوين طبقة من أصحاب العمل ونقيضها من الطبقة العمالية . كذا طبقة تجارية وسطة ترتبط مصالحها بأصحاب العمل ؛ بحيث تتوحد مواقفهما معا ضد الدولة .

ومن أسباب هزال البورجوازية التجارية على صعيد النشاط التجاري الداخلي ؛ إشتراك البيروقراطية في هذا النشاط ، واستغلال نفوذها الإداري في تسويق بعض السلع ، وإسرافها في فرض المكوس على الأسواق ؛ وخاصة في أواخر عصر الصحوة . ناهيك عن كساد الإنتاج عموما وتحوله إلى الاستهلاك في أواخر سني الصحوة ، وتطاول العسكر وإغارته على الأسواق ومصادرة التجار . وكلها أمور أفضت إلى كساد التجارة الداخلية ؛ ومن ثم إضعاف البورجوازية التجارية .

أما التجارة الخارجية ؛ فكانت في الغالب تخدم حياة الأرستقراطية . إذ اعتمدت على المواد الكمالية وسلع الترف في المحل الأول ، بحيث أصبحت الدولة هي « السوق الأعظم » لتلك السلع ، كما ذكر ابن خلدون . وهذا يقود إلى التوافق بين مصالح التجار ومصالح الدولة . يضاف إلى ذلك أن التجار الأجانب من الروم والأرمن والفرنج والرهادنة والإيطاليين ؛ شاركوا التجار المسلمين في هذا الصدد . وترتب على ذلك أيلولة قطاع من رأس المال التجاري إلى الخارج ؛ كان الأولى استثماره في مشروعات إنتاجية بالداخل . كما كان بعض المشتغلين بتجارة الكماليات من أهل الذمة الذين كانوا في وضعية لا تؤهلهم للقيام بدور سياسي فعال . كذلك كانت التجارة الخارجية عموما « تجارة أطراف » ؛ الأمر الذي فت في فعالية دور البورجوازية السياسي في قلب الدولة . فإذا أضيف إلى ذلك كله تدخل الدولة والبيروقراطية في النشاط التجاري ؛ أدركنا لماذا كانت البورجوازية التجارية كسيحة ومهجنة ومحاصرة ، وبالتالي عاجزة عن إنجاز تحول رأسمالي .

إن تضافر الظروف الطبيعية والاستيراتيجية والسياسية وربما الدينية [١] - داخل العالم الإسلامي وخارجه - على « خنق » القوى البورجوازية يفسر - في التحليل الأخير - « طفولة الإنتاج الرأسمالي » في عصر الصحوة و « حلزونية » تكوين الطبقة البورجوازية ، وعجزها عن الاستيلاء على السلطة كي « تعمل على تسريع واحتضان عملية تحويل نمط الإنتاج الإقطاعي إلى نمط رأسمالي » [٢] .

إن أقصى ما وصلت إليه البورجوازية الإسلامية لم يتجاوز « تفسيخ عرى الإقطاعية ، لكنها كانت أعجز من أن تسقطها » [٣] . وعلى النقيض أسهمت - بميوعة موقفها - في استرجاع الإقطاعية وتكريسها ؛ لتسود طوال القرون التالية ؛ وحتى مطلع العصر الحديث .

وبديهي أن يفرز الواقع السوسيو - تاريخي بنياته الإديولوجية والثقافية ؛ لترتبط في مدها وجزرها ، في تنوع تياراتها وأشكال صراعاتها ، في ازدهارها وأفولها ؛ بحركة القوى والطبقات الاجتماعية على الصعيد التحتي . وحسبنا أن الصحوة البورجوازية أنجزت النهضة الثقافية التي بلغت أوجها في تلك الحقبة ؛ بما يؤكد صحة مقولة سوسيولوجية الفكر . ذلك ما يتضمنه المجلد التالي من المشروع .

---

(١) معلوم أن الإسلام يحرم الربا ، وربما أدى ذلك إلى تعويق النشاط التجاري . كذلك أثر الطابع «الثيوقراطي» للنظم الإسلامية في إضفاء نوع من القوة على الحكومات القائمة ؛ ساعدها على مواجهة الحركات الثورية المناهضة .

(٢) الإنتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية : ١٠٣ .

(٣) المصدر نفسه : ١١٥ .

المراجع

١ - إبراهيم حركات : المغرب عبر التاريخ : ١ : الدار البيضاء : ١٩٦٥ .

٢ - ابن الآبار : الحلة السيراء : ١ : القاهرة : ١٩٦٣ .

٣ - ابن أبي دينار : المؤنس في أخبار إفريقية وتونس : تونس : ١٩٦٧ .

٤ - ابن أبي زرع : الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس : الرباط : ١٩٣٦ .

٥ - ابن الأثير : الكامل في التاريخ ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ : بولاق : ١٢٧٤ هـ .

٦ - ابن بسام : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة قسم : ١ : مجلد : ١ : قسم : ٤ : مجلد : ١ : القاهرة : ١٩٣٩ .

٧ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة : ٤ ، ٥ : القاهرة : ١٩٦٣ .

٨ - ابن حوقل : صورة الأرض : ليدن : ١٩٣٦ .

٩ - ابن حيان : المقتبس في أخبار بلد الأندلس : تحقيق الحجي : بيروت : ١٩٦٥ .

١٠ - ابن حيان : المقتبس في تاريخ رجال الأندلس : تحقيق ملشور : باريس : ١٩٣٧ .

١١ - ابن حيان : المقتبس من أنباء أهل الأندلس : تحقيق مكي . بيروت : ١٩٧٣ .

١٢ - ابن حيان : المقتبس من أبناء أهل الأندلس : مخطوط المكتبة الملكية : الرباط .

١٣ - ابن حيون : المجالس والمسايرات : مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة : ٢٤٣٤٦ح .

١٤ - ابن الخطيب : **أعمال الأعلام** : ٣ : الدار البيضاء : ١٩٦٤ .

١٥ - ابن خلكان : **وفيات الأعيان** : ٢ : بولاق : ١٢٨٣ هـ

١٦ - ابن الداية : **سيرة أحمد بن طولون** : برلين : ١٨٩٤ .

١٨ - ابن دحية : **المطرب من أشعار أهل المغرب** : بيروت ؟

١٩ - ابن دقماق : **الانتصار لواسطة عقد الأمطار** : ٤ : القاهرة ١٨٣٩ .

٢٠ - ابن رسته : **الأعلاق النفيسة** : ليدن : ١٨٩١ .

٢١ - ابن سعيد : **المغرب في حلي المغرب** : ليدن : ١٨٩٨ .

٢٢ - ابن الصغير : سيرة الأئمة الرستميين : نشر Motylinski بعنوان :

Chronique d'Ibn Saghir sur les Imams Rostimides de Tahert. Actes du 14 Congres internationales des Orientalistes Vol. 3, Part. 2 Alger. 1905 .

٢٣ - ابن عذاري : **البيان المغرب في أخبار المغرب** : ١ ، ٢ : بيروت : ١٩٥٠ .

٢٤ - ابن عذاري : **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب** : ٣ : باريس : ١٩٣٠ . ٢٥ - ابن القوطية : **تاريخ افتتاح الأندلس** : بيروت : ١٩٥٧ .

٢٦ - ابن مماتي : **قوانين الدواوين** : القاهرة : ١٩٤٣ .

٢٨ - أبو زكريا : **السيرة وأخبار الأئمة** : مخطوط بدار الكتب المصرية : ٩٠٣٠ ح .

٢٩ - أبو شجاع : **ذيل كتاب تجار الأمم** : ٣ : أكسفورد : ١٩٢١ .

٣٠ - أبو عبيد بن سلام : **كتاب الأموال** : القاهرة : ١٩٧٥ .

٣١ - أبو العرب تميم : **طبقات علماء إفريقية** : تونس : ١٩٦٨ .

٣٢ - أحمد بدر : **تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجرى** : دمشق : ١٩٧٤ .

٣٣ - أحمد بدر : **تاريخ الأندلس وحضارتها** : دمشق : ١٩٧٢ .

٣٤ - Idris : **La Berberie Orientale sous les Zirides**, Paris, 1922 .

٣٥ - الإدريسي : **صفة المغرب وأرض السودان ومصر** : ليدن : ١٨٩٤ .

٣٦ - Ostrogorsky : **History of the Byzantine state**, New jercy, 1957 .

٣٧ - الإصطخري : المسالك والممالك : القاهرة : ١٩٦١ .
٣٨ - الأصفهاني : مقاتل الطالبيين : النجف الأشرف : ١٣٥٣هـ .
٣٩ - Oleary : **Ashort history of the Fatimid kalifate,** London, 1923 .
٤٠ - البرادي : الجواهر المنتقاة : مخطوط بدار الكتب المصرية : ٨٤٥٦ح .
٤١ - Braudel : **Civilisation materielle et Capitalisme** , Paris, 1967 .
٤٢ - Provencal : **Histoire de l'Espagne Musulmane,** Vol. 1, Alger, 1950
٤٣ - البكري : المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب : بولاق : ١٢٨٤هـ .
٤٤ - بل (ألفرد) : الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي : بنغازي : ١٩٦٩ .
٤٥ - بلبابيف : العرب والإسلام والخلافة العربية : بيروت : ١٩٧٣ .
٤٦ - البلوي : سيرة أحمد بن طولون : دمشق : ١٣٥٨هـ .
٤٧ - Brunschvig:**La Tunisie dans le haut moyen äge,** Le Caire, 1948

٤٨ - Grohman : **Arabic papyri in the Egyptian library,** Vol. 1, 2, Cairo, 1933 , 1936 .
٤٩ - Gautier : **Les siecles obscurs du Maghreb,** Paris, 1954 .
٥٠ الجوذري : سيرة الأستاذ جوذر : القاهرة : ١٩٥٤ .
٥١ - الحبيب الجنحاني : تاريخ المغرب - الحياة الاقتصادية والاجتماعية : تونس : ١٩٧٧ .
٥٢ - حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي : ٣ : القاهرة : ١٩٦٥ .
٥٣ - حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية : القاهرة : ١٩٥٣ .
٥٤ - حسن حسني عبد الوهاب : ورقات عن الحضارة العربية : ٢ : تونس ١٩٧٦ .
٥٥ - الخشني : طبقات علماء إفريقية : القاهرة : ١٣٧٢هـ .
٥٦ - الدباغ : معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان : ٢ ، ٣ : القاهرة : ١٩٦٨ .
٥٧ - الدمشقي : محاسن التجارة : القاهرة : ١٣١٨هـ .
٥٨ - الدوري (عبد العزيز) : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي : بيروت : ١٩٧٨ .
٥٩ - Dozy : **Histoire des Musulmanes d'Espagne,** Vol. 2. Leyde, 1932.

٦٠ - رودنسون (مكسيم) : **الإسلام والرأسمالية** : بيروت : ١٩٦٨ .

٦١ - سعيد بن بطريق : **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق** : بيروت : ١٩٠٥ .

٦٢ - السلاوي : **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى** : ١ : القاهرة : ١٣١٠ هـ .

٦٣ - تاريخ الخلفاء : القاهرة : ١٣٥١ هـ .

٦٤ - الشماخي : **السير** : القاهرة : طبع حجر .

٦٥ - الصابي : **تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء** : بيروت : ١٩٠٤ .

٦٦ - الصولي : **أخبار الراضي والمتقي** : القاهرة : ١٩٣٥ .

٦٧ - ضياء الدين الريس : **الخراج والنظم المالية الإسلامية** : القاهرة : ١٩٦١ .

٦٨ - الطبري : **تاريخ الرسل والملوك** : ١٠ : ١١ : القاهرة : ١٩٣٩ .

٦٩ - عبد العزيز بن عبد الله : **تاريخ الحضارة المغربية** : ١ : الدار البيضاء : ١٩٦٢ .

٧٠ - عبد الله العروي : **العرب والفكر التاريخي** : بيروت : ١٩٧٣ .

٧١ - العذري : **ترصيع الأخبار وتفريع الآثار** : مدريد : ١٩٦٥ .

٧٢ - Fournel : **Les Berbers**, Vol. l, Paris, 1895 .

٧٣ - Vasiliev : **A history of the Byzantine Empire**. Vol. l, Madison, 1928.

٧٤ - قدامة بن جعفر : **الخراج وصنعة الكتابة** : ليدن : ١٨٨٩ .

٧٥ - القلقشندي : **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** : ٣ : القاهرة : ١٩١٣ .

٧٦ - كاهن (كلود) : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** : بيروت : ١٩٧٧ .

٧٧ - الكندي : **الولاة والقضاة** : بيروت : ١٩٠٨ .

٧٨ - Lavoix : **Catalogue de monnaies Musulmanes de la bibliotheque nationale**, Vol. l, Paris, 1889 .

٧٩ - لاكوست (إيف) : **العلامة ابن خلدون** : بيروت : ١٩٧٤ .

٨٠ - لومبار (موريس) : **الإسلام في عظمته الأولى** : بيروت : ١٩٧٧ .

٨١ - لويس (ارشيبالد) : القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط : القاهرة : ؟

٨٢ - Lane-Pool: **Catalogue of the collection of Arabic coins pre-sented in the khedivial library of Cairo**, London, 1897 .

٨٣ - المالكي : رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية : ١ : القاهرة : ١٩٥١ .
٨٤ - الماوردي : الأحكام السلطانية : القاهرة : ١٩٦٠ .
٨٥ - مجموعة من الدارسين : الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية : بيروت : ١٩٧٩ .
٨٦ - مجهول : أخبار مجموعة في فتح الأندلس : مدريد : ١٨٦٧ .
٨٧ - مجهول : الاستبصار في عجائب الأمصار : الإسكندرية : ١٩٥٨ .
٨٨ - محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس : لاقاهرة : ١٩٦٠ .
٨٩ - محمود إسماعيل : الأغالبة : فاس : ١٩٧٨ .
٩٠ - محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام : فاس : ١٩٧٦ .
٩١ - محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب : الدار البيضاء .
٩٢ - محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي : ١ : الدار البيضاء : ١٩٨٠ .
٩٣ - محمود إسماعيل : قضايا في التاريخ الإسلامي : بيروت : ١٩٧٤ .
٩٤ - محمود إسماعيل : مغربيات : فاس : ١٩٧٧ .
٩٥ - محمود إسماعيل : مقالات في الفكر والتاريخ : الدار البيضاء : ١٩٧٩ .
٩٦ - المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر : ٢ ، ٣ القاهرة : ١٣٤٦ هـ ، ١٩٦٤ .
٩٧ - مسكويه : تجارب الأمم : ١ ، ٢ ، ٣ القاهرة : ١٩٢٠ ، ١٩٢١ .
٩٨ - المقدسي : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم : ليدن : ١٩٠٩ ، لايذا : ١٩٠٦ .
٩٩ - المقري : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب : ٤ أجزاء : القاهرة : ١٩٤٦ .
١٠٠ - المقريزي : إتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا : القاهرة : ١٩٤٨ .
١٠١ - المقريزي : الخطط ١ : ٢ : بولاق : ١٢٧٠ هـ .
١٠٢ - موسى لقبال : الحسبة المذهبية في بلاد المغرب : الجزائر : ١٩٧١ .
١٠٣ - ميتز (آدم) : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى : ٢ : بيروت : ١٩٦٧ .
١٠٤ - نجاة باشا : التجارة في المغرب الإسلامي : تونس : ١٩٧٦ .
١٠٥ - النفوسي : الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية : ٢ .
١٠٦ - النويرى : نهاية الأرب في فنون الأدب : ٢٣ : مخطوط بدار الكتب المصرية - معارف عامة ٥٤٩ .

١٠٧- Hopkins : **Medieval Muslim government in Barbary**, London, 1958 .

١٠٨- Heyd : **Histoire du commerce du Levant au moyen âge**, Vol. 1., Paris, 1949 .

١٠٩- ياقوت : **معجم البلدان** : ١ : بيروت : ١٩٥٧ .

١١٠- اليعقوبي : **البلدان** : ليدن : ١٨٨١ .

١١١- اليماني : **سيرة جعفر الحاجب** : مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة مجلد : ٤ : جزء ٢ : القاهرة : ١٩٣٦ .

د. محمود إسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الازدهار (٢)

العلوم - الآداب - الفنون





د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الازدهار (٢)

العلوم - الآداب - الفنون

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الازدهار (٢)

العلوم - الآداب - الفنون

د. محمود اسماعيل

Sociology of Arab Thoughts

The Formation Phase
BY
Dr. Mahmoud ISMAIL





LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@t-net.com.lb
P.o.box: 113/5752- Beirut

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

ISBN For The Complete
1 841170 49 7

Vol. 1 ISBN 1 84117004 6

First Edition in 2000

المحتويات

مقدمة

في الأجزاء الثلاثة الأول من المشروع ؛ تم إنجاز عملية المسح والرصد الشاقة للخلفية السوسيو- تاريخية في العالم الإسلامي بسائر أقاليمه وكافة عصوره حتى أوائل القرن العاشر الهجرى .كما تضمن الجزء الأول من المشروع دراسة سوسيولوجية الفكر الإسلامي في طور تكوينه وتأسيسه ؛ باستقراء اتجاهاته وتياراته ورصد ظواهره وتجلياته في سائر فروع المعرفة المعروفة آنذاك .

ويتناول هذا المجلد دراسة الفكر الإسلامي في عصر ازدهاره خلال الفترة ما بين منتصف القرن الثالث ، ومنتصف القرن الخامس الهجريين ؛ في مجالات العلوم العقلية والنقلية والآداب والفنون ؛ باستثناء علم الكلام والفلسفة والتصوف وآراء الفرق التي سنخصص لها مجلداً مستقلا ، كذا علم التاريخ الذي سنفرد له سفراً آخر .

وفيما يتعلق بمحتوى هذا المجلد ؛ من المفيد أن ننوه بالملاحظات التالية :

أولاً : برغم ما جرى من إنجاز مشروعات تراثية هامة خلال العقد الماضي من هذا القرن ؛ لم يعرض الدارسون لموضوعات العلوم العقلية والنقلية والآداب والفنون في مشروعاتهم إلا لمامًا ، واكتفوا بدراسة علم الكلام والفلسفة ليس إلا . صحيح أنهما يمثلان أرقى درجات الفكر الإسلامي ؛ لكن تظل صورة هذا الفكر ناقصة وقاصرة ؛ خصوصًا إذا ما تعلق الأمر بالتأويل وإطلاق الأحكام ؛ لا لشيء إلا لأن المحاذير السياسية والدينية عملت عملها في هذين المجالين ؛ لتحول دون الوقوف على حقيقة الفكر الإسلامي بعامة ، وفي سائر جوانبه وتجلياته . خصوصًا وأن مجال المصادرات والمحاذير في الجوانب غير الكلامية والفلسفية أقل بكثير منها في هذين المجالين ؛ مما يجعلها أكثر موضوعية وبعداً عن التزييف . هذا بالإضافة إلى تأثيرها الفعال في علم الكلام والفلسفة ، خصوصا وأن عصر الازدهار شهد تطوراً ملموسا سيما في مجال العلوم العقلية أفاد منه علم الكلام والفلسفة فائدة

جلي . هذا فضلا عن إفادتنا نحن - على مستوى البحث والدرس - من هذه العلوم والفنون والآداب - باعتبارها خلفية فكرية لعلم الكلام والفلسفة - في الكشف عن الكثير من «المسكوت عنه» و«اللامفكر فيه» في هذين العلمين .

ثانياً : أن المشروعات التراثية المعاصرة - برغم جدتها وأهمية معظمها - لم يتهيأ لأصحابها فرصة الإفادة من الخلفية السوسيو - تاريخية للعالم الإسلامي في العصور الوسطى ؛ لا لشيء إلا لأن المؤرخين لم يقدموا تلك الخريطة السوسيو - تاريخية ؛ برغم كثرة ما أنجز في مجال التاريخ الإسلامي من دراسات . ولعل ذلك كان من أهم أسباب عزوف معظمهم عن أتباع المنهج الاجتماعي الصراعي - رغم إيمانهم بأهميته خصوصًا في مجال التفسير والتنظير - واضطرارهم للأخذ بمناهج أخرى ظاهراتية وبنيوية وألسنية وغيرها ، وهي عاجزة بحكم طبيعتها عن ولوج باب التنظير .

أما من أخذوا بالمنهج المادي التاريخي ؛ فقد اضطروا اضطراراً إلى محاولة المغامرة بدراسة الخلفية السوسيو - تاريخية للاستناد إليها في تفسير الفكر الكلامي والفلسفي والتصوف . ومن أسف أن جميعهم لم يسلموا من منزلقات المغامرة ؛ خصوصا إذا ما تعلق الحال ببنية تاريخية معقدة لمجتمعات شملت رقعة جغرافية شاسعة وخلال إطار زماني طويل . بديهي أن ينعكس العجز في رصد معالم تلك البنية في الواقع على أحكامهم عن بنية الفكر الذي أفرزه هذا الواقع .

لذلك أرى أن الباحث وقد توصل إلى حقيقة بنية الواقع خلال معاركة دراسته لأكثر من خمسة عشر عاما ؛ كان أحسن حظا وأكثر تأهلاً للإدلاء بالأحكام والتفسيرات وولوج باب التنظير في ثقة واطمئنان .

ثالثًا : لم يقتصر جهد الباحث في هذا المشروع على مجرد الرصد والوصف لاتجاهات وتيارات الفكر الإسلامي وحسب ؛ بل طمح إلى الكشف عن صيرورة وسيرورة هذا الفكر في منعطفاته المختلفة وتفسيرها استناداً إلى خلفياتها السوسيو - تاريخية من جهة ، وخلفياتها الفكرية في المجالات المعرفية الأخرى التي تصدي وحده لدراستها من جهة أخرى .

ناهيك بمحاولة الوقوف على تطور البنى الفكرية وتأطير الذهنيات بالكشف عن الآليات الحاكمة لها في مجال الواقع و«الميكانزمات» المحركة لها داخل الفكر نفسه .

رابعًا : أن الوقوف على تلك الآليات و«الميكانزمات» أهلت الباحث - بصورة منطقية تلقائية - لفلسفة الفكر - وليس فكر الفلسفة كما ذهب الدارسون السابقون - من خلال تقديم منظومة متسقة للفكر في إطار الواقع ؛ بإمكانها حلحلة الإشكاليات والإجابة عن التساؤلات وتفسير الكليات فضلا عن الجزئيات ، وتعليل النتوءات والاستثناءات التي تشذ عن القوانين العامة تعليلا مقنعًا .

خامسًا : إن عملا هذا شأنه ؛ لا بد وقد أفاد من الجهود السابقة ، وخاصة المشروعات التراثية

التي أنجزت في السنوات الأخيرة . كما أفاد من الرؤى الاستشراقية ـ على علاتها ـ تلك التي عالجت الفكر الإسلامي من خلال منهجية «التأثر والتأثير» . لقد اعتبرناها مرشدـًا على الأقل ـ في استقصاء الجذور والأصول وتتبع تطورها وتحولها في البيئة الاجتماعية والفكرية الجديدة وقياس درجة تأثيرها إيجابًا أو سلبًا . واعتبرناها في النهاية جزءاً من «واقع موضوعي واحد» وليس باعتبارها عاملا خارجيًا .

كما أفاد الباحث من سائر الدراسات العربية والأجنبية الهامة في مجال بحثه مع تنوع مناهجها واختلاف رؤاها ؛ إيمانًا بقيمة أي جهد سابق في آخر لاحق . خصوصًا في مجال تاريخ العلوم التي كتبها متخصصون كل في مجال اهتمامه ، وهو ما لا يتسنى للباحث أو لغيره منفرداً . كانت مهمتنا هي إيجاد رابطة تجمع بين «جزر» معرفية منعزلة بتوظيف «سيكيماتا» تؤلف بين أجزائها ؛ إنطلاقًا من قناعة بوحدة المعرفة . لقد خالفنا في ذلك الكثيرين من الدارسين المنظرين العرب المحدثين الذين تعالوا على ما أنجزه الآخرون ، وبدءوا مشروعاتهم من درجة الصفر كما يزعمون . كما أفدنا من عدد لا بأس به من الأطروحات العلمية التي أنجزها تلامذتنا وغير تلامذتنا ممن عولوا على ذات المنهج ونفس الرؤية .

سادسًا : لعل ذلك يفسر لماذا شملت «ببليوغرافيا» هذا المجلد أعداداً غفيرة من الكتب والدوريات الحديثة . وفي تقديرى أنه لم يكن هناك محيد عن ذلك بالنسبة لعمل تنظيرى يستعصي على صاحبه قراءة كل النصوص الأصلية لتراث ثري وممتد عبر الزمان والمكان . مع ذلك حاولنا قدر الاستطاعة العودة إلى الأصول الهامة بالنسبة لموضوع البحث خصوصًا فيما يتعلق بالإشكاليات أو الأمور التي اختلف حولها الباحثون في «قراءة» تلك النصوص .

وقد تعاملنا مع كتب الأصول ومراجع المحدثين باعتبارها «مادة خام» ؛ أعملنا فيها النقد والنظر ، الجرح والتعديل ، محتكمين في النهاية إلى خريطة الواقع السوسيو ـ تاريخية التي أنجزناها .

سابعًا : بالنسبة لمنهج البحث ؛ أفاد الباحث من سائر المناهج التقليدية والمستحدثة ـ وما أكثرها كل في المجال الخاص به إيمانًا بأنه ما من منهج إلا وله فائدة ، شريطة توظيفه بقدر فيما يفيد فيه ؛ تأسيسا على قاعدة منهجية صحيحة هي أن «طبيعة الموضوع تفرز المنهج المناسب لتناوله» . لقد أخذنا من المناهج الخاصة بتاريخ الفكر والذهنيات وقراءة النصوص وتحليل اللغة والمصطلحات ولجأنا إلى المقارنات ، كما عولنا على رؤى «مجهرية» رأسية وأخرى طولية أفقية ، وثالثة دائرية . لذا كتب لهذا العمل أن يفيد من المناهج البنيوية والظاهراتية والألسنية والسيميائية والمنهج المقارن ، فيما يتعلق بالتحقيق . أما في مجال التفسير والتنظير ؛ فقد اعتمد الباحث على المنهج المادي التاريخي ، والرؤية الاجتماعية الصراعية الجدلية ؛ وهو ما سبق اتباعه في المجلدات السابقة من المشروع .

والله نسأل القدرة على إتمامه ، إنه ولي التوفيق .

الكويت ٢١ أبريل ١٩٩٥

محمود إسماعيل

مدخل عام

ينطوي هذا المدخل التمهيدي على محورين أساسيين ؛ أولهما محاولة رصد العلاقة بين الفكر والواقع السوسيولوجي ـ بمعطياته الاقتصادية الاجتماعية والسياسية ـ الذي أفرزه رصداً نظريًا يستند على ما أنجزناه في الجزء الثاني من هذا المشروع ؛ بغية الوقوف على تأثيرات هذا الواقع في حركة الفكر وصيرورته ، تطوراً ونكوصًا ؛ بوجه عام .

وثانيهما ؛ تقنين ما أنجزناه سلفًا عن تخصيص الأرضية السوسيولوجية خلال عصر الإزدهار التي تخلق في بنيتها الفكر الإسلامي بتياراته واتجاهاته المتصارعة ، مع إبراز جدلية العلاقة بين الواقع والفكر ؛ تلك التي أنكرها أو تنكر لها الدارسون السابقون المنتمون إلى المدرسة المثالية ، أو أخطأ في رصدها نظراؤهم ذوو الرؤية المادية لقصور معرفي في فهم الواقع السوسيولوجي الذي قدمنا بصدده أول دراسة معمقة وشاملة في الجزء الثاني من المشروع .

فيما يتعلق بالمحور الأول ؛ سبق لنا ـ في مقدمة الجزء الأول من المشروع ـ أن تناولنا خطوطه العامة وخيوطه الأساسية . والآن نركز على الحقبة موضوع الدراسة التي أطلقنا عليها «عصر الازدهار» .

يتحدد المدى الزمني لهذا العصر بقرنين اثنين يغطيان الفترة ما بين منتصف القرن الثالث والقرن الخامس الهجريين . وبرغم اختلاف بنية المجتمع الإسلامي خلال كل منهما ؛ حيث شهد أولهما عودة الإقطاعية ، والآخر «صحوة بورجوازية» أخرى وأخيرة ، وما ترتب على ذلك من تخليق بنيتين فكريتين مختلفتين ، الأولى ذات طابع نصي والثانية ذات سمة عقلانية ليبرالية ؛ إلا أننا اعتبرنا الفكر الإسلامي خلالهما معاً دخل مرحلة الازدهار . وذلك

لعدة اعتبارات منها :

أولاً : أن الإقطاع في هذه المرحلة ـ خلال قرنها الأول ـ كان إقطاعًا هشًا ، إقطاع «منفعة» أو«استغلال» ؛ لا إقطاع «رقبة» تجذرت أسسه في بنية المجتمع الإسلامي لتحسم الصراع بينه وبين البورجوازية ؛ بل ظل الوجود البورجوازي قائمًا ولو بصورة هزيلة . وترتب على ذلك عدم الحسم على الصعيد الفكري أيضًا ؛ فلم يسد الفكر النصي نهائيًا برغم علو صوته ، ولم يختف نقيضه الليبرالي تمامًا ؛ بل استمر الصراع بينهما قائمًا ومؤثرًا في الفكر بعامة مخلفًا نمطًا «توفيقيًا» في الغالب الأعم .

ثانيًا : أن قرن الإقطاعية كان محصوراً بين قرنين شهدا صحوتين بورجوازيتين ؛ أسفرت الصحوة الأولى عن «تأسيس» العلم والفكر ، والثانية عن انطلاقته وازدهاره . أفضى هذا الحصار إلى اعتبار قرن الإقطاعية والنصية من حيث تأثيره على الفكر غير ذات فعالية . فاستمرت دفعة عصر التأسيس خلاله ـ وإن تعثرت أحيانًا ـ لتلقى دفعة أخرى في القرن التالي له ؛ قرن البورجوازية والليبرالية .

تتضح وجاهة هذا التخريج ؛ إذا ما أدركنا أن التغيير على مستوى الفكر بطيء نسبيًا إذا ما قيس بالتغيير في مجال السياسة والاجتماع . ولعل هذا يفسر استمرارية دفعة عصر التأسيس خلال القرن التالي الذي شهد «الإقطاعية المرتجعة» .

لذلك اعتبرنا هذا القرن والقرن الذي يليه يشكلان وحدة واحدة على مستوى الفكر هي التي أفضت إلى ازدهاره .

وننوه بأن هذا الإزدهار كان نسبيًا بالقياس إلى عصر التأسيس ـ منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الثالث الهجريين ـ وعصر الانهيار الذي بدأ مع منتصف القرن الخامس الهجرى حيث أجهضت البورجوازية وسادت الإقطاعية العسكرية العالم الإسلامي منذ ذلك الحين . لقد حسمت هذه السيادة مسألة الصراع بين النصية الغيبية وبين الليبرالية العقلانية حسمًا قاطعًا لتسود الأولى على أنقاض الثانية تمامًا .

ننوه أيضًا بأن عصر الإزدهار لا يعني سيادة الليبرالية تمامًا بحيث استؤصلت النصية واختفت ؛ بل ظلت الأخيرة متواجدة وجودًا شاحبًا ؛ لا لشيء إلا لأن «ثورة بورجوازية» كاملة لم تحدث ، فظل الوجود الإقطاعي قائمًا بمعطياته النصية على الصعيد الفكري ، ولو بصورة هشة تتساوق مع الوجود الهش للإقطاعية إبان عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة .

نوضح ذلك فنقول إن الصراع خلال قرني الإزدهار الفكري ظل قائمًا بين النصية والليبرالية معبراً عن صراع أعمق بين الإقطاع والبورجوازية ، وعاكسًا لمراحله وأشواطه . في

القرن الأول من هذا العصر غلبت النصية على الفكر لغلبة الإقطاعية. وفي القرن الثاني منه غلبت الليبرالية على الفكر لغلبة البورجوازية. بمعنى أن الليبرالية لم تستأصل تمامًا خلال القرن الأول من عصر الإزدهار، كما وأن النصية لم تختف خلال القرن الثاني منه. ولسوف نلاحظ من خلال العرض المفصل أن هذا الوضع «المائع» كان من أسباب اقتران الكثير من السلبيات بمعطيات عصر الإزدهار في الفكر الإسلامي. وهو ما يبطل حجج الكثيرين من الدارسين ذوي الرؤية المادية الذين قالوا بثورة فكرية كاملة وقعت في العالم الإسلامي آنذاك. وهو خطأ ناجم عن أحكام «لا تاريخية» وعجز فاضح في استكناه ورصد الواقع الاجتماعي والسياسي لهذا العصر؛ مؤداه الحكم بحدوث ثورة بورجوازية؛ لم تقع أصلا لا في هذا العصر ولا في سابقة ولا في العصور اللاحقة.

أما عن المحور الثاني الذي يعرض له هذا المدخل، فيتعلق بالمعطيات السوسيولوجية الخاصة بعصر الإزدهار التي أفرزت أبنيتها الفكرية باتجاهاتها وتياراتها المتصارعة. وقد عرضنا للشق الأول من هذا المحور في مجلد كامل من المشروع[1]، ونركز الآن على الشق الثاني الخاص بمدى تأثير هذا الواقع الاجتماعي في صياغة البني الفكرية خلال قرن «الإقطاعية المرتجعة» - من منتصف القرن الثالث إلى حول منتصف القرن الرابع الهجريين - وقرن «الصحوة البورجوازية» الأخيرة - من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجريين - في عجالة تنظيرية توطئة لدراستها بالتفصيل في هذا المجلد من المشروع. بخصوص المرحلة الأولى، يحكم «كلود كاهن»[2] بأن «التطورات الفكرية في عصر الإقطاعية وإن كانت لا تنطبق تمامًا على التطورات الاجتماعية، إلا أنها كانت تعبيراً عن حالة الغليان والمنازعات بين الأوساط والطبقات».

ونرى أن هذا الحكم ينطوي على وجاهة وأخطاء في نفس الوقت. تتضح الوجاهة جلية في تعبير الفكر عن حالة الصراع الطبقي إبان عصر الإقطاعية وسائر عصور التاريخ الإسلامي بوجه عام. أما ما نعتبره أخطاءً يجب التنبيه إليها، فهو ما يشي به حكم «كلود كاهن» من عدم الانطباق بين الفكر والمجتمع آنذاك. وهو أمر حدا بالكثيرين من الدارسين الماركسيين للتراث العربي الإسلامي إلى القول بالصيرورة الخاصة للفكر التي قد تجافي صيرورة الواقع الاجتماعي.

---

(١) أنظر: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، الجزء الثاني، المجلد الأول. جـ ١. الدار البيضاء ١٩٨١.
(٢) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٧٣، بيروت ١٩٧٧.

وإذا أمعنا النظر في المعطيات السوسيو-اقتصادية لقرن «الإقطاعية المرتجعة» ، وطبيعة الصراع الخاصة بين إقطاعية «مائعة» وبورجوازية «هزيلة» ؛ فمن البديهي ألا يسفر هذا الصراع عن حسم قاطع لصالح أي منهما . بديهي أيضًا أن تتداخل أنماط الإنتاج بما يؤثر في تداخل البنيات الطبقية ، بما يؤثر بدوره في المواقف السياسية المائعة وغير الحاسمة ؛ بما يعكس ذلك كله على البنيات الفكرية غير الواضحة وغير القاطعة بالمثل . وهو ما لاحظه «كلود كاهن» ببراعة وفطنة . لكن برغم ذلك كله يبقى هذا الواقع الاجتماعي بمعطياته تلك هو العامل الحاسم في تخليق أغطيته الفكرية . وهنا تسقط سائر المقولات التي تذهب إلى القول باستثنائية حركة الفكر .

من هنا يصدق «كلود برنار»[1] حين يرى أن «شروط كل ظاهرة محددة تحديداً «مطلقًا» ، فليس ثمة ظاهرة إلا وتحكمها قوانين ثابتة ، فلا معلول بدون علة - اللهم إلا في عالم الذرات حسب نظرية إينشتين - تأسيسًا على «حتمية» مطلقة تحكم العلم الحقيقي . ومن هنا فإن كلمة «استثناء» في مجال العلم - حسب رأي «كلود برنار» - تعني جهلا بشروط أحداث الظاهرة . يقول في هذا الصدد : «إن ما نسميه استثناء ليس إلا ظاهرة نجهل بعض ظروفها . وإذا نحن عرفنا ظروف الظواهر التي نتحدث عنها وحددناها لم يعد ثمة استثناء» .

لذلك لا مناص من التسليم بحتمية سوسيولوجية في مجال الفكر حتى لو اختلط بالسياسة أو بالدين نفسه . لا لشيء إلا لأن أصحاب الفكر - في العصور الإسلامية التي شهدت صحوات بورجوازية - كانوا هم أصحاب المهن والحرف أصلا . ولأن الفكر والسياسة والدين كانت في تلك العصور مختلطة تمامًا ؛ فلم يكن هناك تمييز بين الفكر الديني والتفكير العلمي أو الإبداع الفني والسياسة ، حتى القضايا الخاصة التي طرحها العلماء عمومًا كانت تحمل أصداء دينية[2] ؛ نظرًا لعدم قيام ثورة بورجوازية تجعل «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ؛ كما أوضحنا سلفًا .

لقد فطن «أندريه مايكل»[3] إلى تلك الحقيقة حين ذهب إلى أن «البحث في الفكر يستلزم أساسًا البحث عن القوى الاجتماعية» . كما أعتمدها محمد عابد الجابري[4] - في

---

(١) أنظر : مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ، الترجمة العربية ، ص ٧٠ ، القاهرة ١٩٤٤ .

(٢) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٣) أنظر : الإسلام وحضارته ، الترجمة العربية ، ص ٢١٠ ، بيروت ١٩٨١ .

(٤) أنظر : نحن والتراث ، ص ٧٥ ، بيروت ١٩٨٠ .

كتاباته الأولى - فدعا إلى «ضرورة الانطلاق في دراسة الفكر العربي من نظرة شمولية تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي إليه، وتحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من الربط بين عالم الفكر وعالم الواقع».

ولأن واقع المجتمع الإسلامي - في عصر الإقطاعية المرتجعة - أفرز فكرًا سنيًا نصيًا محافظًا رعته نظم سياسية من ذات الطراز، وقفت القوى البورجوازية - بفكرها الليبرالي العقلاني - موقف المعارضة. وقد تمثلت قوى المعارضة في الشيعة والخوارج والمعتزلة الذين تبنوا قضية العدل الاجتماعي ونافحوا عنها بالعلم والعقل؛ فكان جل العلماء آنذاك من الشيعة والمعتزلة على وجه الخصوص. لذلك حورب العلم واضطهد العلماء من قبل الخلفاء السنة والفقهاء، وعبر الصراع الذي اتخذ لبوسًا مذهبيًا عن أزمة العلم خلال هذا القرن.

قدم المرحوم «أحمد أمين» صورة واضحة عن النكوص العلمي والفكري آنذاك من خلال عرض للصراعات بين السنة وكل من الشيعة والمعتزلة. ونظرًا لتداخل البنيات الفكرية الناجم عن تداخل أنماط الإنتاج والبنيات الاجتماعية؛ امتد هذا الصراع بين فرق كل من السنة والشيعة والمعتزلة أيضًا. فالطبري مثلا - وكان شيعي الهوى - لم يعترف بأحمد بن حنبل كفقيه سني متعصب؛ لذلك لم يسلم من اعتداءات الفقهاء الذين رجموا داره بالحجارة[1]. بل اضطر أهله إلى دفنه سرًا - بعد موته - ليلا خشية العوام الذين استجاشهم الفقهاء السنة ضده. بل كانت الخلافة العباسية - التي أحيت مذهب أهل السنة منذ عهد المتوكل - تشجع هؤلاء العوام على البطش بعلماء الشيعة والمعتزلة؛ باعتبارهم زنادقة[2]. وقد امتدت الفتن بين السنة والشيعة، وبين السنة والمعتزلة إلى سائر أرجاء العالم الإسلامي. فكان فقهاء القيروان السنة - على سبيل المثال - يحرمون السير في جنازة الشيعي أو المعتزلي. وقاد فقهاء القيروان الثورة على الفاطميين «الكفرة». وفي الدولة الغزنوية السنية كان السلاطين يأمرون بإحراق مكتبات الشيعة ويضطهدون علماءهم، ويرغمون بعضهم على اعتناق المذهب السني[3]. ولعل هذا يفسر هرب علماء الشيعة والمعتزلة والخوارج من قلب العالم الإسلامي إلى الأطراف[4].

---

(١) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٢، ص ٤، القاهرة ١٩٦٦.

(٢) ذكر المؤرخون أن عوام السنة كانوا يقتلون في شوارع بغداد من ترحم على علي بن أبي طالب، بالمثل من كان يترحم على عثمان يقتله الشيعة. المرجع السابق، ص ٥، ٦.

(٣) أرغم السلطان محمود الغزنوي أبا الريحان البيروني على التحول من المذهب الشيعي إلى المذهب السني. أنظر: آلدوميلي: **العلم عند العرب**، الترجمة العربية، ص ١٩٠، القاهرة ١٩٦٢.

(٤) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠.

بديهي والأمر كذلك ، أن يخبو ضوء الفكر العقلاني ويقفل باب الاجتهاد بعد أن عقدت الخلافة العباسية مجلسًا من الفقهاء أمر بذلك ، ووزع محضر المجلس إلى سائر الأمصار . وأصيب الفكر السني نفسه بالعقم ، حيث نُظر إلى الفقهاء الأول كما لو كانوا معصومين ، وأصبح الفقيه لا يستطيع الحكم في مسألة إلا قياسًا على أحكام وفتاوى السابقين[1] .

بديهي أيضًا أن يتخلف العلم الطبيعي نتيجة المصادرات اللاهوتية ويُنظر إلى العلماء باعتبارهم هراطقة[2] . بل صودرت ممتلكاتهم وطردوا من ديارهم حتى أصابهم الفقر والمسغبة . ولا غرو ؛ فقد ألف أحد الظرفاء عن العلماء كتابًا سماه «الفلاكة والمفلوكين» ، أي الفقر والفقراء . وقيل في هذا العصر إن «الفقر يلازم العقل ، والغنى يلازم الجهل»[3] !! .

لذلك غلب النقل على العقل ، وفشت الأوهام والخرافات ، وتحولت بعض العلوم إلى غيبيات وتنجيم وذكر للعجائب . وفي ذلك يقول أحد الباحثين[4] : «إن أصحاب الاتجاه النصي وضعوا العوائق والعراقيل أمام النهضة ، ووقفوا حائلا أمام الاجتهاد والابتكار» .

هذا عن معطيات قرن «الإقطاعية المرتجعة» ، فماذا عن معطيات القرن التالي ؛ الذي شهد «صحوة بورجوازية»؟

ذكرنا سلفًا أن هذا القرن يبدأ حول عام ٣٥٠ هـ وينتهي حول عام ٤٥٠ هـ ، وهو يمثل عصر ازدهار الفكر الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية بوجه عام . ويرجع هذا الازدهار إلى حدوث تحولات اقتصادية ـ اجتماعية أفضت إلى قيام نظم حاكمة «متبرجزة» . ومعلوم لنا مدى ارتباط العلم بالبورجوازية ؛ بشهادة ابن خلدون وكارل ماركس .

لذلك لا يعزى هذا الازدهار إلى أسباب فكرية قحة ، كما يذهب الكثيرون من الدارسين المثاليين ، اللهم إلا ما يتعلق بأهمية «التراكم المعرفي» ودوره في التطور الفكري كما يذهب مؤرخو الفكر . لكن هذا التراكم لا يتأتى إلا في مناخ ملائم من الحرية والتسامح والتنافس

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧ .

(٢) اعتبر أحد أمراء السامانيين أبا بكر الرازي ملحدًا لأنه اشتغل بالكيمياء . أنظر : إبن خلدون : المقدمه ، ص ٣٧١ ، جـ ١ . بيروت ؟

(٣) في ذلك قال أحد الشعراء :

إني رأيت الدهر في حكمه ... يمنح حظ العاقل الجاهلا

وما أراني نائلا ثروة ... كأنه يحسبني عاقلا .

(٤) أنظر : سعد زغلول عبد الحميد : ملاحظات عن المنهج العلمي بين النظرية والتطبيق في بعض علوم العرب ، المؤتمر الأول للتاريخ سنة ١٩٧٣ ، ص ٥١٥ ، القاهرة ١٩٧٤ .

وتشجيع العلم وأهله ، وكلها سمات للبورجوازية تميزها عن الأنماط السوسيو-اقتصادية الأخرى .

لذلك ارتبط الإزدهار الفكري في هذا القرن بحوافز مادية ولدت عوامل اجتماعية وسياسية مرتبطة بها . وحق لبعض الباحثين النابهين الحكم بوجود صلة بين التقدم الفكري وبين الحوافز الاقتصادية «ذلك لأن الإعجاب الصادق بالعلم في حد ذاته ترادفه متطلبات أكثر ضرورة»[1] . وعلى سبيل المثال كان الاشتغال «بالوراقة» ملاذاً للعلماء للخلاص من الفقر والفاقة ، كما هو حال التوحيدي وياقوت الحموي[2] . كما وأن الطموح السياسي - في عصر الصحوة - كان من أسباب العكوف على طلب العلم والمثابرة في تحصيله[3] ؛ إلى حد يمكن معه القول بوجود صلات وثيقة بين تأسيس مؤسسات العلم وبين الأوضاع السوسيو-سياسية ؛ حتى اعتبر «عالم الفكر والأوضاع الاجتماعية - آنذاك - عالمًا واحدًا»[4] . فالنشاط التجاري المتعاظم أسفر عن نشاط مديني مواز تجلي فيه نشاط اجتماعي وفكري متساوق[5] . فتوافر المال في أيدي التجار - ومعظمهم من العلماء - مكنهم من اقتناء الكتب والمخطوطات وتأسيس مكتبات غصت بنفائس المعارف التي كانت تتزايد باستمرار نتيجة القدرة على التزويد بما يستجد في عالم الكتب[6] . وعولت البورجوازية التجارية المستنيرة على نشر هذه المعارف بين الطبقات الدنيا ؛ ففتحوا أبواب خزائن كتبهم للفقراء وأوقفوا عليها الحبوس للإنفاق على من يغشاها[7] .

لذلك ؛ تداخلت المعرفة بالاقتصاد والسياسة - وحتى الدين - إلى حد استحالة وضع فواصل بينها[8] . وللمفكر أدونيس رأي هام في هذا الصدد ؛ فحواه أن تطور العلوم الدينية - في عصر الصحوة - يرجع - ضمن ما يرجع - إلى كون الإسلام آخر الأديان وأنموذجها ، فحرصت البورجوازية التي كانت تنشد الكمال الأنموذجي في السياسة والحكم والفكر إلى تحقيق كمال الدين أيضًا . وهو أمر غاب على فطنة بعض الدارسين الذين اعترفوا بسوسيولوجية المعرفة ، لكنهم لم يقفوا على القوى الاجتماعية التي تبنت النهضة الفكرية .

---

(١) أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .
(٢) أحمد أمين : ظهر ، جـ٢ ، ٢٣٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٩ .
(٤) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٩ .
(٦) أحمد أمين : ظهر ، جـ٢ ، ٢٢٢ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢٣ .
(٨) أدونيس : الثابت والمتحول ، جـ٢ ، ص ٢٩ ، بيروت ١٩٨٣ .

يقول محمد عابد الجابري[1] : «كان لابد من وجود قوة اجتماعية تقود التطور والتقدم ، وإن كان البحث الاجتماعي لم يقف بعد على هوية هذه القوة وتركيبها وأصولها ومكانتها الاجتماعية والتاريخية . ومع ذلك يمكن أن نعقد روابط بينها وبين أكثر أنواع الفكر العربي تقدمًا» .

لم تكن تلك القوة الاجتماعية إلا الطبقة البورجوازية التي عرضنا لأصولها وتكوينها وتركيبها ودورها التاريخي سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا في المجلد الأول من الجزء الثاني من مشروعنا . إنها وحدها ـ خصوصًا شرائحها التجارية ـ هي التي قادت حركةالتطور الفكري في عصر الإزدهار بامتياز . لقد كانت ـ على سبيل المثال ـ هي المسئولة عن تعاظم النشاط المدنيي والعمراني الذي احتضن النهضة الفكرية ، وقبل ذلك أفرزها . وهي المسئولة عن مد شبكة من الطرق البرية وبناء أساطيل بحرية سهلت حركة التبادل التجاري والاتصال الثقافي . وحسبنا أن معظم التجار كانوا علماء ، وأن «الرحلة في طلب العلم» تعاظمت مواكبة للنشاط التجاري بشهادة ابن خلدون . لقد كانت الطرق والمسالك تغص بالحجاج ورجال البريد والعلماء التجار . كما كانت البورجوازية التجارية من وراء دعم وإقرار نظم سياسية قارة ومستنيرة استندت إلى أجهزة إدارية ومالية وقضائية ذات كفاءة ومقدرة ، كان معظم رجالها من كبار التجار[2] .

تبنت تلك الحكومات «المتبرجزة» العلم وأهله ، وأغدقت في سخاء على العلماء والأدباء وأهل الفن . وقد قدم «آلدوميلي»[3] سجلا حافلا بالنماذج في هذا الصدد ؛ يغني عن اللجاج والتكرار . وحسبنا أن نشير إلى بعض الحقائق ذات الدلالة . فالعلماء الذين صودروا واضطهدوا واتهموا بالزندقة في ظل «الإقطاعية المرتجعة» تنافس حكام «عصر الصحوة» على اجتذابهم إلى بلاطاتهم وأجروا عليهم من بيوت الأموال رواتب وأرزاقًا[4] .

لم يقتصر ذلك على النظم الشيعية التي تبنت النهضة الفكرية ؛ بل انسحب أيضًا على الأمراء السنة الذين ازدهرت دولهم تحت تأثير النشاط التجاري . فالسامانيون الذين أفادوا من تجارة آسيا الوسطى شجعوا التجار العلماء وتنافسوا في ذلك مع حكام الدول المجاوره والمنافسة أيضًا في النشاط التجاري . بل تشيع بعض أمرائهم بفضل هؤلاء العلماء الذين كان

---

(١) أنظر : نحن والتراث ، ص ١٣ .
(٢) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٩٦ .
(٣) انظر : العلم عند العرب ، ص ٢٢٤ وما بعدها .
(٤) قيل إن الأمير الحمداني سيف الدولة خصص أربعة دراهم يوميًا للفارابي الفيلسوف .

معظمهم من الشيعة[1] . نافسهم في تشجيع العلماء جيرانهم الغزنويون ، فكان بلاطهم يزدان بأمثال الفردوسي والعسجدي والصفدي وابن الخمار النصراني[2] .

بالمثل تبرجز خلفاء بني أمية السنة بالأندلس بفضل تجارة غربي أوربا ـ خصوصًا تجارة الرقيق والسلاح ـ ونافسوا الحكام المشارقة في اجتذاب العلماء والأدباء والشعراء ، فضلا عن اقتناء الكتب والمخطوطات[3] . وقد تعاظمت تلك الظاهرة في عصر ملوك الطوائف التي شبهت دويلاتهم بدويلات المدن الإغريقيه والإيطالية التي كانت موئلا للعلم والمعرفة[4] .

أما بالنسبة لخلفاء وسلاطين وأمراء الشيعة ؛ فحدث ولاحرج . فالبويهيون الفرس عملوا على إحياء الثقافات الفارسية العتيقة ، إلى جانب الاهتمام بالثقافة العربية . وأصبحت بغداد والري وأصفهان منارات للحضارة الإسلامية في عصرهم ؛ حيث اجتذبت أهل العلم والفكر والأدب والفن من سائر الأصقاع . ولا غرو ؛ فقد كان بعض سلاطينهم علماء ـ مثل عضدد الدولة ـ ومعظم وزرائهم كانوا من مشاهير العلماء كابن العميد والصاحب إسماعيل بن عباد[5] .

أما الفاطميون ، فكان معظم خلفائهم فلاسفة ومفكرين ـ كالحاكم بأمر الله على سبيل المثال ـ تبنوا الفلسفة بسائر فروعها ـ كالرياضيات والفلك والطبيعيات والموسيقى ـ وكرسوها لخدمة دعوتهم الإسماعيلية . بل إن التدرج في مراتب الدعوة إرتهن بمدى تحصيل العلوم والمعارف[6] من لدن الأتباع . لقد أتاحوا نوعًا من الحرية والتسامح تفردوا به ، فأتاحوا الفرصة لخصومهم من مذهب أهل السنة بحضور حلقات العلم في «الأزهر» ، وحتى مجالس الدعوة الإسماعيلية الخاصة[7] . ولعب أهل الذمة دورًا بارزًا في النهضة الفكرية ـ بله في السياسة ـ إبان العصر الفاطمي ؛ وهو ما سنعرض له في موضعه بعد مفصلا .

مما ساعد على النهضة الفكرية في عصر الصحوة ، ومن تجلياتها أيضًا ؛ ذيوع ظاهرة تأسيس خزانات الكتب وانتشار المكتبات وتبني النظم المتبرجزة وأثرياء التجار تزويدها

---

(1) انظر : آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٢٦ ، الترجمة العربية ، القاهره ١٩٥٧ .
(2) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٥٩ .
(3) المصدر نفسه ، ص ٢٩٠ .
(4) الدوميلي : المرجع السابق ، ص ٣٤٥ ، ٣٤٦ .
(5) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .
(6) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٥٥ .
(7) المقريزي : الخطط ، جـ ١ ، ص ٣٩٥ ، بولاق ، ١٢٧٠ هـ .

بنفائس الكتب والمخطوطات والتنافس على جلبها من خارج «دار الإسلام» .

قام سلاطين البويهيين بجهد محمود في هذا الصدد ؛ حتى قيل بأن أحدهم ـ عضد الدولة ـ أسس مكتبة عظيمة قورنت «ببيت الحكمه» التي أنشأها الخليفة المأمون إبان عصر «الصحوة البورجوازية» الأولى[1] . فقد حوت خمسة عشر ألف مجلد في شتى صنوف المعارف[2] . كما أسس سيف الدولة الحمداني مكتبة في حلب لا تقل بحال عن نظيرتها البويهية[3] . وفي مصر أسس العزيز بالله الفاطمي مكتبة ـ دار الحكمة ـ التي كانت تحوي ألف وستمائة ألف كتاب[4] . وفي الأندلس كانت مكتبة ـ قرطبه التي أسسها الحكم المستنصر تشتمل على حشد هائل من الكتب بلغت فهارسها أربعا وأربعين كراسة ، قال عنها ابن الآبار[5] : «لم يسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحكم في اقتناء الكتب والدواوين وإيثارها والتهمم بها مثله» . وقد تشبه به أمراء الطوائف فكان بكل مدينة مكتبة حافلة بالكتب المجلوبة من سائر أرجاء العالم الإسلامي[6] .

وعلى نهج السلاطين والخلفاء والأمراء ، سار الوزراء والكتاب والقضاة . فمكتبة الصاحب بن إسماعيل بن عباد ـ وزير بني بويه ـ كان فهرسها في عشرة مجلدات[7] . ومكتبة قاضي الجماعة بقرطبة ـ أبي مطرف ـ حوت من الكتب ما بزت به سائر المكتبات الخاصة في عصره . وفي نيسابور أسس القاضي ابن حبان خزانة كتب ألحق بها مساكن للغرباء من طلبة العلم وأجرى عليهم الأرزاق[8] . ناهيك بمكتبات العلماء والفقهاء وكبار التجار ؛ إذ تنافس الموسرون في اقتناء الكتب وأوقفوا عليها الأحباس وفتحوا أبواب خزائنهم لطلاب العلم[9] .

هكذا انتشرت المكتبات العامة والخاصة ، وازدهرت حرفة الوراقه وتبارى الوراقون في

---

(١) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٨٩ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٤٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .
(٤) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٠٥ .
(٥) **الحلة السيراء** ، جـ ١ ، ص ٢٠١ ، القاهرة ١٩٦٣ .
(٦) محمد عبد الله عنان : **عصر ملوك الطوائف** ، ص ٤٣٦ ، القاهرة ١٩٦٩ .
(٧) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ٤ ، ص ٣٠٨ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٣١١ .
(٩) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٢٢ .

جلب الكتب ونسخها وتسويقها(١) ، هذا فضلا عن دراستها واستيعاب ما تحويه من معارف ، خصوصًا وأن الكثيرين من الوراقين كانوا علماء أصلا(٢) .

من عوامل النهضة الفكرية في «عصر الصحوة» أيضًا ؛ بزوغ وانتشار ظاهرة «مجالس العلم» وذيوع «المناظرات» والمساجلات الفكرية في سائر أنواع العلوم العقلية والنقلية فضلا عن الآداب(٣) . ولدينا في هذا الصدد نماذج لا تحصى سواء مادار منها في قصور الحكام أوفي المساجد أو بين رؤساء المذاهب والفرق وحتى الملل والنحل(٤) .

وقد جرت تلك المساجلات في جو من التسامح لم يعرفه التاريخ الإسلامي قبل «عصر الصحوة» ولا بعده(٥) .

في هذا العصر أيضًا بدأ ظهور «المدارس» لأول مرة . فقد أسست أول مدرسة في نيسابور عام ٤١٨ هـ(٦) . وفي بغداد أسس الشريف الرضي «دار علم» فتح أبوابها لطلبة العلم وأمدهم بما يحتاجون من ورق ومداد(٧) . وأثر عن الأئمة الإثني عشرية عقد حلقات خاصة للعلم الديني والدنيوي في آن . ونحن في غنى عن الحديث عن دور «الأزهر» بالقاهرة في هذاالمجال . لقد تبارى الخلفاء الفاطميون في إنشاء المدارس ، منها «الجامعة» التي شيدها الحاكم بأمر الله والتي أمها العلماء وطلبة العلم من كل أوب وصوب(٨) . لقد جمعت بين التعليم والبحث العلمي في آن ، لذلك سميت «دار العلم»(٩) ؛ حيث «حضرها الناس على طبقاتهم ممن يؤثرون قراءة الكتب والنظر فيها . فمنهم من يحضر للتعلم ، ومنهم من يحضر للنسخ»(١٠) .

وقد تبارى علماء الفرق في تأسيس «مدارس» يتلقى فيها الطلبة أصول المذاهب . فقد

(١) لتسهيل مهمة القراءة ابتكر الوراقون صيغة للخط العربي تمثلت في « خط النسخ » بدلا من « الخط الكوفي » المعقد . انظر : آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٢٣٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٠ .
(٤) لعل من أشهر تلك المناظرات في أصول العقائد والأديان ما جرى في الأندلس بين الفقيه ابن حزم ويوسف بن نغزاله اليهودي . انظر : إمحمد بن عبود : **جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري** ، ص ٢٢٦ ، تطوان ١٩٨٧ .
(٥) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٣٠ .
(٧) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣١٢ .
(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٩٨ .
(٩) المقريزي : **الخطط** ، جـ ١ ، ص ٣٩١ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٤٥٨ .

أسس أبو بكر البستي مدرسة لتدريس الاعتزال ، كما أسس ابن فورك مدرسة للمذهب الأشعري[١] .

وترتب على انتشار «المدارس» ، فضلا عن ذيوع العلم وكسر احتكاره على الخاصة وانسيابة إلى العوام ؛ تطور نظم التعليم نفسها . منها ـ على سبيل المثال ـ إبتكار أسلوب «الإجازات العلمية» ، والتعلم عن طريق «المراسلة» ؛ فكان الطلاب في الأقاليم البعيدة يراسلون «أساتذة» المدارس الذين لم يبخلوا عليهم بمعارفهم الواسعة[٢] .

هذا بالإضافة إلى استمرارية دور المساجد التي كانت حلقات العلم بها تجمع بين الطلبة من سائر الأصقاع . كما كانت حوانيت الوراقين تقوم بجهد حميد في هذا الميدان[٣] .

أفضى كل ذلك إلى امتزاج الثقافات ـ خصوصًا بعد تنامي حركة الترجمة التي بدأت تعطي أكلها ـ بعد حوار خصب بين المعارف الهللينية والهللينستية والفارسية والهندية والسوريانية والحرانية[٤] . وقد شجع الحكام «المتبرجزون» المستنيرون على إنجاح هذا الحوار ، وأشرفوا على ما كان يجرى من مساجلات بين العلماء حول «علوم الأوائل»[٥] . بل جرت مساجلات ومناظرات بين رؤساء الملل والنحل غير الإسلامية أثرت وتأثرت في بنظيراتها بين علماء الإسلام[٦] ؛ إن إيجاباً وإن سلبا . بل أتاح مناخ الحرية الفكرية والعقيدية والتسامح الفرصة حتى للزنادقة والملاحدة كي يجهروا بآرائهم دون خوف أو موارية[٧] .

لذلك أسهم أهل الذمة بدور واضح في ازدهار الفكر الإسلامي وإثرائه ، ولا غرو فالكثيرون من المتكلمين والفلاسفة تتلمذوا على شيوخ من اليهود والنصارى الصابئة . وما كان ذلك ليحدث لولا مناخ الحرية والتسامح الذي أتاحه حكام «عصر الصحوة» لأهل الذمة[٨] .

---

(١) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣١٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٥ ، ٢٣٠ .

(٤) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ١١

(٥) من الأمثلة الدالة في هذا الصدد مجالس المناظرة التي عقدها الوزير المهلبي والوزير ابن سعدان ، فضلا عن مجلس أبي سليمان المنطقي . أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٢٥ .

(٦) من القرائن الهامة في هذا المجال ، ما جرى من مناظرات بين اليعاقبة والنساطرة والملكانية حول طبيعة السيد المسيح . المصدر نفسه ، ص ١١ .

(٧) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٩٦ .

(٨) من الأمثلة الدالة في هذا الصدد تولي أهل الذمة من اليهود والنصارى مناصب عليا كالوزارة ، كما هو الحال في ظل الفاطميين وملوك الطوائف بالأندلس . وقد تبنى بعضهم رعاية العلم وأهله وشجعوا المترجمين خصوصًا في نقل عقائد مللهم إلى اللغة العربية . أنظر : أحمد أمين المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٨٩ ، ٢٥٠ ، آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٢٢٨ ، عبادة كحيله : **أندلسيات** ، ص ٧٠ ، القاهرة ١٩٨٩ .

وترتب على ذلك كله نتائج هامة أسهمت في ازدهار الفكر الإسلامي في ذلك العصر ، واكتسابه خصائص وسمات مميزة . لعل من أهمها سيولة هذا الفكر وتعميمه سواء في قلب العالم الإسلامي أو أطرافه ؛ مع بصمه بطابع محلي ـ نتيجة معطيات المكان ـ مما أفضى إلى إثراء وتنوع في إطار وحدة ذات قسمات مميزة[١] .

لم تقتصر النهضة على المراكز في المدن ، بل امتدت إلى الأقاليم كما وكيفًا[٢] ؛ بحيث أسفرت ـ ضمن ما أسفرت ـ عن ظهور ثقافة شعبية أبدعها العوام الذين تأثروا باللغات الأجنبية في لهجاتهم ، وابتكروا أدباخاصًا من موشحات وأزجال وأمثال[٣] . ساعد على ذلك ازدهار صناعة الورق ورخص أسعاره بحيث أصبح في متناول الفقراء[٤] .

من أهم تلك النتائج أيضًا ذيوع خاصية المعرفة الموسوعية بحيث اختلطت العلوم والمعارف والآداب وجرت الإحاطة بسائر ضروب الثقافة والعلم[٥] ، وما ترتب على ذلك من آثار بعضها إيجابي والآخر سلبي ، وهو ما سوف نوضحة في المباحث التالية . خلاصة القول ـ أن الفكر الإسلامي في عصر الإزدهار قد تخلق فيي بيئة شهدت نمطين متناقضين على الصعيد السوسيو ـ اقتصادي ، وأن عطاءه ـ في التحليل الأخير ـ كان محكومًا بتلك المعطيات . فلنحاول برهنة ذلك فيما يلي من مباحث .

---

(١) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ٢١٦ ، ٢٢٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٢ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ، ٢٠ .
(٤) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢٣ .

العلـــوم العقليـــة

أ ـ تمهيد

نُنوه بأن هذا المبحث لا يستهدف تقديم عرض مفصل عن العلوم العقلية ـ التى عرفت باسم علوم الأوائل ـ بقدر ما يطمح إلى رصد وتنظير هذه العلوم في إطار تاريخي ، لتبيان مكانتها بين المعارف الأخرى ومدى تأثرها بها وتأثيرها فيها في ضوء معطيات العصر السوسيو ـ اقتصادية .

لقد كتب الكثير حول إنجازات علماء المسلمين في هذا المجال ، ومع ذلك نفتقر إلى دراسة تقوم هذا العطاء كما وكيفا ، وتحدد صلته بما سبق وتأثيره فيما لحق ، بحيث تتأكد مكانته في تاريخ العلم دون مبالغة أو إجحاف .

الثابت أن سائر الدراسات السابقة تنطوي على رؤيتين وتقويمين متناقضين ؛ أحدهما يتمثل في معظم الدراسات الاستشراقيه ـ وما نهج على منوالها من قبل بعض الدارسين العرب المحدثين ـ التي تحط من قدر الإسهام العربي في مجال العلوم العقلية ، وتعتبره محض محاكاة مخلة للأنموذج اليوناني ؛ خصوصًا في صيغته الهللينسية «الهرمسية» المتسقة مع الموروث الشرقي العرفاني «الغنوصي» . ويمضي أصحاب هذا الاتجاه إلى ما هو أبعد من ذلك ؛ حين يصورون تلك الإسهامات باعتبارها «مسخًا» لهذا الموروث عن القدماء .

أما الاتجاه الآخر ؛ فيذهب إلى النقيض من هذا التصور ؛ فيبالغ في تقدير الإسهامات العربية ؛ إلى حد الزعم بحدوث «ثورة علمية» عربية تجاوزت إسهامات الأوائل ، وحتى الأواخر !! . لقد قالوا بحدوث تحول كمي ونوعي ينسخ ما قبله ويبز ما بعده نظرًا لاكتشاف

علماء المسلمين أصول المنهج العلمي وتطبيقه ، قبل أن يسطو عليه علماء الغرب المعاصرون وينسبوه إلى أنفسهم .

إن حجر الزاوية في تفسير خطأ الرؤيتين معًا ، هو دراسة الفكر بمعزل عن الواقع ، وضبابية هذا الواقع في أذهانهم . وربما نلتمس العذر «للماسخين» و«الناسخين» معًا ، نظرًا لأن دراسة شاملة للخلفية السوسيو ـ سياسية للفكر العربي الإسلامي لم تقدم ، قبل إنجازنا إياها في المجلدات الثلاثة التي صدرت عن «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي» .

صحيح أن بعض مؤرخي الفكر العربي الإسلامي أسهموا بقدر ما بدراسات في هذا المجال ؛ لكنها في مجملها جرت على يد مفكرين ـ لا مؤرخين ـ الأمر الذي يفت في مصداقيتها وتاريخيتها . ذلك لاتسامها جميعًا بالانتقائية أو التأمل الانطباعي أو المجازفة ، أو الأدلجة ، أو كلها معًا .

مصداق ذلك أنموذج «طيب تيزيني» الذي يرى أن ثورة بورجوازية إسلامية قد حدثت ، أفرزت فكرًا ماديًا قحا وخالصًا ؛ وهو فكر هرطقي في مضمونه . لكن هذه الثورة أجهضت فاختفى هذا الفكر وحل نقيضه الأثري الغيبي التسليمي محله[1] .

وذهب آلدوميلي[2] في تفسير هذا التحول النكوصي إلى ارتباط العلوم العقلية بالحركات الشيعية وعلمائها من الفرس خصوصًا الذين تأثروا بالعرفان الصوفي . كذا إضطهاد العلماء من قبل حكام من السنة كالسامانيين والغزنويين .

صحيح أن هذه المحاذير قد فتت في انطلاق الفكر العقلاني المادي إلى حد كبير ، لكنها لم تقف حجر عثرة أمام تطوره ونمائه ؛ نظرًا لأن معظم حكام هذا العصر ـ شيعة وسنة ـ قد مستهم رياح البورجوازية ، خصوصًا في قرن «الصحوة البورجوازية» الثانية كما أسلفنا القول . فتحت إلحاح النشاط التجاري المتعاظم ساعد هؤلاء وأولئك علماء الطبيعيات وأفادوا من عطاءاتهم في مشروعاتهم الهندسية والاقتصادية ؛ بشهادة آلدوميلي نفسه[3] . أما الاضطهاد الحقيقي للعلماء فقد وقع إبان القرن السابق الذي سادته «الإقطاعية المرتجعة»[4] . أما في القرن اللاحق فقد اختفى الاضطهاد أو كاد ، وحل التشجيع وتبني العلم والعلماء في مجال الطبيعيات محله . يشهد على ذلك ـ فضلا عما سبق إيراده من قبل ـ أن الكثيرين من

---

(١) أنظر : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، دمشق ١٩٧٦ .
(٢) أنظر : العلم عند العرب ، ص ١١١ ، ١٣٨ ، ١٤٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ .
(٤) سعد زغلول عبد الحميد : المرجع السابق ، ص ٥١٥ .

العلماء صنفوا كتبًا بتكليف من الحكام «المتبرجزين» ، كما أهدى بعضهم مصنفاتهم إلى الخلفاء والسلاطين والأمراء ، كما هو حال جبريل بن بختيشوع والحسن بن الهيثم وعلى بن رضوان والرازي وابن البيطار وغيرهم[1] . وحق لمحمد آركون[2] الحكم بأن الاضطهاد انعدم «طالما لم يمس علماء الدين . فالمشتغلون بالطب والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والجغرافيا اقتصرت علومهم على تفسير الأوجه والظواهر العديدة للعالم المخلوق ولا تتخذ أي موقف بخصوص المسألة التيولوجية . فكان العقل يوظف في هذه المجالات بحرية تامة ولا يخضع إلا لمعطيات الملاحظة المباشرة ، ولا يضطر للتقليد بالحدود التي فرضها العقل الأصولي» . هذا بخلاف ما حدث في القرن السابق حيث «تركت الإقطاعية بصماتها في عدم وصول هذا العقل إلى درجة العقل العلمي الإيجابي ، فانخفض مستواه ، خصوصًا وأن العقل الديني نفسه أخذ يفقد حيوية الاستكشافية»[3] ، فلعبت المصادرات الدينية دورها في تقليص مجال العلم التجريبي . إذ شن أهل السنة خصوصًا حملة ضارية على علماء الطبيعيات . ونتحفظ فنقول بأن تلك الحملة لم تشمل بعض العلماء كالذين اشتغلوا بالحساب ؛ نظرًا لأهميته في مجال الفرائض . لذلك عرف المشتغل بعلم الحساب باسم «الفرضيي الحاسب» . وكذلك علماء الطب ، نظراً للحاجة إليهم في علاج الأمراض[4] .

أما الهندسة ، فقد اعتبرت ـ خلال قرن الإقطاعية ـ هرطقة[5] ، وأصبح الدارسون لعلم «إقليدس» و«بطلميوس» مذمومين من قبل الفقهاء . كما ذموا الفلك وأهله ـ برغم أهميته في الحياة العملية ، خصوصًا في تحديد اتجاهات ومواقيت الشعائر الدينية ـ لارتباطه بالتنجيم . ولا غرو فقد كتب الأشعري ـ منظر مذهب أهل السنة في عصر «الإقطاعية المرتجعة» ـ رسالة في «الرد على الفلكيين» ، كما اتهم أبو معشر البلخي (ت ٢٧٢ هـ) بالاستهتار بالدين برغم ورعه وتقواه[6] .

أما المنطق فبرغم الإفادة منه من لدن الأشاعرة في علم الكلام ؛ إلا أنهم مع ذلك اعتبروه

---

(١) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١ ، ص ١٩١ .

(٢) أنظر : **تاريخية الفكر العربي** ، ص ٢٦ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٠ .

(٤) جولد تسيهر : **موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل** . دراسة في كتاب «**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**» الذي ترجمه الدكتور/ عبد الرحمن بدوي ، ص ١٣٨ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ . كتب أحد الفقهاء مسفها المشتغلين بالهندسة بقوله : « هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء من الأعواد والخطوط والنقط التي لا أعرف لها فائدة . على أنها مع قلة فائدتها ترق الدين وتبيح كل ما نعوذ بالله منه» . المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .

خطراً على العقائد الإيمانية[1] . وهذا يفسر إقدام الحاجب المنصور بن أبي عامر على إحراق كتب المنطق والفلك . كما يفسر أيضًا تحامل الإمام الغزالي على الطبيعيات عمومًا على أساس أنها في نظره «علوم يشتبه فيها الحق بالباطل ، والصواب بالخطأ»[2] .

بديهي أن يتغير الحال خلال القرن التالي تحت تأثير «الصحوة البورجوازية» الأخيرة . فقد وظف الدين نفسه للدفاع عن العلوم العقلية[3] . وحمل «إخوان الصفا» حملة شعواء على الأشاعرة حين سفهوا علم المنطق والطب . بالمثل حمل أبو حيان التوحيدي على الصاحب إسماعيل بن عباد لرأيه الخاطىء في الهندسة والطب والمنطق والموسيقى[4] . بل إن ابن حزم الأندلسي السني المتطرف تحمس للمنطق ولم يعاد الفلسفة وفروعها في الرياضيات والطبيعيات والطب[5] . وفي ذلك دلالة على تأثر الفكر النصي ـ إبان عصر الصحوة ـ بمعطياتها السوسيو ـ معرفية .

هكذا يجب التنبيه إلى ما وقع فيه الكثيرون من أحكام خاطئة ؛ نظرًا لعدم فصلهم بين المعطيات السوسيولوجية لعصر الازدهار ، وعدم فطنتهم إلى انطوائه على قرنين مختلفين متناقضين ، أولهما قرن «الإقطاعية المرتجعة» ، والثاني قرن «الصحوة البورجوازية» الأخيرة . لقد نجم عن ذلك وقوع الدارسين في منزلق التعميم المعتسف ، أو التناقض في الأحكام بصدد تقويم الفكر الإسلامي خلال عصر الإزدهار . ولعل صعوبة دراسة الفكر العربي الإسلامي في إطار تاريخي سوسيولوجي كانت من وراء تحول بعض الدارسين المبشرين بأهمية «سوسيولوجية الفكر» عن منهجهم والارتماء في أحضان المناهج المثالية المحدثة ؛ والتردي في المنزلقات التي أشرنا إليها آنفًا ؛ خصوصا اذا ما تعلق الأمر بتفسير هذا الفكر وتنظيره .

ويعد المفكر العربي المغربي محمد عابد الجابري خير أنموذج في هذا الصدد . ففي كتاباته الأولى دعا إلى «ضرورة الانطلاق في دراسة الفكر العربي من خلال نظرة تحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من الربط بين عالم الفكر وعالم الواقع»[6] ، كما قال «بوجود قوة

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .
(٢) أنظر : الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣ ، القاهره ١٣٣١ هـ .
(٣) ألف الفارابي كتابًا هامًا في هذا الصدد يحوي آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدعو إلى العقل والتجربة . أنظر : جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ ، ١٤٩ .
(٥) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٦٦ ، بيروت ١٩١٢ .
(٦) أنظر : نحن والتراث ، ص ٧٥ .

اجتماعية تقود التطور والتقدم بهذا الفكر وإن كان البحث الاجتماعي لم يقف على هوية هذه القوة . . إلخ»[1] .

أفضى هذا العجز إلى تبني المنهج البنيوي في دراساته الأخيره وانتهى إلى أحكام جزافية وتفسيرات لا تاريخية للفكر العربي الإسلامي ؛ لا لشيء إلا لأن البنيوية تقدم منهجًا ناجحًا في دراسة الجزئيات ، لكنه عاجز تمام العجز في مجال التفسير والتنظير .

وبصدد موضوعنا ، يقدم الجابري إحدى تلك النظريات التي تتحدث عن عقل عربي مجرد ذي خصائص ثابتة تميزه . ! ! بنية هذا العقل ـ في نظره ـ تتمحور حول أقطاب ثلاثة «الله ـ الإنسان ـ الطبيعة» ، وقد تميز هذا العقل بتغييب الطبيعة لحساب الله . وحين عرض لها كان يهدف من وراء ذلك إلى اتخاذها واسطة تقوم بدور المعين له على اكتشاف الله[2] . يرد الجابري طبيعة تكوين العقل العربي إلى طور انحطاط العلم اليوناني في العصر الهللينستي ؛ حيث تاه العقل الإغريقي وسط سحب «الهرمسية والعرفان»[3] ؛ وهي كل ما ورثة العقل العربي عن اليونان . ويعقد الجابري مقارنة بين العقل العربي هذا ـ الذي سماه «العقل المستقيل» ـ وبين العقل اليوناني قبل عصر الانحطاط ؛ فيرى أن «العقل اليوناني ارتبط بالعلم ارتباطًا مباشرًا»[4] ، فكان العلم هو المهماز الذي يحرك الفلسفة حتى اكتمل بناؤها مع أرسطو . بينما العقل العربي ـ في نظره ـ عقل «بيان» ، لا عقل «برهان» لم يحرز شيئًا يذكر إلا القليل الذي لا يتجاوز عصر التأسيس . وعلى ذلك فلم يصل العقل اليوناني إلى العرب إلا في مرحلة انحطاط الهللينية في صيغة «العقل الهرمسي المستقيل»[5] . لذلك تعامل العقل العربي مع الطبيعيات اليونانية المختلطة بالعرفان الصوفي ، وكانت الغاية من هذا التعامل خدمة الآخرة وليس من أجل الدنيا ؛ فكانت الكيمياء والفلك والفلاحة والطب تصدر عن نظرة سحرية للعالم تقوم على إمكانية «قلب الأعيان وخرق العادات» . أما الممارسة العملية التجريبية ؛ فكانت علمية حقًا ، وأحيانًا على درجة من النضج كما هو حالها عند الخوازمي وابن الهيثم والبيروني والبتاني والبطروجي[6] . وكانت تلك الإنجازات تجرى في مسرح خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية الإسلامية ، ذلك الصراع الذي كان

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٢) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٩ ، بيروت ١٩٨٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٣٦ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤١ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٤٤ .

إديولوجيًا سياسيًا بصورة مباشرة[1] .

نظرًا لخطورة تلك الأحكام ؛ لنحاول نقدها ودحضها في عجالة . ولسوف تأتي التفصيلات في ثنايا مباحث الكتاب . يمكن حصر تلك الانتقادات فيما يلي :

أولاً : إطراح الرؤية التاريخية والمنهج الاجتماعي لعجز علمي وعملي سبقت الإشارة إليه من خلال النصوص السابقة التي تتضمن الاعتراف بهذا العجز .

ثانيًا : التعويل على البنيوية كبديل عاجز بدوره عن الخوض في إشكاليات التفسير والتنظير وإطلاق الأحكام .

ثالثًا : أن «الهرمسية» في العالم الإسلامي كانت موجودة قبل وفود الثقافة اليونانية ، ممثلة في «صابئة حران» ، وفي التراث الفارسي ، وكان لها تأثير سلبي حقًا . لكن علماء المسلمين لم يتأثروا بالعرفان الإشراقي الغنوصي فحسب ؛ بل ربما أكثر بعلم اليونان ـ خصوصًا آرسطو ـ في مرحلة تجليه وازدهاره ، وكان توظيف العلمين معًا في الفكر العربي الإسلامي مرتبطًا بجدلية الصراع السياسي والاجتماعي ومن ثم الفكري .

رابعًا : تعسف الحكم بأن التقدم العربي في الطبيعيات لم يتجاوز عصر التأسيس ، كذا خطأ الزعم بانفصال هذا التقدم عن مجريات حركة الصراع السوسيو ـ سياسي . فخلال مرحلة التأسيس انصب الاهتمام بعد الترجمة على تصنيف العلوم وتدوينها ودراسة تراث الأوائل ومحاولة فهمه واستيعابه . أما الإضافة والابتكار فلم تحدث إلا بعد التراكم المعرفي وفي ظروف «صحوة بورجوازية» ثانية ـ سبقت الإحاطة بمعطياتها ـ تمامًا كما كان عصر التأسيس مرتبطًا «بصحوة بورجوازية» سابقة ، سبق لنا تبيان معطياتها وتأثيرها على الفكر في مجلد كامل .

أما الزعم بانعزال العلم الطبيعي عن حركة الصراع ؛ فحكم جائر سبق للجابري أن خطأه بنفسه في مؤلفاته الأولى . ولسوف نبرهن سوسيولوجيتة في سائر فصول الكتاب التالية .

خامسًا : الحكم بأن العقل العربي «عقل بيان» ، حكم تجريدي لا يقبله العلم اللهم إلا في التصورات الاستشراقية المتحاملة على العقل العربي ونتاجه بتأثير نظريات شوفينية عنصرية يعرفها الخاص والعام ؛ كالقول «بروحانية العقلية السامية» ، وعقلانية العقل الأوروبي وفقًا لرؤية خاطئة صيغت فيما عرف «بمركزية الحضارة» التي فندها الكثيرون من

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤٧

العلماء الغربيين المنصفين .

وليس أدل على هزال مزاعم الجابري من رده طبيعة العقل «البياني» العربي إلى مرحلة التأسيس مرة ، وأخرى يردها إلى عصور الجاهلية . ناهيك بلا تاريخية هذا الحكم الذي يتصور «العقل» مجرداً وفي صيغة «سكونية» دائمة وبائسة !! .

سادسًا : خطأ الحكم أيضًا بأن دراسة الطبيعيات عند العلماء المسلمين كانت من أجل الآخرة ، لا الدنيا . وهو خطأ يفنده ما سبق تبيانه من تكريس «البورجوازية» علمها لخدمة أغراض عملية حياتية . بل وظف هذا العلم لخدمة الدين نفسه ، كما هو الحال بالنسبة لعلم الفلك وعلم الحساب .

سابعًا : خطأ القول بوجود علم طبيعي خارج دائرة الثقافة العامة ، خصوصاً وأن الطبيعيات والرياضيات والفلك والطب والموسيقى كانت من مباحث الفلسفة في العصور القديمة والوسطى .

تلك صورة عامة للدراسات العربية والاستشراقية التي «تمسخ» الفكر العربي والحضارة الإسلامية عمومًا .

أما الاتجاه المعاكس الذي «ينسخ» الفكر والحضارة الإنسانية عمومًا لصالح «مركزية عربية إسلامية» مضادة تنسب إلى العرب والمسلمين كل ما هو جوهري وتقدمي في التراث الإنساني ؛ فهو - في نظرنا - إتجاه يفتقر إلى أوليات الطرح العلمي ؛ بحيث نجد أنفسنا في غنى عن التعرض له بالدرس والنقد ؛ نظراً لتهافته وتسطيحه .

يبقى بعد ذلك تبيان وجهة نظرنا في تلك الإشكالية التي نبسطها في إيجاز ، ونؤجل التفصيل فيها إلى مواضعها من هذا الكتاب .

ننوه بأن القاسم المشترك في الرؤيتين السابقتين المتضادتين هو إغفال «تاريخية» الرصد للظواهر الفكرية في إطارها الاجتماعي . وعلى ذلك فإن رؤيتنا لم تقع في هذا المنزلق حين أفرزنا مجلداً كاملا لدراسة الخلفية السوسيو - تاريخية لعصر الازدهار . وقد ميزنا فيها حركة الفكر خلال حقبتين متتاليتين ؛ حقبة «الإقطاعية المرتجعة» التي أفرزت النصية الغيبية ، وحقبة «الصحوة البورجوازية» الأخيره التي خلقت العقلانية والتجريب . على أن الحقبة الأولى لم تخل من عقلانية نظراً لاستمرار دفعة الفكر الموروث عن القرن السابق الذي شهد مرحلة التأسيس . كما وأن المرحلة الثانية لم تخلُ من فلول النصية ، نظراً لأنها شهدت «صحوة» ، لا «ثورة» بورجوازية . وعلى ذلك ، فإن حصاد المرحلتين معًا هو غلبة الليبرالية العقلانية التجريبية ، الأمر الذي يزكي تسميتنا لهذا العصر بعصر الازدهار .

نتوه أيضًا بأن الرؤية الأولى للفكر خلال هذا العصر التي عرضنا لها بالنقد ، لم تخل من وجاهة سوف نضعها في الاعتبار في الحدود التي حددتها الشواهد التاريخية العيانية .

ففي المرحلة الأولى ظلت العقلانية متواجدة بوجود المعتزلة الذين بشروا ببواكير منهجية علمية وقفوا على بعض قواعدها وقوانينها كالسببية والحتمية . كما درسوا الطبيعيات من خلال تأثر المعتزلة الأواخر بالعلم اليوناني خصوصًا عن «أنباد وقليس» و«أنا كسا غوراس» . كما شهدت تلك المرحلة بواكير التطبيق العملي لهذه العلوم ـ برغم اختلاطها بالشعوذات والسحر ـ خصوصًا فيما صنفه «ابن وحشيه» في كتابه «الفلاحة النبطية» . أكثر من ذلك أن المعتزلة الأواخر طرقوا في هذه المرحلة باب «النظرية الذرية» عندما تحدثوا عن «الجزء الذي لا يتجزأ» برغم توظيفهم هذه الآراء في مجال الميتافيزيقا ليس إلا[1] .

بديهي أن تتعاظم تلك الإرهاصات العقلانية والتجريبية خلال مرحلة «الصحوة البورجوازية الثانية» ؛ كنتيجة للتراكم المعرفي من جهة ، ولمعطيات الصحوة من جهة أخرى . لذلك حفلت تلك المرحلة بالاهتمام بالعلم الطبيعي الذي تطور كما وكيفًا ؛ بفضل المزيد من الغوص في «علوم الأوائل» التي لم تكن ـ كما ذهب البعض ـ غنوصية هرمسية محضه . بل جرى الاهتمام بالعلم اليوناني في مرحلة تألقه ، وأخذت أفكار أرسطو وإقليدس وبطلميوس وأبو قراط وغيرهم طريقها إلى العقل العربي . هذا فضلا عن الموروث الهندي الذي كان خلوا تمامًا من أية سفسطات صوفيه ، والموروث الفارسي والحراني والسرياني والصيني ـ في حدود طفيفة ـ الذي يجمع بين العلم الوضعي والعرفاني في آن .

من خلال ذلك كله تشكل العقل العربي ـ إن جاز التعبير ـ الذي لم يقف موقف المتلقي المقلد ، بل اتخذ منه موقفًا نقديًا ، واعتمد بالأساس المعارف العقلانية والتجريبية وعمقها وأصلها بفعل الإحاطة بها جميعًا من جانب ، وما أفرزته تلك الإحاطة مضافًا إليها التجربة الخاصة من عطاء وإنجاز . يقول كلود كاهن[2] في هذا الصدد : «كان الجانب الهرمسي موجوداً ، ولم يكن علم اليونان الهلليني كله تجريبيًا ، بل كان عقليًآ تجريديًا وهو السائد والطاغي . وجاء المسلمون فتأثروا بكل ذلك ، بل بزوا الإغريق أنفسهم بالميل الشديد إلى التجربة ؛ فكان علماً مارسوه في حياتهم العملية . لذلك قدر له البقاء» . ويضيف باحث عربي نابه[3] : «لم يكن العلم عند العرب عقليًا كليًا ؛ قوامه أحكام مجردة بعيدة عن الواقع ،

(١) الدوملي : المرجع السابق ، ص ٢٧٦ .
(٢) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٧ .
(٣) أنظر : محمد عبد الرحمن مرحبا : تاريخ العلوم عند العرب ، ص ٣٣ ، بيروت ١٩٧٨ .

وإنما كان أيضًا تجريبيًا قوامه المشاهدة والوصف . إنه لم يخل من مبدأ التجريد استمرارًا للفكر اليوناني ، لكنه لم يخل أيضًا من التجربة» . فطب العرب تجريب ، وفلكهم تحقيق ، وهندستهم تطبيق ، وكيمياؤهم عملية ، وإن انطوى كل ذلك على أحكام مجردة ، ونظريات عقلية عامة ، وربما بعض الشعوذات في أحيان نادرة .

إن الخطأ الفادح الذي وقع فيه الدارسون من أصحاب «اتجاه المسخ» هو تجاهل التجريب والتحقيق والتطبيق والصبغة العملية للعلم عند المسلمين ، وإلحاحهم على التجريد والسحر كطابع لهذا العلم . كما يكمن خطأ أصحاب «اتجاه النسخ» في التعويل فقط على الجوانب الإيجابية ، واطراحهم ظهريا للسلبيات .

الصواب هو ـ طبقًا لمعطيات الصحوة البورجوازية لا الثورة ـ أن هذا العلم لم يكن تجريبيًا خالصًا كما هو حال العلم الحديث ، ولم يكن هرمسيًا صرفًا ـ كما ذهب الأستاذ الجابري ـ وإن انطوى على شكل من أشكال التجريب كان مستقلا عن الثقافة العربية العامة . العلم عند المسلمين إذن كان مرحلة انتقال وتطور طبيعي بين العلم القديم المسرف في التجريد والعلم الحديث الذي يستند إلى التجريب البحت . ويلخص أحد الدارسين المسألة برمتها في عبارة بالغة الأهمية حين يقول بأن العلم القديم كان يركز في مباحثه على «الماهية» بينما يهدف العلم الحديث إلى دراسة «الوجود»[1] . ولسوف نرى من خلال العرض كيف جمع العلم العربي بين النقيضين .

والسؤال هو : لماذا وكيف أحدث العلماء المسلمون تلك النقلة؟ تكمن أسباب تلك النقلة أساسًا في حركة الواقع الاجتماعي وصيرورته . ذلك الواقع الذي شهد صحوتين بورجوازيتين ، الأولى أفرزت مرحلة تأسيس العلم في الإسلام ، والثانية أفضت إلى ازدهاره .

على أن حجم النقلة على صعيد الواقع لم يصل إلى حد حدوث ثورة «بورجوازية» ، إنما تمثل في «صحوة» ليس إلا ؛ بمعنى أن الصراع بين البورجوازية والإقطاع لم يحسم حسمًا نهائيًا حتى منتصف القرن الخامس الهجرى ، وهو أمر أفضى إلى تواجد النمطين معًا وتعايشهما .

إنعكس ذلك على العلم والفكر ، فلم تحدث ثورة في هذا الصدد لتحسم الصراع بين النصية والليبرالية ، فظلا متواجدين معًا . في قرن الإقطاعية غلب الاتجاه النصي ، وفي قرن

(١) حسين مروه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج ٢ ص ٤٧١ ، بيروت ١٩٨١ .

البورجوازية ساد الاتجاه الليبرالي ، وخلال القرنين معًا تعايش الاتجاهان .

تأسيسًا على ذلك جاء الموقف من تراث الأوائل بتياراته المختلطة أيضًا من تجريد وتجريب وعرفان ؛ من مثالية ومادية في آن . تعايشت كل هذه التيارات في واقع المجتمع الإسلامي بدرجات متفاوتة . ففي خلال المرحلة الإقطاعية غلبت المثالية ، بينما غلبت المادية في المرحلة البورجوازية . لذلك لم تحدث ثورة فكرية ولا ثورة علمية ؛ إذ جمع علماء المسلمين بين سائر المناهج ونهلوا من مختلف المرجعيات ، وتلك ظاهرة تنطبق على فكر المفكر الواحد الذي كان يحمل فكره بصمات تلك المنهجيات . لذلك حق للمستشرق «دي بور»[١] القول بأن الاتجاه الليبرالي نفسه نهل من أرسطو وإقليدس وبطلميوس وجالنيوس إلى جانب مصادر أخرى فيثاغورية وأفلاطونية محدثة وعرفان حراني . كما انطوى الاتجاه النصي على شيء من المنطق والعقلانية .

لكن مرحلة الازدهار شهدت سيادة الليبرالية والتجريب دون أن تكون ليبراليته جامعة أو تجريبيته مانعة . لقد كان هناك تقدم قوى كمي وكيفي في الطبيعيات ، لكنه لم يصل إلى حد الثورة العلمية . وهنا يصدق «دي بور»[٢] أيضًا حين قطع بأن «علماء المسلمين جمعوا مادة طيبة في مجال العلم الطبيعي لكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعوه تناولا علميًا صحيحًا في كل الأحيان» .

وإذا جاز لنا الأخذ بمقولة محمد عابد الجابري بأن العقل العربي تناول مسائل ثلاثة هي الله والإنسان والطبيعة ، وذهب إلى أن هذا العقل بحث الطبيعة من أجل معرفة الله ، فإننا نرى - في ضوء تحليلنا السابق - أن هذا العقل وازن بين تلك «الأقانيم الثلاثة» وإن كان في عصري الصحوتين البورجوازيتين قد درس الطبيعة من أجل «الإنسان» ؛ وهو ما غاب عن تصور الجابري .

إن الاهتمام «بالإنسان» في عصر ازدهار الفكر الإسلامي ؛ سمة من سمات البورجوازية ، ولا غرو فمن أهم مظاهر النهضة البورجوازية الأوروبية طرح النزعة «الهيومانية» وإطراح النزعة الثيوقراطية . وهنا يصدق حكم حسين مروة[٣] بأن الطبيعيات قد وظفت في المجتمع العربي الإسلامي حتى في الفلسفة ، «فكانت الفلسفة الإسلامية تحتوي

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، الترجمة العربية ، ص ١٤١ ، القاهرة .
(٢) المصدر نفسه ، ١٤٤ .
(٣) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، جـ ٢ ، ص ٤٥٦ ، بيروت ١٩٨١ .

على قدر كبير من التجريب والحس» . وإن كنا نخالفه الرأي بأن ذلك يرجع إلى التأثر بأرسطو الذي انطلقت منه ـ على حد قوله ـ بذور «الديالكتيك»[1] . ذلك لأن توظيف مادية أرسطو أو مثالية أفلاطون في الفكر العربي الإسلامي لم يكن لحاجة عقلية بحته ، بقدر ما كان الارتباط بهما ـ بدرجة أو بأخرى ـ يعبر عن معطيات الواقع الاجتماعي . لقد أخطأ حين ذهب إلى أن «معطيات العلوم الطبيعية والفلسفة كانت تخضع لمجرى عملية فكرية معقده لها قوانينها الداخلية المستقلة نسبيًا عن مجرى العملية الواقعية الحية»[2] .

لقد كان العلم في عصر الازدهار وثيق الصلة بالواقع الاجتماعي في العالم الإسلامي ، في مده وجزره ، في تقدمه ونكوصه ؛ الأمر الذي يزكي صحة مقولتنا عن «سوسيولوجية الفكر» . وفي المباحث التالية برهان تفصيلي على مصداقية تلك المقولة .

ب ـ تأصيل المنهج العلمي

لعل من أهم إنجازات عصر الازدهار ، ما توصل إليه علماء المسلمين من اكتشاف الكثير من قواعد المنهج العلمي التجريبي ؛ الذي كان من وراء تطور العلوم العقلية خلال هذا العصر . وفي هذا الصدد أيضًا نخالف الدارسين من أصحاب «اتجاه النسخ» الذين زعموا بأن علماء المسلمين اكتشفوا وأصلوا للمنهج العلمي التجريبي الذي نسبه الغرب إلى فرنسيس بيكون . بالمثل نخالف أصحاب «اتجاه المسخ» الذين يصادرون على جهود علماء المسلمين بصدد إسهاماتهم في اكتشاف الكثير من قواعد وقوانين هذا المنهج ، وأن جهودهم لم تتجاوز إنجازات اليونان .

يمثل أدونيس[3] ـ بامتياز ـ الاتجاه الأول حين يعتبر الحسن بن الهيثم «يتبوأ مركز الصدارة في تاريخ العلم كله» . ويمثل الجابري الاتجاه الثاني حين حكم بأن «التجريب» عند العلماء المسلمين كان هامشيًا ويجرى خارج إطار الثقافة العربية .

من أجل فض النزاع وحلحلة الإشكالية ؛ نحتكم إلى الواقع التاريخي العياني ، ونقيم إسهامات المسلمين بصدد المنهج العلمي في إطار الأوضاع السوسيو ـ اقتصادية ؛ باعتبارها

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٦١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦٥ .
(٣) أنظر : الثابت والمتحول ، جـ ٢ ، ص ٧٨ ، بيروت ١٩٨٣ .

الفيصل في كشف الحقائق الملتبسة .

يقودنا هذا المنهج إلى رصد إسهامات اليونان ، كذا إنجازات علماء العصر الحديث قبل دراسة موقف علماء الإسلام .

كانت نظرة آرسطو إلى الطبيعة نظرة «كيفية» أفضت إلى تأثير سلبي على العلوم وتطورها[١] . بمقتضى تلك النظرة توجه البحث إلى الوقوف على العلل الصورية التي تشكل المادة بصورها المختلفة[٢] ، فكانت غايتها تقديم بناء ميتافيزيقي ضخم قوامه المبادىء الأولية والجواهر الثابتة والعلل البعيدة التي تتمثل في المحرك الأول للطبيعة[٣] . وقد وقف بعض الباحثين على الأساس الإقتصادي الذي أفرز هذه النظره ، حيث تتسق مع تقسيم المجتمع اليوناني إلى أرقاء وعبيد يناطون بالأعمال المادية ، وإلى سادة مهمتهم التأمل . وهو ما انعكس على تصور أفلاطون في تقسيم النفس الإنسانية إلى قوة شهوانية ، وقوة عاقلة ، بينهما قوة غضبية انطلق منها في «جمهوريته» لتقديم تصوره عن المدينة الفاضلة . وعند آرسطو وأفلاطون وفلاسفة اليونان عمومًا نظر إلى العمل المادي باحتقار ، وإلى تمجيد التأمل الفكري . «لقد ارتبطت المادة بالوضع الاجتماعي المنحط والتأمل الفكري بالوضع الاجتماعي الرفيع»[٤] .

قد يعترض معترض بأن آرسطو ـ بالذات ـ وقف على أصول المنهج الاستقرائي الذي يعد من أسس العلم التجريبي على عكس المنهج الاستنباطي الذي لا يولد إلا علمًا صوريًا[٥] على أساس أن الاستقراء يسير من الجزئيات إلى الكليات ، وأما الاستنباط فيسير من العام إلى الجزئيات[٦] ، فيقدم الأول علمًا تقنينيًا بينما الثاني علمًا صوريًا لا يأتي بجديد لأن النتائج متضمنة سلفًا في المقدمات .

لقد اكتشف أرسطو المنهج الاستقرائي بالفعل ، لكنه «استقراء تام» كما أطلق عليه ، والاستقراء التام ليس استدلالاً استقرائيًا بقدر ما هو لون من ألوان الاستنباط ، لذلك أطلق

---

(١) نازلي إسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة – رؤية جديدة ، ص ٧ ، القاهرة ١٩٧٩ .
(٢) حسين علي : مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصره ، ص ٣٥ ،
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .
(٤) فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، ص ١٤٥ ، عدد ٣ من مجلة عام المعرفة الكويت ١٩٧٨ .
(٥) Arthur Pap: **An introduction To the Philosophy of Science** , p. 139 , New york, 1962 .
(٦) حسين علي : المرجع السابق ، ص ١١٢ .

عليه بعض الدارسين «الاستقراء القياسي»[1] .

وفي العصر الوسيط عني الفلاسفة في أوربا بالعلم الصوري نظرًا لأن المسيحية جاءت بفكرة «الخلق من عدم» ، فصادر الفلاسفة لذلك على التجريب ، فتخلف البحث العلمي وأصبحت المقدمات الضرورية للعلم تكمن في العلل الميتافيزيقية[2] .

ويمكن تفسير ذلك في إطار سوسيولوجي ، حيث كان المجتمع الأوروبي الوسيط مجتمعًا إقطاعيًا قوام بنيته الطبقية طبقة السادة وطبقة الأقنان .

ومع وقوع الثورة البورجوازية في أوربا ، حدث تطور هائل ؛ حيث انزوت الميتافيزيقا مفسحة المجال للتجريب وإرساء المنهج العلمي . ونحن في غنى عن رصد جهود يوهان كبلر وكوبرنيكوس وجاليليو ونيوتن في هذا الصدد ، حيث أثبتوا أخطاء نظرة اليونان وتوصلوا إلى منهج الاستقراء التفسيرى الذي يجمع بين التجربة ومناهج الرياضيات ، والاعتماد عليها كمعيار لتمييز الصواب من الخطأ . على يد هؤلاء جميعًا تمت النقلة من النظرة الكيفية إلى النظرة الكمية[3] .

وقد وصل التطور في إرساء المنهج العلمي ذروته عند إينشتين من خلال نظرياته عن «النسبية» وعن «الكم» كأساس لتقدم العلم الحديث[4] . لقد كان التوصل إلى «ميكانيكا الكم» التي تهتم بأصغر الجزئيات التي يمكن إدراكها(أي الذرة) ، ثورة كبرى في عالم العلوم ومناهجها[5] .

ما كان كل ذلك ليتحقق لولا جهود فرنسيس بيكون الذي جمعت فلسفته بين العقلانية المجردة والتجريبية الخالصة . ويشهد برتراند راسل[6] أن التجريبية الخالصة لا تصنع العلم ؛ لأن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية ، إلا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفي لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التي تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقاً لها . لذلك يعد فرنسيس بيكون أول من اكتشف الاستدلال الاستقرائي للعلم

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .

(٢) نازلي إسماعيل حسين : المرجع السابق ، ص ٦١ ، ٦٢ . لقاهرة ١٩٩٤ .

(٣) عن مزيد من التفصيلات ؛ راجع : حسين على : المرجع السابق ، ص ٤٢ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

(٥) Russel , B : **Human Knowledge, its Scope and limits**, P. 34, London, 1967 .

(٦) Ibid, P. P. 56, 59 .

التجريبي[1] .

تلك - في إيجاز - هي رحلة العلم ومنهجه التجريبي الاستقرائي منذ أرسطو إلى برتراند راسل . فما هي إسهامات علماء المسلمين في هذا الصدد؟

سبقت الإشارة إلى دور محدود للمعتزلة في التبشير بالمنهج العلمي . وما يعنينا أن هذا الدور جاء نتاج معطيات الصحوة البورجوازية الأولى التي شهدت عصر تأسيس العلوم عند المسلمين .

بديهي أن يتعاظم عطاء هؤلاء العلماء خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، حيث تبرز أسماء جابر بن حيان والرازي وابن سينا وابن الهيثم والبيروني كأعلام أسهموا في اكتشاف الكثير من قواعد وقوانين المنهج العلمي .

بالنسبة لجابر بن حيان ؛ ثمة إشكالية تتعلق بوجوده أصلا من عدمه ، ونرى أنه لو كان موجوداً حقًا ؛ فإن إسهاماته المنهجية جد محدودة ، وأن ما نسب إليه من إسهامات هامة ؛ إنما هي من عطاء مدرسته . إذا كان موجوداً حقًا ؛ فقد عاش في القرن الثالث الهجرى ، قرن الإقطاعية المرتجعة . يفسر ذلك ما نسب إليه من اعتماد السحر والكلام إلى جانب العقل والتجربة ؛ وهو أمر يتسق مع المعطيات السوسيولوجية في هذا العصر . أما ما نسب إليه من اطراح الغيبيات والميتافيزيقا لصالح التجريب ، ففي رأينا أنه من عطاء تلامذته الذين عاشوا في عصر الصحوة البورجوازية الثانية . من هذا المنسوب إليه - خطأ - نورد النص التالي لأهميته . يقول النص : «من كان دربًا كان عالمًا حقًا ، ومن لم يكن دربًا لم يكن عالمًا ، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع»[2] .

يشي هذا النص القصير بثورة في التفكير حقًا من زاويتين : الأولى : أن التجربة هي أساس العلم ، وما عداها ليس علمًا .

والثانية : الربط بين العلم والصنائع ؛ التي لا مجال فيها لميتافيزيقيات . وما نسب إلى جابر من توصله إلى نظرية «الميزان» يعد نقلة أخرى - ولو تبشيرية - في تاريخ العلم ؛ ذلك أن هذه النظرية التي تعني منهجًا في «التحليل الكمي» لم يعرفها الغرب إلا في العصر الحديث[3] ؛ يرى فيها «بول كراوس» «أكبر محاولة في القرون الوسطى من أجل إيجاد علوم

---

(١) حسين علي : المرجع السابق ، ص ١٣١ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب السبعين ، مختارات بول كراوس ، ص ٤٦٤ ، القاهرة ١٣٥٤ هـ .

(٣) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .

طبيعية تقوم كلها على فكرة الكم والمقدار»[١] . فإحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية في تفسير ظواهر الطبيعة أدى ـ كما هو معروف ـ إلى نقلة في تاريخ العلوم . لقد كانت «محاولة لاستطلاع الرموز العددية والأبجدية من أجل استيعاب المفهوم الداخلي للطبيعة» ، كما وأن محاولة «اكتشاف العلاقة القائمة في كل جسم من الأجسام بين ظاهره وباطنه طفرة في ذات المجال»[٢] .

أما أبو بكر الرازي (ت ٣٢١ هـ) ؛ فيعد من رواد علماء الإسلام الذين اتجهوا في مناهجهم اتجاهًا ماديًا فلسفيًا[٣] . وقد ارتبط علمه بمواقف سياسية ودينية جرت عليه النقمة حتى اعتبر ملحدًا من قبل السنة والشيعة على السواء[٤] ؛ إذ قاده البحث إلى إنكار النبوة . أما فلسفته ، فقد اكتست بعدًا ماديًا واضحًا[٥] ؛ فقال بتلازم الماهية والوجود وقدم العالم . وفي مجال العلوم الطبيعية توصل إلى إنجاز هام فحواه أن «للجسم حركة من ذاته وأن هذه الحركة معلومة» متوصلا إلى منهج علمي قوامه البحث عن الظواهر داخلها ، متجاوزًا علم اليونان في الربط بينها وبين «العقل الفعال» أو الله سبحانه وتعالى . كذا قوله بأزلية الزمان والمكان ، وهو اتجاه مادي هرطقي يخالف ويغاير الرؤى الدينية والميتافيزيقية التي لم يستطع جابر بن حيان طرحها ظهريًا ، متمسكًا بالمنهج الأرسطي بصورة أو بأخرى . كذا بالأفلاطونية المحدثة والإشراق الصوفي .

لذلك يعتبر إنجاز الرازي خطوة تقدمية إذا ما قيس بسابقه جابر بن حيان . فجابر ومدرسته برغم اهتمامهم بأحداث الطبيعة وأخذهم بقدر من المنهج العلمي التجريبي لم يستطيعوا عزل وقائع العالم الطبيعي عن سياقها الرمزي[٦] . لذلك يعد إنجازهم طريقًا وسطًا بين العلم واللا علم ولكن لصالح العلم . أما الرازي فقد تطور بالعلم ومناهجه خطوة كبرى حين تحرر من أوهام الرمزية والتصوف وعالج أحداث الطبيعة معزولة عن مدلولها الرمزي ، بحيث ظلت حقائق العلم موضوعًا للدرس بما هي حقائق لا رموز[٧] .

---

(١) Kraus, Paul : **Jabir Ibn Hayyan**, vol. 2, P. 9 .

(٢) هنري كوربان : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .

(٣) انظر التفصيلات في : الرازي : رسائل فلسفية ، ص ١٩٥ ، القاهرة ١٩٣٩ .

(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٤٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٥٤٧ .

(٦) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣١٠ .

أما الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) فكان نصيبه من التوفيق أكثر من سابقيه . ويعزى ذلك إلى تفرده في الجمع بين الطبيعيات والرياضيات[١] وإقامته في القاهرة الفاطمية التي عرف خلفاؤها بالتسامح الشديد وتشجيع العلم وأهله . لقد انعتق من منهجية الإغريق برغم دراسته لأرسطو وجالينوس ؛ «فلم يعول على العقل التأملي وحده بل على الأمور الحسية وصورتها العقلية»[٢] على نحو ما قال به برتراند راسل فيما بعد . وبرغم تدينه ـ حيث رد على الرازي وابن الراوندي وآرائهما في الإلهيات ـ إلا أنه في الطبيعيات عول على المنهج التجريبي الذي لم يرَ في اتباعه ما يسوق إلى الهرطقة ؛ ذلك أن «طلب الحق ـ في نظره ـ يقرب من الله»[٣] . في منهجه التجريبي هذا كان يبدأ بالجزء لينتهي إلى الكل على أساس أن المعنى الكلي يتقوم من مجموعة الصفات الذاتية .

يقول في هذا الصدد : «كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية ويتكون من المعاني التي بها تتقوم ماهية ذلك الجسم فإنه يسمى صورة جوهرية ؛ لأن جوهر كل جسم إنما يتقدم من جملة جميع المعاني التي في ذلك الجسم ، التي هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه»[٤] .

وهنا نلاحظ أن منهجه العلمي التجريبي الذي يركز على «الوجود» لم يتخلص تماماً من الميراث السابق الذي يركز على «الماهية» . بل إنه ظل يستخدم في مصطلحاته ـ الصورة ، الجوهر . . . إلخ ـ نفس اصطلاحات «الماهويين» . وفي ذلك دليل على تأثير معطيات «الصحوة» لا «الثورة» البورجوازية ؛ التي فتت في الإنطلاقة نحو المنهج العلمي الصرف .

وإذا كان جابر والرازي وابن سينا ـ الذي سنؤجل دراسة إسهامته المنهجية إلى مبحث لاحق ـ قد أشاروا إلى «التجريب» ؛ فقد تجاوزهم ابن الهيثم حين بسط بالتفصيل طرائق هذا المنهج التجريبي وخطواته . يقول في هذا الصدد : «نبتدىء في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوالها ، وتبيين خواص الجزئيات . ونلحظ باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار ، وما هو مطرد لا يتغير وظاهره لا يشتبه من كيفية الإحساس ، ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب ، مع انتقاء المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج . ونجعل في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا استعمال الهوى ، ونتحرى في سائر ما

---

(١) الدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .

(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١٠ .

(٤) ابن الهيثم : كتاب فلسفة الضوء ، ص ١٧ ، القاهرة ١٣٣٦ هـ .

نميزه وننتقده طلبًا للحق لا ميلا مع الآراء . فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي يثلج الصدر ، ونصل بالتدريج بالتلطف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين»[1] . تلك ـ لعمري ـ نقلة منهجية ـ أقرب إلى منهجية العلم الحديث ـ غيرت المنظور المفاهيمي الأرسطي الميتافيزيقي المستند إلى المنهج العقلي الاستنباطي الميتافيزيقي الأرسطي والقياس الصوري إلى منظور مفاهيمي جديد يحوي في طياته الكثير من عناصر المنهج الاستقرائي . أكثر من ذلك ؛ بشرا بن الهيثم بمنهج «الشك الديكارتي» حين قال : «الواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه ، ويجيل فكره في متنه وجميع حواشيه ، ويخاصمه من جميع جهاته ونواحيه ، ويتهم أيضًا نفسه عند خصامه ، فلا يتحامل عليه ، ولا يتسامح فيه»[2] .

وذاك في نظري إسهامة جلى في ميدان منهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانيات ، إلى جانب إسهامته الكبرى في منهج البحث في الطبيعيات . لكن من أسف أن تلك النقلة المنهجية كانت أكبر من معطيات عصر «الصحوة البورجوازية» ، لذلك لم يقدر لها الاستمرار والتطوير . دليلنا في ذلك اتهام ابن الهيثم بالزندقة ، وتحول تلاميذه عنه ، فلم يصمد منهم غير واحد هو أبو الوفاء مبشر بن فاتك[3] وفي ذلك قرينة واضحة على صحة مقولة سوسيولوجية الفكر .

يمكن بالمثل تقويم إسهامة البيروني (ت ٣٦٢ هـ) المنهجية في ذات الإطار ، إطار الصحوة البورجوازية . كان أبو الريحان عالمًا موسوعيًا شغل بالإلهيات والمنطق كسائر علماء عصره . لكنه تفرد عنهم باهتمامه الفائق بمجالات بحثية ذات صبغة عملية أكثر منها نظرية ؛ كالفلك والجغرافيا وأحوال الأمم . وربما ساعده على ذلك اهتمامه بتراث الهند القديم ذي الطابع العملي البعيد عن الكليات الفلسفية . ولا غرو فقد عاش بالهند أربعين عامًا ، كما أجاد لغتها السنسكريتية . وصنف كتابه الفريد «تحقيق ما للهند من مقولة» الذي قارن فيه بين رياضيات الهند ورياضيات اليونان ، وفضل الأولى على الثانية[4] .

كان اهتمامه بالفلسفة محدودًا ، ولم يكن لغاية فلسفية صرفه ، بل باعتبارها ظاهرة

---

(١) أنظر : كمال الدين الفارسي : **تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر** ، ص ١٣ ، ١٥ ، حيدر أباد ١٣٤٧هـ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٣١٤ .
(٤) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ٢ ، ص ١٣٧ .

حضارية[1] ؛ الغاية من دراستها حل الكثير من مشكلات الحياة ومطالبها ؛ فهي فلسفة عملية إن جاز التعبير[2] وهو فيلسوف عملي «لم يكن الخوض في المعقولات من شأنه»[3] . لكنه مع ذلك لم يسلم من آفتها ؛ فقد تأثر بالحكمة الهندية والفيثاغورية اليونانية وبعض مذاهب التصوف[4] . وإن كان جنوحه نحو المنهج العلمي التجريبي أكبر وأعمق . يقول البيروني : «إن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي»[5] . ويضيف : «للطبيعة قوانين لا تخطيء ثابتة» رافضًا بذلك الشعوذات والخرافات والخوارق[6] ؛ مستخدمًا لأول مرة في لغة العلم مصطلح «القانون» ، مطوراً إسهامة ابن الهيثم المنهجية المستندة إلى التجربة المعتمدة على المشاهدة[7] .

خلاصة القول ـ أن إنجازات علماء المسلمين في مجال المنهج العلمي التجريبي كانت متسقة مع طبيعة معطيات الصحوة البورجوازية الأخيرة بما تعكسه من إيجابيات كثيرة وسلبيات محدودة . وأن تلك الإنجازات تشكل منعطفًا في تاريخ العلم ، حيث تجاوزت إسهامات اليونان ولم تصل بحال لإسهامات علماء العصر الحديث . كانت ـ بامتياز ـ حلقة صلدة ومتينة في سلسلة تاريخ العلم . وسيكون لها تأثير كبير في تطور العلوم العقلية في عصر الازدهار ؛ وهو ما سنتناوله في الصفحات التالية .

جـ ـ تطور العلوم العقلية

ازدهرت العلوم عمومًا في العالم الإسلامي خلال الفترة الواقعة بين منتصف القرن الثالث الهجرى ومنتصف القرن الخامس الهجرى . كان هذا الازدهار أمرًا طبيعياً بعد تأسيس العلوم وتدوينها خلال القرن السابق ، وبعد ترجمة تراث الأوائل ودرسه واستيعابه وتمثله ، فكان من البديهي أن يلي عصر التأسيس عصر الإبداع والابتكار خصوصًا بعد التراكم المعرفي الذي يفضي إلى تحول ونقلة . على أن القرن التالي مباشرة لعصر التأسيس شهد عودة الإقطاعية التي تعثر خلالها التطور العلمي ـ إلى حين ـ لينهض بعدها خلال

(1) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .
(2) المصدر نفسه ، ص ٢٧٠ .
(3) المصدر نفسه - تعليق المترجم د . محمد عبد الهادي أبو ريده - ص ٢٩٧ .
(4) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، ليبزج ١٩٢٥ .
(5) المصدر نفسه ، ص ٣٥ .
(6) دي بور : تعليق أبو ريده ، ص ٣٠٣ .
(7) المصدر نفسه ، ص ٣٠٦ .

القرن التالي : قرن الصحوة البورجوازية الثانية . لذلك لم يخطيء مؤرخو العلم عند العرب حينما اعتبروا هذا القرن يمثل «العصر الذهبي للعلم العربي»[١] .

يعرض هذا المبحث لرصد معالم التطور وتفسيره سوسيولوجيا في كل علم من العلوم الرياضية والطبيعية فضلا عن بعض العلوم الاجتماعية التي اعتبرها مصنفو العلم علومًا «عقلية» تمييزًا لها عن صنف آخر هوالعلوم «النقلية» . كما أطلقوا عليها مصطلح «علوم الأوائل» على اعتبار أنها وليدة حركة الترجمة للتراث الأجنبي ، إذ لم يكن للعرب عهد بها قبل ذلك .

تشمل العلوم العقلية الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والفيزياء فضلا عن الجغرافيا والتاريخ والفلسفة . ولسوف نؤجل دراسة التاريخ حيث سنفرد له مجلدًا مستقلا حسب خطة المشروع . أما الفلسفة فسنتناولها في مجلد مستقل من هذا المشروع أيضًا .

لقد اعتمدنا في هذا التصنيف ما أقره المصنفون الأوائل في عصر التأسيس إبان الصحوة البورجوازية الأولى . والذي ظل مأخوذا به مع بعض التعديلات الثانوية من قبل مصنفي عصر الصحوة البورجوازية الثانية من أمثال الفارابي والمطهر المقدسي ومحمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ومحمد بن إسحق بن النديم .

تناولنا تأسيس العلوم العقلية في الجزء الأول من المشروع ، ونواصل الآن رصد ما استجد من تطور في صيرورتها وتفسيره في إطار تطور الواقع السوسيو ـ اقتصادي .

وننوه بأننا سنغض الطرف عن التفصيلات للاعتبارات التالية :

أولا : كثرة ما كتب عنها من قبل مؤرخي العلم فضلا عن مؤرخي التاريخ والحضارة الإسلامية .

ثانيًا : الالتزام بمنهجنا ورؤيتنا من حيث الاهتمام أساسًا برصد الصيرورة ووضع معالم لها ، وهو ما أغفل في الدراسات السابقة .

ثالثًا : غايتنا من الدراسة لهذه العلوم ـ التي لا تدخل في صميم الفكر الذي نؤرخ له ـ وهي الوقوف على مقومات وخصائص العقل العربي والمؤثرات التي أثرت في بنيته ، فضلا عن تأثر وتأثير هذه العلوم في الفكر العربي الإسلامي ، وربط ذلك كله بمعطيات الواقع

---

(١) أنظر : ألدوميلى : المرجع السابق ، ص ١٧٩ . كما أن آدم ميتز عندما أرخ للعلم عند العرب إعتبر القرن الرابع الهجرى منعطف تحول نحو التطور .

الاجتماعي .

رابعًا : توسيع دائرة الاستقراء لشتى صنوف المعرفة ـ ومن ضمنها العلوم الطبيعية والرياضيات بطبيعة الحال ـ لبرهنة وحدة الصيرورة برغم تعدد وتباين صنوف المعرفة .

لنبدأ برصد تطور تلك العلوم خلال عصر الازدهار على النحو التالي :

أولاً : الرياضيات :

تطورت الرياضيات في هذا العصر بتأثير عاملين أساسيين هما : إطلاع العلماء في حقل الرياضيات على علوم أخرى كالفلك والطب والكيمياء والفيزياء والموسيقي ؛ باعتبارها جميعًا درست مع الرياضيات نتيجة كونها من مباحث الفلسفة . وقد أسفر ذلك عن بعض السلبيات نظرًا لمنهج دراسة الفلسفة وقوامه التأمل العقلي الخالص ، لكن في الوقت نفسه كان هناك نتائج إيجابية تكمن فيما ترتب على شمول المعرفة من إفادة كل علم من غيره .

كما يعزى التطور في الرياضيات إلى تعدد مرجعيات الدارسين ؛ حيث جرى الاهتمام بالرياضيات اليونانية جنبًا إلى جنب الرياضيات الهنديه التي كانت كنزًا مغموراً يعزى إلى الرياضيين المسلمين فضل الكشف عنه والإفادة منه . كانت الرياضيات اليونانية تلح على الجانب النظري ـ كما هو الحال عند إقليدس وأبو لونيوس[1] . بينما خلت الرياضيات الهنديه من هذا الجانب المعوق لحركة تطورها والإبداع فيها .

وقد أتاح تعدد المرجعية الفرصة للجمع بين مآثر الإغريق واليونان ، وتصحيح أخطاء بعضها بالبعض الآخر بعد إتباع منهج «المقارنه» ، وتوليد الجديد نتيجة المزج بين المرجعيتين من ناحية ، وما أتاحه هذا المزج من مجالات خصبة للإبداع والابتكار من ناحية أخرى .

ترتب على ذلك أيضًا أن هذا الجديد قد أثري نتيجة التطبيق العملي الذي ولد بدوره خبرة جديدة جرت الإفادة منها في إثراء الجانب النظري نفسه . لذلك اتسمت الرياضيات العربية بطابع الجمع بين النظر والتطبيق ، وهو مالم يكن موجودا في رياضيات اليونان ـ ذات الطابع النظري[2] ـ ورياضيات الهنود ـ ذات الطابع العملي ؛ فكأن الرياضيين العرب قد جمعوا بين الحسنيين .

---

(١) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٥٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٥٧ .

ما كان ذلك يحدث لولا المعطيات السوسيو ـ اقتصادية لعصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ التي سبقت معالجتها ـ فهي التي أتاحت هذا التطور وأعطته سمة «السيوله» لينتشر في العالم الإسلامي بسائر أقاليمه ، بعد أن كان العلم محبوسًا في جذر محدودة ومحاصرة .

يعد الخوارزمي (ت ٢٣٢ هـ) أشهر عالم إسلامي في الرياضيات ؛ فقد صنف كتابه الهام «الجبر والمقابلة» الذي أفاد منه سائر علماء عصره وما تلاه ؛ من أمثال أبي بكر محمد بن الحسن الكرخي الذي كتب في الحساب والجبر معتمداً على نظام الأعداد الهندية الذي كان الخوارزمي أول من كتب به[١] . أما الهندسة فقد شرح العلماء المسلمون كتب إقليدس وفيثاغورس وأبولونيوس ؛ والأهم توظيف معارفها لخدمة أغراض عملية . وفي هذا الصدد يذكر اسم الحسن بن الهيثم الذي كتب كذلك في حساب المثلثات والميكانيكا . ويعزى إليه الفضل في جعل الرياضيات علما مستقلا بعد تنقيتها من التشويشات والأوهام اليونانية . ولا غرو فقد تمكن بذلك من اكتشاف نظريات جديدة جرى توظيفها في أغراض حياتية كتحديد «سمت القبله» ، وتقديم مشروع إلى الحاكم بأمر الله الفاطمي لإقامة سدعال في أعالي النيل جنوبي مصر ، لم يقدر[٢] له أن يتحقق .

لم يقتصر الاهتمام بالرياضيات على قلب العالم الإسلامي ؛ بل انسحب ـ بفعل تنامي النشاط التجاري والرحلة في طلب العلم ـ كذلك على الأطراف . ففي المشرق ظهر البوزجاني (ت ٣٧٦) الذي تأثر بالخوارزمي وأضاف الجديد ، حيث كتب في العلاقة بين الهندسة والجبر[٣] . وكذلك أحمد بن كثير الفرغاني (ت ٢٤٧ هـ) الذي برع في التطبيقات العملية كاختطاط المدن ومشروعات الري والسقاية[٤] . كما اشتهر الخازن الذي كان أول من حول المعادلات التكعيبية بواسطة قطوع المخروط . كما تألق البتاني وعمر الخيام صاحب الابتكارات الهامة في الجبر ، والطوسي الذي أبدع في الهندسة[٥] .

ويخيل إلى أن كثرة علماء الرياضيات في المشرق واهتمامهم بالهندسة العملية يعزى إلى تأثيرات هندية قدر لها أن تروج وتطبق وتوظف في خدمة النشاط الاقتصادي المتعاظم في

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٧٧ .
(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ١٩٢ - ١٩٤ ، حسن إبراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية** ، ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، القاهرة ١٩٨١ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٩٤ .
(٤) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٣٨٦ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

عالم آسيا الوسطى .

وفي مصر برز الرياضي أحمد بن يونس (ت ٣٩٩ هـ) الذي برع في علم الميكانيك واخترع «الرقاص» ووظف علمه في صناعة الدمي والتماثيل المتحركة[١] ، وهو علم جديد عرفه المسلمون باسم «علم الحيل» . كما استجلب الفاطميون في مصر الكثيرين من علماء الشرق وشملوهم بالرعاية والتشجيع ، من أهمهم الحسن بن الهيثم الذي حظي برعاية الحاكم بأمر الله الخليفة المسنير .

ومع طرق التجارة البرية والبحرية ، ورحلة العلماء المشارقة ، انتقل علم الرياضيات إلى الغرب الإسلامي . فكان مسلمه المجريطي إمام الرياضيات في الأندلس بلا مدافع . وله كتاب شهير في «تمام العدد» والمعادلات . كما كان ابن السمح (ت ٤٢٦ هـ) شارحا لهندسة إقليدس . وبرع ابن الصفار في الهندسة والحساب . وفي الميكانيكا برز أمية بن الصلت وعباس بن فرناس[٢] . وفي الهندسة نبغ إصبغ بن محمد المهدي (ت ٤٢٥ هـ) صاحب كتاب «المدخل في الهندسة» ، كما برع في الحساب وألف فيه كتاب «ثمار العدد» وكتاب «طبيعة العدد»[٣] .

ولما اضطهد علماء الرياضيات في الأندلس في عهد الحاجب المنصور بن أبي عامر ، نزح بعضهم إلى بلاد المغرب وروجوا فيها بضاعتهم ؛ من أشهرهم عبد الرحمن بن إسماعيل بن زيد المشهور «بإقليدس» ، قال عنه صاعد الأندلسي[٤] : «كان متقدمًا في علم الهندسة ، معتنيا بصناعة المنطق» .

شغل علماء الرياضيات بعلم جديد هو «علم الحيل» الذي لا نعرف عنه الكثير لعدم إفشاء سريته ، وهو مستمد من بعض القوانين الرياضية التي وظفها العلماء لابتكار أدوات ولعب ودمي ترفيهية . وفي ذلك دلالة على ما اتسمت به البورجوازية في العالم الإسلامي من الإسراف في حياة الترف والمتعة ؛ بشهادة ابن خلدون .

لكن إيجابيات تلك البورجوازية أكثر من أن تحصى ، وحسبها أنها أفسحت المجال لتنامي وتطور العلوم والفنون والآداب ، وكانت من وراء الإبداع والابتكار وتكريس العلم لخدمة

---

(١) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٣٥٢ .

(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ٢٧٠ - ٢٧٣ . وينسب إلى عباس بن فرناس محاولة الطيران في الفضاء ، كما ترويها القصة المشهورة .

(٣) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، الترجمة العربية ص ٤٤٩ ، القاهرة ١٩٥٥ .

(٤) طبقات الأمم ، ص ١٠٨ ، القاهرة ؟؟

الحياة . ففي مجال الرياضيات وظفت الإنجازات فيها لخدمة النشاط الاقتصادي المتعاظم ، كذا في الطقوس والشعائر الدينية . فعلم «الميكانيك» كرس لجر الأثقال بالقوة اليسيرة ، وصنعت آلات وأدوات لهذا الغرض برع في صناعتها والتأليف فيها أبو سهل الكوفي والخازن في كتابه «ميزان الحكمة» الذي وظفت معلوماته في الموازين والقبانه وصناعة الطواحين والعجلات ومضخات سحب المياه[١] . ناهيك بعمران المدن وبناء السدود والجسور والخزانات والمنشآت العمرانيه ، فضلا عن تحديد سمت القبلة وحسابات الأعياد والمواسم الدينية ؛ كما أشرنا سلفًا . لذلك حق لأحد الدارسين الحكم بأن «الدراسات النظرية في حقل الرياضيات جرى تطبيقها لخدمة حاجات عملية»[٢] ، ونضيف من جانبنا أن الخبرات المكتبسه من التطبيق أثرت بدورها في إثراء الجوانب النظرية .

قصارى القول ؛ أن ازدهار وتطور الرياضيات يرجع إلى معطيات سوسيولوجية أفرزها عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، وأن نكوصها كان رهين سيادة الإقطاعية خلال القرن السابق لعصر الصحوة .

قرائننا في ذلك ، ندرة علماء الرياضيات خلال قرن الإقطاعية ، وتأثرها بالأوهام المشوشة . على العكس ينتمي جل العلماء في هذا الحقل ـ كما يتضح من تواريخ الوفاة التي أثبتناها لمشاهيرهم ـ إلى عصر الصحوة ؛ الأمر الذي يشي بصدق مقولة ارتباط العلم بالبورجوازية .

ثمة قرينة أخرى في هذا الصدد ؛ وهي أنه برغم تطور علم الرياضيات في هذا العصر إلا أنه لم يحقق طفرة كبرى انعكاسًا لحدوث «صحوة» لا «ثورة» بورجوازية ؛ فظل العلم مقيداً بأغلال مناهج الفلاسفة ـ نظرًا لارتباطه بالفلسفة ـ العقلية الخالصة ، ولم يقدر له ألبتة الانفكاك من تلك الأغلال .

قرينة ثالثه ترتبط بملاحظة كون معظم علماء الرياضيات من الشيعة مذهبيًا ومن الفرس إثنيًا ، الأمر الذي يزكي قالة ابن خلدون بأن «الأعاجم» حملة العلم في الإسلام ، وينهض دليلاً على ارتباط التطور العلمي بقوى المعارضة ذات الانتماء البورجوازي .

كل ذلك ـ وغيره ـ ينهض دليلاً على صدق رؤيتنا حول ارتباط العلم والفكر في مده

(١) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

(٢) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٢٧ .

وجزره بالواقع الاجتماعي .

ثانيًا : علم الفلك :

أطلق العلماء المسلمون على هذا العلم «علم الهيئة» وحددوا موضوع بحثه في معرفة حركة الكواكب الثابتة والمتحركة والاستدلال بها علي أشكال وأوضاع الأفلاك(١) .

تطور الفلك تطوراً ملحوظًا ، في هذا العصر تحت تأثير الانفتاح على مدارس شتى ومتنوعة ، فقارن الفلكيون بينها واستخلصوا مناهج وطرائق جديدة أفضت إلى اكتشافات وإبداعات غير مسبوقة ؛ كرست نتائجها في خدمة الواقع العملي . ومن المظاهر الدالة على سوسيولوجية هذا العلم ، خلو قرن الإقطاعية باتجاهها السني النصي من فلكي واحد ، على عكس قرن البورجوازية ـ التالي ـ الذي أفرز مشاهير العلماء . منها أيضًا ؛ إفادة هؤلاء العلماء من ثقافتهم الموسوعية في مجال الفلسفة والطبيعيات ، وتقلص دور المناهج العقلانية المجردة لحساب التجريب . وآخرها تناسب درجة التطور في الفلك مع معطيات «الصحوة» ، فلم يصل التطور ـ رغم كونه ملحوظًا ـ إلى درجة الوصول به لمرحلة العلم الكامل نتيجة معطيات سوسيو ـ دينية ؛ عملت عملها في خلو الكثير من الأقاليم التي سادتها نظم سنية محافظة من فلكيين مشهورين نظراً لسياسة الاضطهاد والتكفير التي اتبعتها هذه النظم إزاء العلماء واعتبار «بضاعتهم» سحراً وشعوذة .

نفصل في ذلك فنقول بأن التطور بهذا العلم ارتهن بالإطلاع على مدارس فلكية مختلفه ؛ يونانية وفارسية وحرانيه وهندية(٢) ؛ جرت دراستها واستيعابها وتصحيح أخطائها ـ في ضوء التجارب العملية ـ وتخليصها من السحر والتنجيم الذي اختلط بها ـ خلال قرن الإقطاعية ـ لتبدأ ـ في عصر الصحوة الثانية ـ مرحلة الإبداع والإضافة .

في هذا المجال برز ثلة من الفلكيين الكبار ؛ منهم الخوارزمي الذي سلخ الفلك عن التنجيم وأفاد من تبحره في الرياضيات لتطوير علم الفلك ، وأفاد من الفلك الهندي في تصحيح أخطاء الفلكيين اليونان ، واختط منهجًا جديداً احتذاه معاصروه ولاحقوه(٣) .

---

(١) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٨٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٣ ، أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٢ .

(٣) أوليري دي لاسي : الفكر العربي ومكانته في التاريخ - الترجمة العربية ، ص ١٢٣ ، القاهرة ؟؟

أنجبت مدرسة حران ـ وريثة الفلك البابلي ـ فلكيين مسلمين كباراً من أمثال البتاني (ت ٣١٧ هـ) الذي عول على التجريب ، فأقام مرصداً وابتكر الكثير من أدوات الرصد[١] وتوصل إلى حقائق فلكية جديدة ؛ حيث وضع «الزيج الصابي» الذي صحح فيه الكثير من أخطاء بطلميوس[٢] . هذا بالإضافة إلى اكتشاف نظريات جديدة خاصة بالسمت والنظر وتحديد نقطتيهما في السماء ، كما حدد طول السنة المدارية بعد تجارب مضنية في تحديد مواقع النجوم أجراها في مراصد أنطاكية والرقة[٣] .

وفي فارس اشتهر عمر الخيام بالتأليف النظري ، وأفاد من تجارب السابقين في تصحيح التقويم السنوي[٤] ، وكذلك الطوسي الذي صوب الكثير من أخطاء كتاب «المجسطي» لبطلميوس وتوصل إلى نظريات فلكية مبتكرة[٥] . من أعلام مدرسة فارس أيضًا ؛ ننوه بالفلكي «ما شاء الله» الذي صنف رسائل نظرية في «الإسطر لاب» ، ويحيى بن أبي منصور صاحب «الزيج العضدي» ، وغياث الدين الكاشي مؤلف «نزهة الحدائق» ، وعبد الرحمن بن محمد الصوفي الرازي (ت ٣٧٦ هـ) الذي كان في مقتبل عمره منجما ثم صار فلكيًا مشهورا يعتمد في بحوثه على التجارب العملية . وينسب إليه رسم خريطة للسماء حدد فيها مواقع النجوم بدقة متناهية[٦] . وننوه إلى أن ازدهار علم الفلك على يد العلماء الفرس ؛ يرجع إلى تعضيد الدولة البويهية الشيعية ورعايتها للفلكيين ، فضلا عن مزج أعلام هذه المدرسة بين الموروث الفارسي وفلك مدرسة حران .

وفي مصر ازدهر علم الفلك بفضل رعاية خلفائها للعلم وأهله ، وخصوصًا الحاكم بأمر الله الذي أسس مرصداً في جبل المقطم عرف باسم «المرصد الحاكمي» . وفيه عمل الفلكي عبد الرحمن بن يونس (ت ٣٩٩ هـ) الذي أفاد من تبحره في الرياضيات في تطوير علم الفلك وتوظيفه في خدمة الدعوة الإسماعيلية[٧] . كما يعزى هذا التطوير إلى تحريم الحاكم بأمر الله ربط الفلك بالتنجيم ؛ فقد شجع الفلكيين ونفي المنجمين من مصر[٨] .

(١) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .
(٢) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٢٣ ، أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٢ .
(٣) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٤٠٤ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ، ص ١٩٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٨ .
(٦) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٩٦ ، ٣٩٧ .
(٧) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٠٧ .
(٨) ابن خلكان : **وفيات الأعيان** ، جـ ١ ، ص ٣٧٥ ، القاهره ١٣١٠ هـ .

وفي الهند شهد علم الفلك نقلة هامة ، نظراً لخلو الفلك الهندي من الإشراقات الغنوصية . ومن أهم فلكييها أبو الريحان البيروني الذي بذل جهوداً محمودة بصدد استقلالية العلم واتباع المنهج التجريبي في أبحاثه ودراساته . يقول في هذا الصدد : «إلى التجربة يُلجأ في مثل هذه الأشياء وعلى الامتحان فيها يُعَوَّلْ»[١] . وقد هداه هذا المنهج إلى اكتشاف نظريات جديدة تتعلق بقياس محيط الأرض وشكلها الكروي .

ألف البيروني كتاب «القانون المسعودي» الذي سلك في تأليفه مسلكا غير مسبوق ، ففضلا عن منهج التجريب الذي أشرنا إليه ، عول على المنهج الإحصائي والمنهج المقارن . وبفضل هذه المناهج جميعا توصل البيروني في أبحاثه إلى الكثير من القوانين العامة التي تحكم الظواهر الفلكية . من أهم هذه القوانين التي استخلصها «أن الأرض متحركة حركة الرحى على محورها»[٢] وهو إنجاز لم يسبق إليه سابقوه ولا معاصروه .

ولتعمقه في الرياضيات ؛ أفاد منها في حقل الفلك نظريا وعمليا ، فكان أول من وضع جداول إحصائية لقياس مواقع الأجرام السماوية وأطوال البلدان[٣] .

أما في الغرب الإسلامي ؛ فقد تخلف الفلك عن مسيرته في الشرق . يعزى ذلك إلى خلو بلاد المغرب والأندلس من خبرات موروثه ، كذا غلبة نظم سنية محافظة نظرت إلى الفلكيين باعتبارهم منجمين وسحرة وزنادقة[٤] . وبالفعل ظل الفلك في الأندلس ـ إبان المرحلة الإقطاعية ـ مرتبطا بالتنجيم ، من هؤلاء المنجمين مسلمة بن القاسم (ت ٣٥٣ هـ) الذي اشتغل بالسحر والتنجيم والكيمياء السرية[٥] .

تغير الحال في عصر الصحوة البورجوازية ؛ حتى قيل إن الخليفة المستنير الحكم المستنصر شجع المشتغلين باليونانيات ودعاهم إلى تعليمها للعوام . ومن ثم ظهرت مدرسة فلكية رائدها مسلمة المجريطي (ت ٣٩٤ هـ) الذي عرفناه رياضيا وفلكيا أيضا . لكنه لم يبدع في حقل الفلك ، فاقتصرت إسهاماته على شرح كتب المشارقة كالبتاني . ومن تلامذته إصبغ بن محمد المهدي (ت ٣٦٩ هـ) الذي ألف في «الإسطرلاب»[٦] ، وإبراهيم بن محمد الزرقامي الذي يعد أول فلكي مبدع في الغرب الإسلامي ، فقد أنجز جداول فلكية صحح فيها الكثير من أخطاء القدماء ، وأبو القاسم إصبغ بن السمح الغرناطي (ت ٤٣٨ هـ) الذي جمع بين الهندسة والرياضيات والفلك ، وله زيج فلكي دقيق[٧] .

---

(١) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله ، ص ٢٩١ ، حيدر أباد ١٩٥٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .
(٣) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٤١٤ .
(٤) المقري : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، جـ ٤ ، ص ١٦٨ ، القاهرة ؟ ؟
(٥) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٤٧ .
(٦) صاعد الأندلسي : المرجع السابق ، ص ١٠٧ .
(٧) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٤٣٥ ، القاهرة ١٩٦٩ .

ومن أهم معطيات الصحوة البورجوازية وتأثيرها على علم الفلك ، أن نتائج دراسات العلماء سخرت لخدمة أغراض عملية وثيقة الصلة بالاقتصاد . فقد وظفت في مجال الملاحة البحرية لإرشاد السفن في البحار وإمداد الملاحين بمعلومات عن أحوال الطقس . كما وظفت لخدمة أغراض دينية كتحديد أوقات الصلاة وشهر الصيام ، وأخرى مذهبية إذ أفادت منها الدعوة الإسماعيلية في نشاطاتها السرية[١] .

ثالثًا : علم الكيمياء :

تطور علم الكيمياء في عصر الازدهار تطورا ملحوظا . ويعزى هذا التطور إلى معطيات سوسيولوجية بالدرجة الأولى . فبرغم النقلة التي تمت في هذا العصر وحولت الكيمياء من أسرار ونارنجيات لتكتسب الكثير من مقومات العلم ؛ إلا أنها لم تصل إلى درجة العلمية الخالصة . ويعزى هذا - في المحل الأول - إلى القصور في حركة التطور الاجتماعي المترتب على «الصحوة البورجوازية» ، وليس «الثورة» .

ويقدم ابن سينا تعريفا للكيمياء في عصره بالغ الدلالة على صدق ما نذهب إليه . يقول «الشيخ الرئيس» : «إن الكيمياء هي سلب الجواهر المعدنية خواصها ، وإفادتها من خواص غيرها ، وإفادة بعضها خواص بعض ؛ ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الأجسام» .

الشق الأول من التعريف يعكس مدى النقلة التي تطور إليها هذا العلم على يد علماء المسلمين . أما الشق الثاني المتعلق بغائية الكيمياء فيعبر عن سلبيات «الصحوة» ، حين تبتسر هذه الغاية في أحلام وهمية بتحويل المعادن البخسة إلى أخرى نفيسة .

وبرغم ما بذله الكيميائيون من جهود لاكتشاف «الأكسير» أو «حجر الفلاسفة» - ضاعت سدى بطبيعة الحال - إلا أن البحث نفسه - ووفق منهج تجريبي - قاد العلماء إلى اكتشاف مستحضرات مفيدة وأجسام جديدة لم تكن في الحسبان[٢] .

يشي الجزء الثاني من التعريف أيضًا باستمرارية الرواسب الموروثة عن الكتابات الإغريقية والهللينستية - بالذات - الطافحة بالسحر والخيال والعبارات المبهمة ، وترسيخها ودعمها بالخرافات والشعوذات إبان قرن «الإقطاعية» . وبرغم التخلص من معظم هذا

---

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٨ .

الموروث في قرن «الصحوة» التالي ؛ إلا أن بعضه ظل قائمًا ومستمرًا ليعوق اكتساب هذا العلم صفة العلمية الكاملة .

ولا غرو ، فقد كان أول كيميائي مسلم - جابر بن حيان - محاطًا بالغموض والشكوك حول وجوده أصلا . إذ يرى بعض مؤرخي العلم أن جابر شخصية أسطورية لا وجود لها . ويعتقد البعض الآخر في وجوده ونهله علمه المضبب والسري من مدرسة الإسكندرية ، فضلاً عن التصوف الشرقي الغنوصي والآداب السرية[1] . بينما ينفي بعض ثالث تأثره بتلك المؤثرات وتلقيه الكيمياء عن الإمام جعفر الصادق ، حيث ورد إسمه في رسائل «إخوان الصفا» ، لكن هناك شك في نسبة كل ما نسب إليه من علم[2] .

ولا يعنينا اللجاج بصدد تحقيق وجوده من عدمه ؛ بقدر ما نستطيع تقديم تصور منطقي يفيد من تلك الروايات المختلفة وذلك بالاحتكام إلى ما غاب عن هؤلاء المختلفين جميعا ؛ وهو حقيقة الواقع السوسيولوجي . يمكننا ترجيح وجود جابر بالفعل في القرن الثالث الهجرى - قرن الإقطاعية - وأن نرد الجانب الخاص بالنارنجيات والسحر والتصوف والأدب السري إليه ، مع بعض الجوانب الإيجابية ذات الصبغة العلمية بطبيعة الحال . أما لماذا دارت حوله الشكوك ، فيرجع ذلك - في تقديرنا - إلى أنه كان يمارس عمله سرا خوفا و«تقية» ؛ لأنه شيعي اثني عشري من ناحية - وكان الشيعة مضطهدين في عصر الإقطاعية من الخلفاء العباسيين الذين اغتالوا معظم الأئمة الإثنا عشرية أنفسهم - ولأنه من ناحية أخرى مشتغل بالكيمياء ، وكان فقهاء السنة يعتبرون الكيميائيين زنادقه تباح دماؤهم ، وتستباح أموالهم .

أما الجوانب الإيجابية ذات الطابع العلمي التي نسبت إلى جابر بن حيان فالراجح أنها في معظمها ليست من إسهاماته ؛ لأنها لا تتسق مع معطيات قرن «الإقطاعية المرتجعة» الذي عاش جابر إبانها . وهنا تكون شكوك هنرى كوربان في محلها .

نعتقد جازمين بأن الكيمياء العلمية الطابع نتاج جهود تلاميذ جابر الذين عاشوا في القرن التالي ؛ قرن «الصحوة البورجوازية» الثانية الذي اختفى فيه الاضطهاد وجرى الاعتراف بالكيمياء علمًا . فكان عطاء تلامذة جابر متسقا مع معطيات قرن «الصحوة» ،

---

(١) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .

(٢) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية - الترجمة العربية - ص ٢٠٢ وما بعدها .

وهو عطاء ينم عن تجريب ومشاهدات وتحليلات فكرية[1] بعضها موروث عن اليونان والبعض الآخر من اكتشاف علماء الكيمياء من تلامذة جابر .

مع ذلك لم تخل تلك الكيمياء العلمية من بصمات الموروث الهللينستي ، وإن انعتقت من الأسرار الأدبية والعرفان الصوفي ، وتخلصت من خرافات وشعوذات قرن «الإقطاعية» .

ويبدو أن جهود تلامذة جابر كانت ملحوظة ؛ إلى حد جعلت الخوارزمي يؤكد أن مصطلح «الكيمياء» إشتقاق عربي من الفعل «كما» ، «يكمي» ؛ أي «أستتر» و«أخفي»[2] . ونعتقد أن هذا الاشتقاق على هذا النحو من ميراث عصر «الإقطاعية» ، لأن في عصر «الصحوة» أطلق على الكيمياء «علم الصنعة» ، وينم هذا المصطلح عن تأثير هذا العصر الذي راجت فيه الصناعات ، وجرى توظيف إنجازات علماء الكيمياء في خدمة الصناعة على وجه الخصوص . كما حدث تحول في غائية البحث في الكيمياء ؛ إذ تبددت أوهام الكيميائيين في القرن السابق عند بعض العلماء على الأقل - نتيجة تجريب وبحث ذي طابع علمي - في تحويل المعادن البخسة إلى نفيسة . يقول ابن سينا[3] في هذا الصدد : «نسلم إمكان صبغ النحاس بصبغة الذهب ، والفضة بصبغة الذهب ، وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص . فأما أن يكون المصبوغ يسلب أو يكسى ؛ فلم يظهر لي إمكانه بعد . إن هذه الأمور المحسوسة يشبه أن تكون هي الفصول التي يصير بها هذه الأجساد أنواعها ؛ بل هي أعراض ولوازم مجهولة . وإذا كان شيء مجهولا كيف يمكن أن يقصد إيجادا أو فناء؟» .

يفصح هذا النص الهام عن أمرين خطيرين بصدد الأساس السوسيولوجي لتطور علم الكيمياء في عصر «الصحوة» ، ودرجة هذا التطور وحجمه نوجزها في الآتي :

١ - استخدام المنهج التجريبي - الذي مارسه ابن سينا نفسه - والاحتكام إليه في تبديد الأوهام .

٢ - أن هذا التبديد لم يكن كاملا . يفهم ذلك من قوله بعد عدم نجاح تجاربه في تحويل المعادن البخسة إلى نفيسة من عبارة «فلم يظهر لي إمكانه بعد» ، بمعنى أن الوهم لا يزال موجوداً ، وأن تحقيقه يمكن أن يكون ممكنًا .

والنتيجتان معًا متسقتان مع الواقع الاقتصادي - الاجتماعي الذي أفرز «صحوة» لا «ثورة» . كما يتأكد من هذا النص ترسيخ المنهج التجريبي في علم الكيمياء ، شأنه شأن

(١) مرحبا : ص ٣٠٢ .

(٢) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، المقالة الثالثه ، الفصل التاسع ، ص ١٤٦ ، القاهرة ١٣٤٢ هـ .

(٣) كتاب الشفاء ، المقالة الأولى ، الفصل الخامس ، ص ٢٣ ، القاهرة ١٩٦٩ .

العلوم الطبيعية الأخرى . ونحن في غنى عن تكرار ما توصلنا إليه من نتائج في المبحث السابق ، حيث عرضنا لبواكير التجريب على يد تلامذة جابر بن حيان ، وتطويره من قبل محمد بن زكريا الرازي وترسيخه على يد الحسن بن الهيثم والبيروني . لكن هذا الترسيخ لم يرفع علم الكيمياء إلى مرتبة العلم الكامل . وهنا لا اعتبار لما ذكره أحد الباحثين[1] بأن الرازي «نجح في تحويل الكيمياء القديمة إلى علم الكيمياء الحديث» . ذلك أن الرازي رغم إسهامته الكبري في علمنة الكيمياء حين فصل بين العلم الطبيعي والعلم الروحاني ، إلا أنه نتيجة للمصادرات اللاهوتية الموروثة عن عصر «الإقطاعية» لم يستطع أن يمضي في جهوده قدمًا . فقد وصف بالإلحاد حتى من قبل بعض علماء الطبيعيات كالبيروني وابن الهيثم. ناهيك بفقهاء السنة كابن حزم[2] . كما هاجمه علماء الشيعة كناصري خسرو وأبي حاتم الرازي[3] . هذا فضلا عن عدم تخلصه في أبحاثه التجريبية وفيما ألف من كتب[4] في الكيمياء من وهم إمكانية تحويل المعادن البخسة إلى نفيسة[5] .

خلاصة القول ـ أن علم الكيمياء عند المسلمين في عصر الإزدهار تأثر بمعطيات «الصحوة البورجوازية الثانية» ، وأن تطوره ودرجة هذا التطور اتسقت مع تلك المعطيات . بالمثل فإن التقدم في مجال الكيمياء كرس لخدمة أغراض عملية تطلبتها حاجات المجتمع الإسلامي «المتبرجز» . فقد وظفت نتائج هذا التقدم في كثير من المجالات الحربية والطبية والصناعية وإشباع الاستهلاك الترفي الذي ازداد في هذا العصر . ففي المجال العسكري أفاد علم الكيمياء في صناعة السلاح والمفرقعات ـ كالنار الإغريقية[6] ـ وغيرها . وفي الطب والصيدلة لعبت الكيمياء دورا محوريا في إنتاج الأدوية والعقاقير . وفي الصناعة أفادت الكيمياء في تطوير الصناعات المعدنية والأقمشة ودبغ الجلود والزجاج والورق . كما أفادت في تركيب العطور وصناعة المصابيح الملونه وغيرها من السلع الترفيهية[7] .

ننوه أخيراً بأن الاشتغال بالكيمياء لم يقتصر على العلماء الذين عرضنا له في هذا المبحث ، بل اشتغل بها آخرون كالفارابي وابن سينا والبيروني وغيرهم ممن سوف نتناولهم

(١) أنظر : مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣١٥ .
(٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٤٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٤٦ .
(٤) ألف الرازي في الكيمياء « كتاب الأسرار » ضمنّه آراءه في المنهج التجريبي . كما ألف كتابا آخر هو « سر الأسرار » وصف فيه الوسائل والأدوات التي وظفها في تجاربه والطرق والأساليب التي اتبعها في تحضير المركبات الكيميائية .
(٥) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٦٢ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٧ .
(٧) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣١٥ .

بالدراسة في المجلد التالي .

رابعا : علم الفيزياء :

تأثر علم الفيزياء في تطوره بمعطيات التطور الاقتصادي الاجتماعي في هذا العصر . فخلال قرن «الإقطاعية» لا يمكن الحديث عن الفيزياء كعلم بحال من الأحوال ؛ حتى لقد خلا هذا القرن من وجود فيزيائي واحد . بالمثل لا نستطيع أن نتحدث عن منهج علمي اللهم إلا مناهج المتكلمين الذي عرضوا للطبيعة عرضا من خلال علم الكلام الذي انصب على معرفة الله وصفاته بالتأمل العقلي المجرد .

ليس جزافا ظهور الفيزياء كعلم في قرن «الصحوة» ؛ برغم ارتباط موضوع دراسته بالفلسفة . بل إن نشأة وتطور المنهج التجريبي كان نتيجة البحث في الطبيعة بشكل أساسي ؛ ومن ثم طبق هذا المنهج في مجال الفيزياء ربما أكثر من العلوم الطبيعية الأخرى .

وحسبنا أن الذين أسهموا في تأصيل التجريب كانوا من المشتغلين بالفيزياء أساسا ، وتوصلهم إلى هذا المنهج كان نتيجة الاهتمام بالطبيعة ، كما هو حال الحسن بن الهيثم والبيروني . صحيح أن الفلاسفة كالفارابي وابن سينا ـ على نحو خاص ـ اهتموا بالطبيعة من خلال تركيزهم على دراسة الفلسفة ، لكنهم أسهموا في تطوير هذا العلم واستعانوا بمنجزاته في تقديم منظوماتهم الفلسفية ؛ وهو ما سنعرض له بالدراسة في المبحث الخاص بالفلسفة .

يعتبر الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) من أشهر علماء الفيزياء في عصر ازدهاره ؛ فقد بحث مسائل فيزيائية لم تعرف خلال العصور السابقة . كما توصل منها إلى نتائج هامة خصوصًا في علم الضوء والبصريات[١] ، هذا فضلا عن أبحاثه في الطبيعة الحية التي تقدم البحث فيها تقدما ملموسا ، وخاصة في علم النبات . والحيوان[٢] ؛ مفيداً في ذلك من جهود سابقيه كابن سينا على نحو خاص[٣] . فضلا عن التطبيق الصارم للمنهج التجريبي سيما في دراسة خواص الجزئيات .

ففي مجال علم الضوء ، توصل إلى نتائج هامه تتعلق بامتداد الضوء على السموت

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٤ .
(٢) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٩ .
(٣) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٢٥ .

المستقيم ، والأضواء العرضيه والمنعكسه ، وامتزاج الألوان ، وانعكاس الضوء وانعطافه[1] .

وفي مجال البصريات ؛ ألف كتاب «المناظر» قارنه البعض بعلم الميكانيكا عند نيوتن ـ الذي يحوي دراسات نظريه وتجريبية في آن[2] . وقد صححت نتائج أبحاثه الكثير من أخطاء اليونان ـ مثل إقليدس وبطلميوس ـ في ضوء اكتشافاته التي توصل إليها عن طريق التجريب ، وهو ما افتقر علماء اليونان إليه[3] . كما أن تبحره في الرياضيات أفضى إلى استغلال معارفه فيها في حل الكثير من مشكلات الضوء ؛ حيث توصل ـ أو كاد ـ إلى نظرية العدسات المكبره . بالمثل أسهمت نظرياته في الفيزياء في تطوير الرياضيات وغيرها من العلوم الطبيعية الأخرى[4] .

برغم تطور علم الفيزياء على يد ابن الهيثم على النحو الذي عرضناه ، لعبت معطيات «الصحوة» ـ لا الثورة ـ دورًا سلبيًا في هذا العلم الذي لم يصل ـ لذلك ـ إلى تمام اكتماله كعلم طبيعي . ولعل هذا يفسر عدم انعتاق الحسن بن الهيثم من النظريات الطبيعية القديمة تمامًا ؛ خصوصًا نظرية العناصر الأربعة ـ الحراره ، البروده ، الجفاف ، الرطوبه ـ كأساس لتكوين المادة[5] . وفي ذلك قرينة على مصداقية مقولة سوسيولوجية المعرفة .

أما البيروني (ت ٣٦٢ هـ) ذو الثقافة الموسوعية ، وصاحب الدور الواضح في تطوير المنهج التجريبي ، والعالم المتفرد بالنزعة العملية ؛ فقد خدم بذلك كله علم الفيزياء ؛ الذي تطور على يديه تطورا ملحوظا . ومن أهم إسهاماته في هذا الحقل المعرفي الكشف عن خواص العناصر والجواهر ، وقد وظفت اكتشافاته في تطبيقات هامة في مجال الطب والتجارة . كما برع في «علم السوائل» وعلل ظواهر صعود الماء في الآبار إلى أعلى ، وتجمع مياه الآبار بالرشح في الجوانب[6] ، ووظفت نتائج اكتشافاته في تطوير مشروعات الري والسقاية التي جرى الاهتمام بها في عصر الصحوة البورجوازية .

ومن أهم نظريات البيروني في الفيزياء ، إحرازه قصب السبق في تحديد الكثافة النوعية لعدد من المعادن والأحجار تحديدًا دقيقا ؛ حتى قيل بأنه اقترب من نظريات آرشميدس في هذا الصدد . كما عالج بحوثا في الجيولوجيا وكشف عن آراء جديدة في مجال التغيرات

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٩٤ .
(٢) مرحبا : ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .
(٣) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم ؛ بحوثه وكشوفه البصرية ، ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٤٢ .
(٤) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٣٩ .
(٥) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٨ .
(٦) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٣٢٩ - ٣٣١ .

الجيولوجية ؛ كانحسار البحار وظهور اليابسة في مكانها وما يتخلف عن ذلك من أصداف وبقايا حيوانات . هذا بالإضافة إلى وقوفه على حقيقة وجود الجاذبية بين الأجسام .

هذا هو ما عالجه في كتابه الثمين «الجماهر في الجواهر» معالجة علمية تجريبية أفضت نتائجها إلى خدمة الصناعة[1] .

هكذا أثبت العرض إمكانية الجزم بالنشأة والتطور السوسيولوجي لعلم الفيزياء في عصر الازدهار .

خامسًا : علم الطب والأقربازين :

تأثر علم الطب والصيدلة (الأقرباذين) في عصر الإزدهار بالمعطيات السوسيو- اقتصادية تأثرا ملحوظًا . إذ يمكن التمييز بوضوح بين مرحلتين مختلفتين خلال هذا العصر في تطور هذا العلم . المرحلة الأولى - قرن الإقطاعية المرتجعة - التي نلاحظ إبانها أن معظم الأطباء كانوا من طوائف وملل غير إسلامية ، كاليهودية والنصرانية والصابئة . كذلك كان حال الصيادلة . خلال هذه المرحلة أيضًا جرى الاعتماد على الطب اليوناني ممزوجًا بالخرافة والسحر .

أما المرحلة الثانية - قرن الصحوة البورجوازية الثانية - فقد شهدت تغيراً ملحوظًا نحو التطوير واشتغال الأطباء والصيادلة المسلمين بهذا العلم نظرا وممارسة . من مظاهر هذا التطور الرجوع إلى مرجعيات أخرى غير يونانية - إلى جانب اليونانية بطبيعة الحال - والتعويل على التجربة والممارسة العيانية التي كانت من وراء تجاوز إنجازات الطب اليوناني واكتشاف حقائق جديده . نفصل ذلك فنقول ؛ إرتبط الطب في المرحلة الأولى بالتنجيم - وكلاهما من مباحث الفلسفة - فضلا عن الممارسات الموروثه عن العصور السابقة . من أشهر أطباء هذا الاتجاه سعيد بن نوفل النصراني طبيب أحمد بن طولون ، وسعيد بن البطريق المشهور بالجدل النصراني والممارس للطب . ومن المسلمين اشتغل ابن الداية - الذي كان أديبا ومؤرخا أيضا - بالطب في البلاط الطولوني ، وكان يعالج وفق المنهج الذي عرضنا له سلفا[2] . وفي المغرب ، اشتهر الطبيب اليهودي إسحق بن سليمان الإسرائيلي ، طبيب البلاط الأغلبي الذي جمع بين الطب والمنطق[3] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠١ .

أما أطباء الأندلس فقد «جروا على مذاهب القدماء» . ولا غرو فبعضهم تلقى علمه على أيدي أطباء مشارقة معاصرين من اليهود والنصارى[1] . منهم سعيد بن عبد ربه الذي قال عنه صاعد الأندلسي[2] : «وله في الطب رجز جليل دل فيه على تمكنه وتحققه بمذاهب القدماء» ، وأحمد بن يونس الذي رحل إلى الشرق مع أخيه عمر ودرسا على ثابت بن سنان الصابي كتب جالينوس[3] .

وفي الشرق ، اشتهر أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (ت ٣١٣ هـ) الذي عرفناه من قبل فلكيًا وكيميائيًا وفيلسوفًا ؛ لكنه اشتغل ردحا من عمره بالطب وآلف فيه رسائل هامة . منها موسوعته الفريدة «الحاوي» التي تشمل نتائج دراساته وبحوثه على أساس التجريب والممارسة . ولا غرو فهو أول طبيب عربي عاش خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية التي كانت من وراء إطراح الخوارق والسحر والتعويل على المنهج العلمي التجريبي الذي كان الرازي من أهم مؤصليه .

بفضل هذا المنهج والممارسه ، توصل الرازي إلى كشوف هامة لا تزال نتائجها سائرة إلى اليوم . منها الاهتمام «بالملاحظات السريرية» التي تدرس «تاريخية» المرض وسيرورته وأثره في حالة المريض[4] .

كما صنف الرازي عدة رسائل متخصصه في فروع الأمراض وأنواعها مثل «كتاب الجدري والحصبه» ، وكتاب «المنصوري» في التشريح ووظائف الأعضاء . وهي ـ وغيرها ـ نتاج ممارسات في الطب العملي ، خصوصا وأن الرازي كان رئيس أطباء بيمارستان الري زمن البويهيين الذين عهدوا إليه فيما بعد بتدبير بيمارستان بغداد[5] . وقد أتاح له ذلك الوقوف عيانًا على حقائق جديده في الطب والعلاج ، من خلال ملاحظات ومشاهدات عيانية . كما أجرى الكثير من الجراحات ، وكان أول من استخدم «فتيلة» الجرح من أمعاء الحيوان «لخياطة» الجروح ، وأول من استخدم الرصاص الأبيض في تكوين مركبات «المراهم» . وينم ذلك عن ارتباط الصيدلة بالطب ـ تمامًا كما هو حال ابن سينا ـ الأمر الذي

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٦١ .

(٢) أنظر : طبقات الأمم ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٣) بفسه ، ص ١٢٤ .

(٤) اهتم المستشرق « ما يرهوف » بتلك « الملاحظات » وأبرز سبق الرازي إليها وثمن أثرها الإيجابي في تشخيص الأمراض ومن ثم أساليب العلاج . أنظر :- Meyerhof, Max : Thirty three Clinical observation by Zazes, I . S . I Review, Vol. 33 , No, 66, Septembre, 1935 .

(٥) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٥٣ .

أفضى إلى تقدمهما معًا . كما كان الرازي أول من شخص الجدري والحصبة ، وأول من أبرز أهمية الأمراض النفسية ودورها في سقم البدن ، رابطا بين الحالة النفسية للمريض وتحسن أو تردي حالته الصحية ؛ تأسيسا على مقولة شهيرة له : «مزاج الجسم تابع لأخلاق النفس»[١] .

ما كان هذا التقدم في علم الطب عند الرازي ليحدث لولا تحريره من مناهج سابقيه التي تعول على الاستدلالات المنطقية ، وولوج مجال التجريب والممارسة العيانية[٢] . لذلك انعتق الرازي من كابوس اليونانيات في الطب ، وعول على تجاربه وممارساته الشخصية في التشخيص والعلاج وفقا لقانون علمي فحواه «أن الجسم ينطوي في ذاته على مبدأ الحركة» خلاف ما ذهب إليه آرسطو[٣] .

ولا غرو ، فقد كان أول من أسس الطبي التجريبي ، يقول في ذلك : «ليس لأحد أن يدفع أو يمنع وجود مالم يشاهد مثله ، بل ينبغي له أن يتوقف عن ذلك ، حتى تشهد التجربة بوجوده أو عدمه» .

لذلك لم يخطىء دي بور حين قال[٤] : «لولا المصادرات في عصر الرازي لقدر له أن يكتشف نظرية في العلم الطبيعي» .

إذا كان الرازي من أوائل أطباء عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ فبديهي أن يلقي علم الطبي دفعة كبرى على أيدي من جاء بعده ممن أفادوا من علمه وزادوا عليه ؛ نظر الاعتماد منهجه في التجريب والممارسة .

من أهم الشواهد الدالة على تلك الدفعة ؛ ظهور مبدأ التخصص في الطب الذي كان في نظرنا انعكاساً للتخصص علي مستوى قوى الإنتاج - فكان هناك الكحالون - أطباء العيون - والجراحون والفصادون ومن يعالجون النساء . . . إلخ .

منها أيضًا إعمال النظر من جديد - في ضوء نتائج التجريب والممارسة - في المصنفات الطبية الموروثة عن «الأوائل» ، ونقدها ، وتحديد الصحيح منها بعد مقارنات بين ما صنفه

---

(١) ابن أبي أصيبعه : **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، جـ ١ ، ص ٣١٤ ، بيروت ١٩٦٥ .

(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٣) نقلا عن : جلال موسي : **منهج البحث العلمي عند العرب** ، ص ١٨٠ ، بيروت ١٩٧٢ .

(٤) **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ، ص ١٥٠ .

الفرس واليونان والهنود والكلدان والسريان وغيرهم[1] . ومعلوم أن سمة «النقد» من خصائص البورجوازية المميزة . كذا تشجيع النظم «المبترجزة» للمشتغلين بالطب ، خصوصًا النظم الشيعية ـ كالبويهية والفاطمية .

على نحو خاص إلى جانب النظم السنية المستنيرة ـ كأمويي الأندلس ـ ضمن تشجيعهم للعلماء والأدباء بوجه عام . فقد أنشأوا البيمارستانات وأوقفوا عليها الحبوس والأوقاف ، وشجعوا الأطباء على نحو خاص نظرا لبعد مهنتهم عن العقائد الدينية برغم ارتباط الطب بالفلسفة .

كل ذلك ـ وغيره كثير سبق الإلماح إليه ـ كان من وراء تطور علم الطب على أيدي ثلة من المشاهير من أمثال ابن سينا على نحو خاص .

كان الفيلسوف ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) من أطباء البويهيين . إشتهر بكتابه الهام «القانون» الذي ظل يدرس في الجامعات الطبية ردحا من الزمن حتى في العصر الحديث . جمع ابن سينا في هذا الكتاب ما تحقق من صحته في الطب القديم مضافا إليه اكتشافاته الخاصة من خلال تجاربه وممارساته[2] ؛ فأسهم بذلك إسهاما فريدا في التأريخ لصيرورة هذا العلم .

في هذا الكتاب عرض ابن سينا لمنهجه في العلاج بقوله :

«إذا أمكن للعليل التدبير بأسهل الوجوه ، فلا يعدل إلى أصعبها . فيجب على الطبيب التدرج من الأضعف إلى الأقوى ، ولا يقم في المعالجة على دواء واحد فتألفه الطبيعة ويقل انفعالها عنه ، ولا يدم على الغلط ولا يهرب عن الصواب . وحيث أمكن التدبير بالأغذية فلا يعدل إلى الأدوية»[3] .

وبرغم انطواء فلسفة ابن سينا على صوفية مشرقية عرفانية ؛ فلم يتأثر بها في مجال الطب ؛ فنحى جانبًا الشعوذات والطلاسم والسحر التي كانت تعالج بها الأمراض النفسية ، وعالجها باعتبارها مرضًا «سوداويًا» .

كذلك أبدع ابن سينا في مجال وظائف الأعضاء ـ الفسيولوجي ـ نتيجة تجاربه وممارساته في التشريح . أما آراؤه في الطفيليات فلا يزال مأخوذا بها إلى اليوم . بل إنه وقف على مرض

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢ .
(٢) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ .
(٣) ابن سينا : القانون ، ج ١ ، ص ١٩٠ ، بولان ١٧٨٨ .

«السرطان» وكان يستأصل الأجزاء المصابة به بالجراحة . وعول على فحص إفرازات البدن (البراز - البول - العرق) ووظف ملاحظاته عنها في تشخيص الأمراض وتطور حالة المرض[1] . كما أضاف الجديد إلى اكتشافات الرازي بصدد تأثير الأمراض النفسية على نظيرتها العضوية[2] .

أما البيروني الذي عرفناه فيلسوفا وجغرافيا ومؤرخا وفيزيائيا وكيميائيا وأنثروبولوجيا ؛ فقد برع كذلك في الطب والصيدلة . وقد أفاد من معرفته لعدد من اللغات - كالسريانيه والسنسكريتيه واليونانية والعبرية - في الإطلاع على مرجعيات متنوعه ، أفاد مما وقف عليه فيها من معارف طبية ، جرى تحقيقها بالتجربة والممارسة[3] .

أما مسكويه الذي كتب في التاريخ والأخلاق والفلسفة ؛ نعلم أيضا أنه صنف في الطب «كتاب الجامع» ، أفاد في تأليفه من كتب الرازي وابن سينا بعد تمحيص نظرياتهم ، فضلا عما أضافه من تجاربه وملاحظاته[4] .

هذا عن أطباء العصر البويهي ، أما عن الطب والأطباء في العصر الفاطمي ، فقد تقدم شأن غيره من العلوم الأخرى . ومن أشهر أطباء هذا العصر محمد بن أحمد بن سعيد التميمي ، وأبو الفتح منصور بن سهلان النصراني طبيب الحاكم بأمر الله ، وعلى بن سليمان طبيب العزيز بالله ، وعلى بن رضوان (ت ٤١٠ هـ) رئيس الأطباء في عهد الحاكم بأمر الله[5] . وقد أسس الحاكم بيمارستانا عالج فيه ابن رضوان وأجرى تجاربه ، ودون مشاهداته وملاحظاته ، وأثر عنه أنه «كان يغير مادلت التجربة على فساده»[6] .

وفي الأندلس تقدم الطب في «عصر الصحوة البورجوازية الثانية» تقدمًا ملموسًا ؛ نتيجة التراكمات المعرفية عن العصور السابقة ، ونقل تجارب الأطباء المشارقة بعد رحلات قام بها الكثير من الأطباء إلى الشرق ، فضلا عن الممارسات والتجارب التي أفضت إلى الإبتكار والاكتشاف . ويروى أن الخليفة عبد الرحمن الناصر - من قبيل اهتمامه بالطب - أنفذ سفارة

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .
(٢) مرحبًا : المرجع السابق ، ص ٢٦٤ .
(٣) المصدر نفسه : ص ٢٩١ .
٤) مسكويه : تجارب الأمم ، مقدمة المحقق ، جـ ١ ، ص ٢٦ ، طهران ١٩٨٧ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .
(٦) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٠٣ .

إلى بيزنطة حصل بمقتضاها على نسخة من كتاب «ديسقوريدس» في الطب ؛ فأمر بترجمته ، وأفاد منه أطباء الأندلس في عهده[1] .

وممن أفادوا من هذا الكتاب ؛ سليمان بن حسان بن جلجل الذي صنف كتابا يحتوي على إضافاته وتجاربه الخاصة ، كذلك أبو القاسم الزهراوي (ت ٤٠٣ هـ) أشهر أطباء عصره ؛ خصوصا في التشريح والجراحة . وقد ألف كتابًا هامًا يعد موسوعة في الجراحة وأدواتها[2] ، ولا تزال بعض طرائقه في الجراحة ونماذج من بعض أدواته الجراحية معمولا بها إلى الآن[3] .

هكذا تطور الطب تطوراً ملحوظًا في سائر أرجاء العالم الإسلامي بفعل ما أتاحته «الصحوة البورجوازية» من ظروف مواتية .

أما في مجال الصيدلة ـ الأقرباذين[4] ـ فتعكس ـ كالطب تمامًا ـ نفس معطيات الواقع الاجتماعي التي أشرنا إليها سلفًا . فخلال قرن «الإقطاعية» اقتصرت الصيدلة على أهل الذمة وحدهم من دون المسلمين ؛ حتى ليقال إن ابن ماسويه (ت ٢٤٣ هـ) كان أول صيدلاني في العالم الإسلامي . وقد اعتمد في ذلك على كتاب «ديسقوريدس» في الحشائش والأدوية المفردة[5] . خلال هذا القرن أيضاً كان الطب والصيدلة مختلطين ، وكان الطبيب صيدلانيًا في نفس الوقت يصنع الدواء وبه يعالج مرضاه[6] .

ومع بداية عصر «الصحوة» تطور هذا العلم وبدأ يجنح نحو الاستقلال عن الطب مفيداً في ذلك من التقدم في علوم الكيمياء والنبات ، وخصصت له مدارس يجرى تعليم طلبتها فنون وأصول الصيدله . كما خصصت حوانيت لبيع الأدوية والعقاقير يشرف عليها المحتسب[7] .

وعلى يد أبي بكر الرازي تم الفصل بين الطب والصيدلة وإن كان قد مارسهما معًا . وقد طبق منهجه التجريبي في إعداد العقاقير ، وفي ذلك يقول : «إن هذه الصناعة هي

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٦٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦٥ ، ٤٦٦ .
(٣) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٥٨ .
(٤) التسمية مأخوذة عن اليونانية ، ذلك أن المعنى للهذا الإسم هو « تركيب الأدوية المفردة وقوانينها . أنظر : حاجى خليفة : **كشف الظنون** ، جـ ١ ، ص ١٣٦ ، استانبول ١٩٤١ .
(٥) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٨٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٨٣ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٨٤ .

بالصيدلاني أولى منها بالطبيب المعالج»[١] .

كما برع ابن سينا في الصيدله ؛ حيث كرس في موسوعته الطبية «القانون» أبوابا ومقالات عن ماهية الدواء وصفاته وطريقة تناوله ومفعوله وطريقة حفظه ، وميز بين الأدوية المفردة والمركبة[٢] . وقد خصص معملا يجرى فيه تجاربه في تركيب الدواء مفيداً من تجاربه العلاجية في تطوير العقاقير[٣] .

أما البيروني فقد ألف كتابا أسماه «كتاب الصيدلة» استقصي فيه ماهيات الأدوية وخصائصها وعدد أسماءها وأثبت آراء الأطباء فيها ، ورتبها على حروف المعجم[٤] .

بالمثل صنف مسكويه «كتاب الأشربة» وآخر يسمي «كتاب الأدوية المفردة» ضمنهما آراءه في الأدوية ومفعولها في العلاج[٥] .

هذا عن علم الصيدلة في الشرق الإسلامي ، أما في مصر الفاطمية ، فقد تطور هذا العلم على أيدي ثلة من العلماء ؛ منهم موسى بن العاذار الذي صنف «كتاب الأقرباذين»[٦] ، منهم أيضًا محمد بن أحمد بن سعيد التميمي الذي ألف كتابا في خواص العقاقير وتركيب الأدوية[٧] .

وفي الأندلس ، ارتبط تطور علم الصيدلة بالتطور في علوم أخرى كالكيمياء والنبات الذي ألف فيه البكري وابن البيطار مصنفات هامة[٨] . ومن أشهر صيادلة الأندلس حامد بن سمجون ، ومروان بن جناح الذي ألف كتاب «المستعيني» ، وهو مختصر من العقاقير أوردفيه أسماء الأدويه باللغات الفارسيه والسريانية واليونانية والعربية والعامية الأندلسية[٩] . ومن معطيات «عصر الصحوة» أن الخبرات الدوائيه كانت تنتقل عبر أقاليم العالم الإسلامي ، كما خصصت زراعات للأعشاب والنباتات الخاصة بصناعة الأدوية . وجرت الإفادة من التقدم في علم الكيمياء في صناعة العقاقير ؛ ووظفت المواد الكيميائية المبتكره في تركيب الأدوية الكيميائية ، مثل «ماء الفضة» ـ حامض النيتريك ـ و«زيت الزاج» ـ حامض الكبريتيك

(١) نقلا عن : جلال موسى : المرجع السابق ، ص ٢٤٥ .
(٢) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .
(٣ ابن سينا : **القانون** ، جـ ١ ، ص ١٣٠ .
(٤) مرحبا : المرجع السابق ، ص ٢٩١ .
(٥) مسكويه : المرجع السابق ، ص ٢٦ .
(٦) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٠٢ .
(٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٠٢ .
(٨) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٦٨ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٧٦٤ ، ٩٦٤ .

ـ فضلا عن البوتاس وروح النوشادر وملحه ونترات الفضه والسليماني «كلوريد الزئبق» وغيرها من المركبات التي خدمت علمي الطب والصيدلة .

لذلك لم نجازف حين ربطنا بين تطور هذين العلمين وبين معطيات عصر الازدهار السوسيو ـ اقتصادية .

سادسًا : علم الجغرافيا :

يعزى الفضل في ازدهار علم الجغرافيا ـ علم البلدان كما أسماه العرب ـ إلى النشاط التجاري المتعاظم إبان عصر «الصحوة» . بل لا يخطىء أحد الدارسين(١) الثقات حين حكم بأن ازدهار العلم في الإسلام ـ بوجه عام ـ إرتهن بنمو التجاره . وقد ارتبط هذا النمو بإنشاء شبكة واسعة من الطرق البرية وتأمينها من قبل النظم «المتبرجزة» ، فضلا عن تعاظم الاتصال البحري وتأسيس الأساطيل ، وكلها أمور سهلت الاتصال بين سائر أجزاء العالم الإسلامي . لقد كانت الطرق البرية والبحرية تغص بالتجار الذين ما كانوا يتاجرون فقط بل كانوا يتبادلون الأفكار أيضًا. ولا غرو فقد كان معظم العلماء من التجار .

أتاحت الرحلات التجارية ـ العلمية جمع المزيد من المعلومات عن الأمصار الإسلامية والبلاد الأجنبية ، حتى وسمها أحد الباحثين بأنها «رحلات استطلاع علمي»(٢) ؛ إذ أسفرت عن معرفة المسالك والممالك ليس فقط داخل «دار الإسلام» بل شملت «دار الحرب» أيضًا كبلاد الصين والتتار والروس والبلغار والسودان وحتى اسكندنافيا . لم تقتصر تلك المعلومات على الجغرافيا الطبيعية فقط ، بل غطت الجغرافيا البشريه والإقتصادية والتاريخية وحتى «الجيوبوليتقية» ؛ إذا جاز استخدام المصطلحات الحديثه في علم الجغرافيا. لقد كانت هذه المعلومات «العيانية» ، فضلا عن تلك المستمدة من الجغرافيين «الكلاسيك» ـ خصوصًا بطلميوس ـ بعد نقدها وتصويب أخطائها ـ اعتماداً على المشاهدة ـ تمثل المصادر التي استمد منها جغرافيو هذا العصر مادتهم العلمية فيما صنفوه من كتب جغرافية .

وليس جزافًا كون معظم مشاهير جغرافيي الإسلام ينتمون إلى هذا العصر الذي نؤرخ له . ولنحاول ـ في عجالة ـ أن نعرض لمشاهير هؤلاء الجغرافيين ورصد بعض إنجازاتهم في تطوير علم الجغرافيا .

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٠١٢ .
(٢) الدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .

أسهمت سائر أقاليم العالم الإسلامي في إنجاب تلك النخبة ، من أهمهم ـ في قلب العالم الإسلامي ـ نذكر المسعودي (ت ٣٤٥ هـ) . وكان معتزليا وتاجرا جاب الآفاق في اليابسة والبحار . وقد وصف مالاقاه من أهوال في رحلاته التي لم تنقطع طوال حياته[١] . كما وصف البلاد والعباد في كل الأقاليم التي زارها ، واهتم خصوصًا بتاريخ أهلها ؛ ولا غرو فقد كان المسعودي جغرافيًا ومؤرخًا[٢] .

من أهم معاصري المسعودي ؛ نعرف سهراب الجغرافي الذي صنف جغرافية عامة عنوانها «كتاب عجائب الأقاليم السبعة» ـ جريا على التقسيم اليوناني ـ وصف فيه الأنهار ـ كدجلة والفرات ـ وصفا دقيقا ، ووظفت معلوماته في أغراض عملية حياتية مثل إنشاء شبكة قنوات الري في بغداد وما حولها[٣] .

منهم أيضًا الإصطخري صاحب «المسالك والممالك» ، وابن خرداذبه الذي تميزت جغرافيته بوصف دقيق للطريق البحري بين البصره وبلاد الهند والصين[٤] . وأبوزيد السيرافي الذي اهتم بجغرافية الهند والصين على نحو خاص . ونفسر هذا الاهتمام بتعاظم النشاط التجاري بينها وبين العالم الإسلامي براويحرا نظرا لأهمية السلع الشرقية ـ كالتوابل ـ في التجارة الدولية . منهم أيضا أحمد بن فضل (ت ٣٠٩ هـ) الذي أوفد في سفارة إلى بلاد البلغار لعقد اتفاقيات تجارية مع خاقانها ، وقدم أول وصف دقيق عن جغرافيتها الطبيعية والبشريه . أما أبو دلف (ت ٣٣٣ هـ) فقد أمدنا بمعلومات ضافية عن جغرافية آسيا الوسطى. واشتهر قدامة بن جعفر بكتابته عن أمور اقتصادية وإدارية ؛ فقد اهتم بجغرافية المسالك والممالك في البلاد التي زارها ، وانفرد بمعلومات ضافية عن الخراج ونظام البريد[٥] . أما جغرافية الهمداني (ت ٣٣٤ هـ) فتنفرد بذكر معلومات ضافية عن شبه جزيرة العرب[٦] .

ومن أشهر جغرافيي العصر الفاطمي ابن حوقل صاحب كتاب «صفة الأرض». وكان جاسوسًا فاطميا إمتازت جغرافيته بوصفه الدقيق للأقاليم التي زارها فقدر مساحاتها وحدد مواضع أنهارها ، كما عرف بسكانها في حياتهم الاقتصادية والاجتماعية والمذهبية[٧] .

---

(١) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٢١ .

(٢) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤ .

(٣) آلدوميلى : المرجع السابق ، ص ٢٢٦ .

(٤) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٢٠ .

(٥) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ص ٥ .

(٦) آلدوميلى : المرجع السابق ، ص ٢٢٦ .

(٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٢١٦ .

وامتازت معلوماته بالدقة والموضوعية . ولا غرو فقد وظفها الفاطميون في توسيع مجال دعوتهم ، وفي صراعهم مع أمويي الأندلس على أرض المغرب الأقصى .

بالمثل كان المقدسي (ت ٣٨٧ هـ) داعية فاطميًا ألف جغرافية هامة عنوانها «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم». تشمل الجغرافيا البشرية إلى جانب الجغرافيا الطبيعية ؛ فاهتم بحياة السكان ومصادر رزقهم ولهجاتهم وألوانهم ومذاهبهم ، حتى موازينهم ومكاييلهم لم يتقاعس عن تسجيلها[١] ؛ خدمة للدعوة الفاطمية وسياسة خلفائها . وكان أول من خرج عن التقسيم السباعي للأرض ، واختزله إلى تقسيم رباعي . هذا فضلاعن تفرده بمعلومات ذات طابع فكري مذهبي ؛ إذ لم يكتف برصد المذاهب والملل في البلاد التي زارها بل نقدها بما ينم عن فهم وإحاطة بتعاليمها . كما رسم خريطة للعالم لم تصل إلينا[٢] .

من جغرافيي الشيعة أيضًا ، ننوه باليعقوبي (ت ٢٨٢ هـ) صاحب «كتاب البلدان» ، وهو مؤرخ أيضا أفاد من معلوماته الجغرافية في تقديم «تاريخ عام» غاية في الدقة والموضوعية رغم إيجازه . وفي مجال الجغرافيا إنفرد بمنهج فريد ، فلم يدون معلوماته إلا بعد مشاهدات عيانية واستقصاء سكان البلاد التي زارها عن أحوالهم[٣] . يقول بصدد منهجه : «.. اتصلت أسفاري ودام تغربي ، فكنت متى لقيت رجلا من تلك البلدان سألته عن وطنه ومصره وبلده وساكنيه ودياناتهم ومقالاتهم ... ثم أثبت كل ما يخبرني به من أثق بصدقه ، وأستظهر بمساءلة قوم بعد قوم حتى سألت خلقًا كثيراً من الناس»[٤] .

منهم أيضًا ناصري خسرو (ت ٤٨١ هـ) الذي كان داعية إسماعيليا ، ألف كتابًا هامًا هو «سفرنامة» ؛ اهتم فيه بالجغرافيا الاقتصادية ، فوصف طرق التجارة وسلعها وعوامل رواجها وكسادها ، فضلا عن اهتمامه بالشعوب والأجناس البشرية وما يتصل بها من معلومات عن أنماط الحياة وأحوال المعيشة[٥] ، وكلها معلومات جرى توظيفها لخدمة أغراض دعائية وسياسية .

أما المهلبي (ت ٣٧٥ هـ) ؛ فقد صنف للخليفة الفاطمي العزيز بالله كتابا عن الطرق والمسالك ؛ إنفرد فيه بمعلومات ضافية في وصف بلاد السودان[٦] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .
(٢) آدم ميتز : المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣ .
(٤) اليعقوبي : كتاب البلدان ، ص ٣٥٨ ، ليدن ١٩٨١ .
(٥) ألدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

وفي الغرب الإسلامي ؛ اشتهر البكري صاحب كتاب «المسالك والممالك» . وبرغم عدم قيامه برحلات خارج الأندلس . فقد انفرد بمعلومات جد هامه في الأدب التاريخي الجغرافي ، فضلا عن الأجناس والشعوب[١]. وقد شكك الكثيرون من الدارسين في موضوعيته . والراجح أنه استمد هذه المعلومات من جغرافي مؤرخ هو محمد بن يوسف الوراق (ت ٣٦٢ هـ) كان خبيراً بجغرافية المغرب وتاريخه[٢]. كما يعزى إلى البكري فضل تصنيف قاموس لغوي جغرافي أسماه «معجم ما استعجم». بالمثل ألف عبد المنعم الحميرى كتاب «الروض المعطار في خبر الأقطار» جمع فيه ـ شأن جغرافيي الغرب الإسلامي ـ بين التاريخ والجغرافيا[٣] .

أخيرا ـ يشي هذا العرض بمدى تأثير السوسيولوجيا في تقدم علم الجغرافيا ، وتكريس معارفها في خدمة أغراض عملية سياسية ودعائية وإدارية واقتصادية[٤] .

تلك هي «العلوم العقلية» التي تطورت في عصر الازدهار ، فضلا عن إسهامات أخرى في مجالات مختلفة لم نعرض لها في هذا المبحث واكتفينا بالإشارة إليها في المجلد الثاني من الجزء الثاني للمشروع . ومعظمها كتابات لم ترق إلى مستوى العلم ، وحسبها أن طرقت حقولاً متنوعة كالفلاحة والصناعات والحرف والحيوان والبيطرة والخراج والتجارة وما شابه ؛ مما يزكي مصداقية مقولة ارتباط العلم بالبورجوازية .

---

(١) محمد عبد اله عنان : دول الطوائف ، ص ٤٣٠ .
(٢) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١١ .
(٤) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٩ .

٢

العلـوم النقليـــة

أ ـ تمهيـــد

أطلق القدماء على هذا النوع من المعارف مصطلح «العلوم النقليه» ، تمييزا لها عن العلوم العقلية التي لم يعرفها المسلمون إلا بعد حركة الترجمة ومن ثم سموها أيضًا «علوم الأوائل» . أما كونها «نقلية» ؛ فلأنها تعتمد على النقل والرواية أكثر من اعتمادها على العقل والدراية . عرفت كذلك باسم «العلوم الدينية» أو«العلوم الشرعية» ؛ لأن موضوعاتها ذات صلة بالدين . فبعضها يتعلق بالقرآن الكريم ، كعلم التفسير وعلم القراءات ، وبعضها يتعلق بالسنة النبوية كعلم الحديث ، وبعضها يتعلق بالتشريع كعلم الفقه. وإن كان هناك صلة مشتركة بينها جميعا ؛ بحيث أثر بعضها في البعض الآخر .

وبرغم اعتمادها على النقل والرواية ؛ لم تكن في غنى عن العقل والتفكير ؛ بل إن مجرد تأسيسها وتصنيفها جرى بناء على تفكير وعقلانية . كما أنها جميعا تأثرت في بنائها بالمنطق الذي هو عقلنة تجريدية أصلا . بل إن المنطق ـ القياس والاستدلال والاستنباط ـ كان من وراء تطورها وتعاظم معارفها . وعلى الرغم من كونها علوما إسلامية أصلا ؛ تأثرت في بعض مراحل تطورها بالعلوم العقلية ؛ بله بالمؤثرات الأجنبية أو«علوم الأوائل» .

ومع ارتباطها بالدين الإسلامي ، فقد كانت رسالة الإسلام أصلا تتضمن العقيدة ـ التي تعالج العلاقة بين الإنسان وربه ـ والشريعة التي تنظم العلاقة بين البشر . وحسبنا أن تأسيس هذه العلوم لم يكن لأغراض دينية فقط ، أو معرفية وحسب ؛ بل للحاجة إليها في مجال

التشريع .

وإذا كان «علم الكلام» ـ الذي سنفرد له مبحثًا خاصًا لأهميتة ـ الذي يدرس «التوحيد» أو العقيدة علمًا عقديًا بحتًا ، فقد تأثرت الآراء المتنوعة والمتضاربة فيه بالواقع الاجتماعي . فما بالك بالنسبة لعلم «الفقه» الذي يختص بالتشريع ، والعلوم الأخرى كالتفسير والحديث اللذين خدما الفقه ، فكان القرآن الكريم المصدر الأساسي للتشريع ، والحديث المصدر الثاني.

كل هذا ينهض دليلا على سوسيولوجية هذه المعارف ؛ الأمر الذي يفسر اختلاف الآراء والرؤي ؛ برغم انطلاقها جميعا من مرجعية واحدة .

برغم وحدة المرجعية كان هناك مدارس واتجاهات ، لكل منها تيارات تولدت عنها . كان هناك اتجاه نصي محافظ ، وآخر ليبرالي عقلاني متطور ، وثالث في منزلة بين المنزلتين .

وسنلاحظ أن تلك التنوعات فضلا عن كونها تعكس معطيات الواقع السوسيو ـ اقتصادي ؛ كانت تعكس بالمثل واقعًا سوسيو ـ سياسيًا . هذا الحضور السياسي سيعمل عمله في استثمار تيارات واتجاهات بعينها لتبرير مشروعية السلطة الحاكمة ، وبالمثل جرى استثمار أخرى لتبرير مشروعية مواقف قوى المعارضة . وهذا يفسر وقوع صراع مذهبي «مُسيَّس» وصل أحيانًا إلى حد امتشاق الحسام . كما فت هذا التسييس «أو الأدلجة» في المصداقية المعرفية لتلك العلوم ، برغم طابعها الديني . لا لشيء إلا لكون الدين حين يدخل الواقع يتلون بألوانه ولا ينبو عن بصماته . وفي ذلك صدق أحد الدارسين حين قال : «كانت السياسة من وراء تشعب الآراء واختلاف المذاهب ، حتى بدت كل الاتجاهات تخضع القرآن للمذهب بعد أن كانت المذاهب تخضع للقرآن»[1] . ويقول آخر : «أخذت الفرق المتناحرة توظف القرآن لخدمة دعاويها»[2] .

لذلك ـ وغيره مما سنثبته في الصفحات التالية ـ لانعتسف المنهج والرؤية حين نقول «بسسلجة» هذه العلوم . ولقد سبق لنا ـ في الجزء الأول من المشروع ـ إثبات سوسيولوجية تأسيسها ، ولنحاول الآن إثبات تطورها في عصر الازدهار وفق ذات المنهج وذات «المخيال» . وننوه بإفادتنا من المسح السوسيو ـ تاريخي الذي أنجزناه في المجلد الأول من الجزء الأول من المشروع في تناول الموضوع . لقد أثبت هذا المسح أن عصر الازدهار يشمل قرنين من الزمان

---

(١) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ٤٥ .

(٢) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٤٨ .

يختلفان اختلافا بينا في نمطي إنتاجيهما وفي بنيتيهما الطبقية وطبيعة النظم السياسية الحاكمه. القرن الأول ويشمل الفترة ما بين منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الرابع الهجريين ، وقد ساده نمط الإنتاج الإقطاعي ومن ثم تسنم الطبقة الأرستقراطية قمة الهرم الطبقي ، وتضاؤل وكساح البورجوازية واتساع طبقة العوام ، فضلا عن هيمنة نظم حاكمة ذات طابع ثيوقراطي وعسكري .

أما القرن التالي ؛ فيشمل الفترة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجريين . خلال هذا القرن وقعت «صحوة بورجوازية» ثانية وأخيرة ، قلمت أظافر الإقطاعية ، وبرز دور الطبقة الوسطى ، وتحسنت أحوال العوام . كما ستشهد نظم حكم «متبرجزة» ومستنيرة ، حيث نجحت بعض قوى المعارضة في الوصول إلى السلطة وأسست دولاً كبرى وصغرى . بديهي أن ينعكس ذلك على طبيعة الفكر في جزره ومده . فخلال القرن الأول سادت النصية الأثرية الغيبية ، بينما ساد الفكر الليبرالي العقلاني في القرن التالي.

فلنحاول رصد معالم تأثير هذا الواقع السوسيو ـ تاريخي على العلوم النقلية من تفسير وقراءات وحديث وفقه .

ب ـ تطــور العلــوم النقليــة :علم التفسير

سبق وعرضنا لأسباب ظهور هذا العلم لتوضيح معاني آيات القرآن الكريم باعتباره نصا مقدسا ذا طبيعة خاصة ؛ فهو«نص ميثي غزير المعاني قصصي البنية رمزي المقاصد» ؛ كما ذهب أحد الدارسين[1] . وبرغم قدسيته ؛ اختلف المفسرون في تفسيراتهم باختلاف درجة ونوعية ثقافاتهم . هذا فضلا عن وضعيتهم الاجتماعية وانتماءاتهم المذهبية والسياسية ؛ إذ عكست تلك التفسيرات مواقف السلطة الحاكمة وقوى المعارضة . فالسلطة الثيوقراطية المحافظة حاولت دعم مواقفها بإديولوجية مستمدة من القرآن ، والمعارضة عولت على نفس الغاية . هذا فضلا عن الهدف التشريعي الذي يعد القرآن مصدره الأول والذي دفع الاتجاه النصي النقلي في التفسير إلى استخدام العقل لتبرير النقل ؛ خصوصا وأن الكثير من الأحكام كانت تحتاج إلى الاستنباط[2] .

أما الاتجاه العقلي في التفسير ، فقد وظف أصحابه العقل بدرجة تصل إلى حد

(١) أنظر : محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ص ٣٧ ، ٣٨ ، بيروت ١٩٩٣ .
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ص ٣٤٦ .

«التأويل» ، وذلك يتسق مع طموحات قوى المعارضة التي استهدفت تغيير «الأمر الواقع» . وهذا يفسر لماذا أسرف بعض مفسريها في توظيف تلك الأداة إلى حد الشطط أحيانًا .

بوجه عام ؛ يمكن تحديد إتجاهات التفسير في هذا العصر على النحو التالي :

أولاً : إتجاه نصي محافظ غلب النقل على العقل والرواية على الدرايه والإتباع على الإبداع ؛ قدر له أن يسود خلال «قرن الإقطاعية» ، وأن يخفت صوته خلال القرن التالي الذي شهد «صحوة بورجوازية» .

ثانيًا : إتجاه عقلاني ليبرالي منفتح ؛ تقلص إبان القرن الأول من عصر الازدهار ، وتعاظم خلال القرن التالي.

ثالثًا : إتجاه محايد رافض للاتجاهين السابقين إلى حد «الوقف» ، عزف عن دخول معترك الصراع الفكري - ومن ثم السياسي - الدائر في الساحة .

بالنسبة للاتجاه الأول ؛ نلاحظ أنه غلب في العالم الإسلامي بمشرقه ومغربه إبان «مرحلة الإقطاعية» ممثلا في مفسرين نقليين يرفضون «التأويل» ويعولون على تفسيرات السلف[1] .

خفت صوت أصحاب هذا الاتجاه إبان «مرحلة الصحوة البورجوازية» ؛ حيث تقلصت أعداد المفسرين الممثلين لهذا الاتجاه . منهم في الشرق الإسلامي أبوزيد البلخي (ت ٣٢٢) الذي اعتمد في تفسيره على المدلولات الظاهرة لأي القرآن الكريم. يفهم ذلك من تفسيره «نظم القرآن» ، وتصنيفه كتابا للرد على القائلين بالتأويل[2].

أما في الغرب الإسلامي ، فإن مفسري هذا الاتجاه ما عادوا يتبوؤن مكانتهم السامية التي حازوها في قرن الإقطاعية ، بل عزف الناس عنهم وعن تفسيراتهم النقلية ؛ كما هو الحال بالنسبة لتفاسير إبن نماس (ت ٣٥٦ هـ)[3] . وهو أمر حدا بالمفسرين النقليين - من أتباع مذهب مالك الذي مال إلى الرأي والقياس في قرن الصحوة - إلى أن يخففوا من غلو نصيتهم وأن يجاروا رياح البورجوازية ويعولون على العقل . من هؤلاء بقي بن مخلد (ت ٢٧٢ هـ) الذي رغم رحلته إلى الشرق ودرسه على فقهاء مالكية وشافعية وأحناف ؛ إتبع في تفسيره منهجا خاصا يستند إلى «رأيه الخاص» باركه الأمير محمد الأموي ونهى فقهاء ومفسري المالكية عن التعرض له[4] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤٧ .

(٢) يروى أن البلخي كان يتقاضى أرزاقا من رجل إسماعيلي المذهب . فلما كتب كتابه هذا منع الأرزاق عنه . أنظر : آدم ميتز : المرجع السابق ، ص ٣٤٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠٨ .

(٤) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٠٧ .

أما عن المفسرين من الأحناف ؛ فبرغم تعويل مذهبهم على الرأي ؛ إلا أنهم في «عصر الإقطاعية» تنكروا له . يظهر ذلك جليًا فيما كتبه السمرقندي ـ الفقيه والمفسر الحنفي ـ عن تسفيه الاجتهاد والقول بالرأي[1] . بل كتب فقهاء وعلماء السنة بوجه عام ـ في هذا العصر ـ كتابات تصادر على الرأي والنظر وروجوا لأحاديث تبرر مسلكهم[2] .

فيما يتعلق بالاتجاه العقلاني في التفسير ؛ فقد حورب في قرن الإقطاعية ، لكنه راج في القرن التالي برغم معارضة بعض الفقهاء والمفسرين النصيين وخصوصًا الحنابلة . وكان مفسرو المعارضة من الشيعة والمعتزلة والمتصوفة يمثلون هذا الاتجاه القائل «بالتأويل» .

ففي الشرق الإسلامي ؛ ذاع صيت تفسير الطبري (ت ٣١٠ هـ) الذي جمع بين الرواية والدراية[3] ؛ لا لشيء إلا لخوفه من الحنابله[4] . إذ نعلم أنه كان منحازا إلى الرأي انحيازا كاملا رافضا اعتبار الأخذ به بدعة ؛ مبررًا ذلك بنصوص تاريخية يستفاد منها أخذ بعض الصحابة بالرأي كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود[5] .

بلغ التعويل على الرأي في التفسير ذراه على يد المعتزلة . لذلك بارت بضاعتهم في قرن الإقطاعية . فبرغم كثرة ما صنف مفسروهم من كتب التفسير لم يصل إلينا شيء منها[6] . لقد حوربوا واضطهدوا ، وجرى التشكيك في تفاسيرهم[7] .

أما في عصر الصحوة البورجوازية ـ خصوصا في ظل حكم بني بويه الزيديين الاعتزاليين ـ فقد راجت تفاسير المعتزلة . من أشهرها تفسير الزمخشري ـ «الأساس» ـ الذي عول فيه على العقل ، مفرقا بين الحقيقة والمجاز . ساعده على ذلك تبحره في علوم اللغة وتعمقه في مذهب المعتزلة . فأول الآيات المتعلقة بأصول الاعتزال الخمسة ، وكل ما يتعلق بالتجسيم وآيات الجن تأويلا عقلانيًا مقنعا ينم عن طول باع وسعة اطلاع وعقل فذ . لذلك كان تفسيره موضع تقدير المعتزلة والشيعة على السواء[8] .

---

(١) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، ص ٣٤٦ .

(٢) من هذه الأحاديث : «من قال برأي في القرآن فليتبوأ مقعده من النار» . أنظر : آدم ميتز : المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

(٤) مع ذلك ؛ خاصمه الحنابله ورجموا داره بالحجارة . أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٩ .

(٥) الطبري : **تفسير الطبري** ، جـ ١ ، ص ٣٠ ، القاهره ؟

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٠ .

(٧) اتهم أبو الحسن الأشعري أبا علي الجبائي - شيخ المعتزله وأستاذ الأشعري قبل اعتزاله الاعتزال - بأن تفاسيره تعبر عن وساوس في صدره . كما حكم ابن قتيبة عليهم بأنهم «ردوا القرآن إلي مذاهبهم» . أنظر : آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ .

(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤١ - ٤٣ .

من مفسري المعتزلة المرموقين أيضًا ؛ علي بن عيسى الرماني (ت ٣٨٥ هـ) ؛ وهو عالم بالكلام والفقه واللغـة ، قدم تفسيـرا للقرآن الكريـم إعتمد فيه الرأي منهجًا[١] . وعلى نفس المنهج ألف أبو بكر النقاش المعتزلي (ت ٣٥١ هـ) تفسيراً مفصلا غزير المادة يقع في عشرة آلاف ورقة[٢] . كما ألف عبد السلام القزويني ـ شيخ معتزلة بغداد ـ تفسيراً يفوقه تفصيلا[٣]. ومن أسف أن معظم هذه التفاسير قد أبيدت خلال العصور التالية التي أجهز فيها على الاعتزال والمعتزلة.

وعلى غرار تفاسير المعتزلة ؛ نهج مفسرو الشيعة والمتصوفه ؛ إذ عولوا على الرأي[٤] ووصلوا بالتأويل إلى درجته القصوى . لقد بالغ مفسرو الشيعة في التأويل خصوصا إذا ما تعلق الأمر بحق العلويين في الإمامة ، وأسرفوا إلى حد الشطط أحيانا في تأويل آيات نسبوا أسباب نزولها لتمجيد أئمتهم. لكن هذه التفسيرات لا تخلو من عقلانية واضحة في بقية آيات القرآن الكريم[٥].

وصل الصراع بين الاتجاهين السابقين في التفسير إلى حد الدمغ بالكفر والمروق. ولما كان أصحاب الاتجاه النقلي مغلولين سياسيًا واجتماعيا في «عصر الصحوة البورجوازية» ؛ لجأوا إلى تأليب العوام ضد الشيعة والمعتزلة والصوفية. كما أن إسراف أصحاب الاتجاه الأول في النقل والأثر ، ومفسرو الاتجاه الثاني في التأويل إلى حد الشطط أحيانًا ، حدا نفراً منه المفسرين المتدينين ـ غير المتأدلجين ـ إلى رفض الاتجاهين معًا[٦].

انقسم هؤلاء المفسرون المحايدون إلى تيارين ؛ أحدهما توفيقي يجمع في التفسير بين الرواية والدراية ؛ لم يقدر لبضاعته الرواج[٧] . والآخر عرف أتباعه بأصحاب «التفسير بالوقف». كما انقسم هؤلاء بدورهم إلى شعبتين ؛ الأولى أحجمت تماما عن التفسير ، تأسيسا على وضوح معاني آيات القرآن الكريم لمن يتفهم أصول العربية . لذلك «توقفوا» كلية عن تفسيرها لدلالتها الظاهرية ؛ وهؤلاء هم أتباع «المذهب الظاهري»[٨] الذي سنعرض له

---

(١) آدم ميتز : المرجع السابق ، ص ٣٤٧ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٣ .

(٣) السيوطي : حسن المحاضره ، جـ ٢ ، ص ١٩ ، القاهره ١٢٩٩ هـ .

(٤) آدم ميتز : المرجع السابق ، ص ٣٤٨ .

(٥) مثال ذلك تفسير «سورة الفيل» ؛ حيث فسروا «العصف المأكول» بانتشار الوباء . كما فسروا «هدهد سليمان» بأنه رجل ، و «الجن» بالعتاة الجبارين . . إلخ . أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٤ .

(٦) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ص ٣٥٠ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥٠ ، محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٣٠٤ ، وما بعدها . روي في هذا الصدد أن أحد شيوخ هذا المذهب مر على «السدي» المفسر وهو يفسر القرآن ؛ فنهره وعنفه . أنظر : آدم ميتز : المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .

في موضوع «علم الفقه». أما الثانية «فتوقفت» فقط عن تفسير «المتشابهات» ؛ كالآيات التي توحي بالجبر ، أو الأخرى التي توحي بالاختيار . من أشهر أصحاب هذه الشعبة عبد الله بن الحسن الأنباري[1]. لكن المذهب الظاهري حين تطور بفضل جهود ابن حزم ؛ أوجد حلا لتلك الإشكالية ؛ حين ذهب إلى أن بيان القرآن فيه قسم بين بنفسه ، وآخر يحتاج إلى بيان وبيانه في القرآن نفسه ، وقسم يحتاج إلى بيان وبيانه في السنة[2]. وأن الاشتباه يمكن حسمه بالاستناد إلى ما أسماه «الدليل» وهو ـ في نظره ـ العقل والاعتبارات المنطقية[3].

إن ترجيح ابن حزم للأخذ «بالدليل» دليل على تأثير المد الليبرالي العقلاني في المذهب الظاهري ، وإن بلورة مذهبه على هذا النحو واتباع نهج خاص يخالف نهج الاتجاه النقلي ونهج الاتجاه العقلي في التفسير لأنه كان يضمر موقفًا سياسيا مناوئا للعباسيين والفاطميين[4] ؛ لدليل ناصع على تأثير الواقع السوسيو ـ سياسي في صياغة الفكر ، حتى لو تعلق الأمر بتفسير القرآن الكريم .

خلاصة القول ـ أن علم التفسير باتجاهاته وتياراته المختلفه والمتصارعة كان يعكس في جزره ومده معطيات الواقع السوسيو ـ سياسي في العالم الإسلامي خلال الفترة ما بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الخامس الهجريين.

علم القراءات

موضوع هذا العلم يتمثل في وضع الضوابط والمعايير لكيفية قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة ؛ نظراً لاختلاف اللهجات في نطق الألفاظ العربية باختلاف القبائل. وقد ازدادت الحاجة لتلك الضوابط بعد أن شاع اللحن في القراءة بين الموالي ، أي المسلمين من غير العرب.

وغني عن القول أن الصحابة أنفسهم تعددت قراءاتهم قبل جمع القرآن واعتماد مصحف عثمان بن عفان. لذلك كله جرى وضع ضوابط لتبيان وتحديد القراءات الصحيحة والمعتمدة[5].

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ص ٤٥ .

(٢) يقول ابن حزم : «اعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا ستر فيه ، كله برهان لا مسامحة فيه . . . واعلموا أن رسول الله (ص) لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها» . أنظر : ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، جـ ٢ ، ص ١١٦ ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

(٣) محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص ٣٠٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٠١ .

(٥) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ١٩٠ ، ١٩١ ، الكويت ١٩٨٩ .

وقد تأثرت تلك الضوابط والمعايير بمعطيات سوسيولوجية. وحسبنا أن ظهور هذا العلم إرتهن بالصحوة البورجوازية الأولى التي أفرزت ظاهرة تأسيس وتصنيف وتدوين العلوم. كما اكتملت علميته في عصر الصحوة البورجوازية الثانية على يد ابن مجاهد حوالي عام ٣٠٠ هـ.

يظهر التأثير السوسيولوجي كذلك في فرز القراءات المختلفة واعتماد الصحيح منها. فالاتجاه النصي قصر الصحيح على سبع قراءات فقط ، بينما زادها أصحاب الاتجاه العقلي إلى عشر قراءات ، ووصل البعض بها إلى خمس وعشرين قراءة[١].

أما قراءة القرآن باللحن فقد رفضت من قبل المذاهب النصية ؛ كالمذهب المالكي ؛ بينما جوزها المذهب الشافعي في صيغتة المتطورة نحو الأخذ بالرأي - كما أوضحنا سلفًا - فضلا عن المعتزلة.

من تأثيرات السوسيولوجيا أيضا تبادل الاتهام بين السنة والشيعة بالخروج عن تعاليم الإسلام واتباع أهواء الحكام. فبينما اتهم الشيعة قراء السنة «بالطمع وسوء السمعة»[٢] لمحافظتهم ووضع ضوابط القراءة استنادًا إلى اللغة العربية في أحوالها الأولى وتجاهل ما لحقها من تطوير على يد الموالي ؛ استجاش قراء السنة الخلفاء العباسيين - في عصر الإقطاعية - للتنكيل بقراء الشيعة. يستفاد ذلك من واقعة ضرب الوزير ابن مقلة القارىء ابن شنبوذ (ت٣٢٨ هـ) بالسياط لأن قراءته كانت مخالفة لمصحف عثمان[٣] ؛ على الرغم من أن هذه القراءة لم تكن شاذة. والراجح أنه أقدم على فعلته لكونه صاحب مدرسة في الرأي تعول على الاجتهاد ورفض التقليد.

من تلاميذ هذه المدرسة محمد بن أحمد بن إبراهيم (ت ٣٨٨ هـ) الذي راجت آراؤه في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، وأبو بكر العطار (ت ٣٥٤ هـ) الذي قرأ القرآن بطريقة مبتكرة وبرهن على صحتها باستخراج وجوه من اللغة ، وذلك في كتابه «الاحتجاج للقراء»[٤]. ولا غرابة في سيادة الاتجاه العقلاني في هذا العصر ؛ حتى أن قراء الشيعة والمعتزلةصنفوا كتبًا تعول على القياس في زيادة عدد القراءات الصحيحة[٥].

---

(١) هي قراءات نافع وابن كثير وابن عامر وأبي عمر وعاصم وحمزة والكسائي . أنظر : محمود إسماعيل : المرجع السابق ، ص ١٩١ .

(٢) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٢١ ، الجزائر ١٩٥٠ .

(٣) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٤٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٤ .

(٥) نفس المرجع والصفحة .

حدث هذا في الشرق الإسلامي. وبديهي أن تمتد الأصداء إلى الغرب الإسلامي ، خصوصًا فيما جرى من صراع بين القراء السنيين وقراء الشيعة . ففي عصر «الإقطاعية» إتبع قراء الأندلس من المالكية ما أتبعه إخوانهم في الشرق. وفي عصر «الصحوة» بدأت تتكون مدرسة مستقلة في القراءات من أعلامها عثمان بن سعيد بن عثمان الداني (ت ٤٤٤ هـ) الذي تعددت تواليفه في علم القراءات وراجت رواجًا كبيرًا حتى عدل الناس عن غيرها. وليس أدل على انفتاح مذهبه في القراءات من عنوان كتابه المعروف بكتاب «التيسير»[١]. من أعلام هذه المدرسة أيضا مكي بن أبي طالب القرطبي (ت ٤٣٧ هـ) الذي كرس إجادته العربية في ابتكار قراءات جديدة ، كما أفاد من تبحره في علم التفسير في تجويد تلك القراءات معولاً على فهمه الحصيف لمعاني القرآن الكريم[٢].

هكذا تطور علم القراءات في هذا العصر متأثرا بمعطيات سوسيو ـ سياسية.

علم الحديث

في الجزء الأول من المشروع ؛ عالجنا نشأة علم الحديث في إطار معطيات الصحوة البورجوازية الأولى. والآن نحاول تتبع مسيرته خلال عصري الإقطاعية المرتجعة ، والصحوة البورجوازية الثانية ؛ مبرزين كذلك تأثير المعطيات السوسيو ـ سياسية في غلبة النصية ومناهجها خلال قرن الإقطاعية ، وغلبة الليبرالية خلال قرن الصحوة الثانية.

في القرن الأول ، جرى تأسيس البناء النظري لمذهب أهل السنة المحافظ الذي عول على الحديث في دعم هذا البناء. فضلا عن الحاجة الماسة له في التشريع باعتباره مصدره الثاني. كذلك ظهرت مصنفات أهل السنة في الحديث على يد علماء ستة ؛ اعتبروا «الستة الصحاح» هم البخاري (ت ٢٥٦ هـ) ومسلم (ت ٢٦١هـ) وأبو داوود (ت ٢٧٩ هـ) والنسائي (ت ٣٠٣هـ) والترمذي (ت ٢٢٩ هـ) وابن ماجه (ت ٢٧٣ هـ)[٣].

ومن الملاحظ أن معظم هؤلاء كانوا من سكان بلاد ما وراء النهر التي شهدت نظما سنية متعصبة ، كالسامانيين والغزنويين . ويعد الإمام البخاري رائد هؤلاء المحدثين الذين تأثروا بمنهجه ونسجوا على منواله[٤]. وتلاه الإمام مسلم في شهرته وكان له رحلة ـ كسابقه ـ إلى

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠٦ .
(٣) عبد الرحمن بدوى : المرجع السابق ، مقال جولد تسيهر ، ص ٥٠ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٦٢ .

الحجاز والعراق والشام ومصر من أجل جمع الأحاديث النبوية وتبويبها في «صحيحهما»، ونعلم أنهما اضطهدا في العصر السابق لعدم قولهما «بخلق القرآن»[1]، ولمعا في عصر الإقطاعية بحيث أصبحا أنموذجيين لمحدثي السنة[2]. وفي ذلك دلالة على تأثير المعطيات السوسيو - سياسية.

اشتهر البخاري ومسلم ومن تلاهما من بقية «الستة الصحاح» بكثرة الأحاديث، وأضافت الأجيال التالية من هذه المدرسة السنية الكثير من الأحاديث الأخرى التي لم ترد عند الستة الصحاح[3]. وفي ذلك دلالة على تفشي ظاهرة الوضع والانتحال لتبرير نظرية أهل السنة التي بناها أبو الحسن الأشعري من ناحية، والتقاعس عن توظيف منهج «الجرح والتعديل» لنقد الأحاديث المضافة من ناحية أخرى. ونلاحظ أن معظم تلك الأحاديث الموضوعة اكتست طابعا سياسيا مذهبيًا؛ قوامه النيل من الشيعة - على نحو خاص - الذين تعاظم مذهبهم ونجحوا في تأسيس دولتين عظميين؛ هما الدولة البويهية والدولة الفاطمية.

اتسمت مناهج محدثي السنة عمومًا بالنصية، خصوصا محدثي المذهبين المالكي والحنبلي[4]. فغلب عليها الاهتمام «بالأسانيد» على حساب «المتن»[5]. إذ اشتهر المحدث ابن يونس الصفدي (ت ٣٤٧ هـ) بالحفظ والسماع أكثر من اعتماده على الرحلة والتحقق من صحة ما رواه السلف[6].

بديهي أن يروج هذا المنهج عند محدثي السنة في الغرب الإسلامي الذي غلب عليه مذهب مالك. مثال ذلك نجده عند القاضي عياض في المغرب مؤلف كتاب «الإلماع في أصول علم الحديث ومبادئه»، الذي حذا فيه حذو المشارقة واكتفى بشرح مصنفاتهم[7]. وفي الأندلس صنف أحمد بن حزم المتجيلي (ت ٣٥٠هـ) مصنفات في الحديث «على غرار المشارقة»[8] أيضًا. لقد كان هؤلاء وغيرهم مجرد ناقلين ومقلدين، وحسبنا أن أحدًا منهم لم

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٢) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٤٦.

(٣) بلغت أحاديث ابن عقدة (ت ٣٣٢ هـ) مائتين وخمسين ألف حديث. أنظر: آدم ميتز: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، جـ ١، ص ٣٣٧.

(٤) أحمد أمين المرجع السابق، جـ ١، ص ٣١٤. نافس أحمد بن حنبل مدرسة «الستة الصحاح» فى كثرة عدد الأحاديث، فبلغت عند قرابة ستين ألفًا. أنظر: آدم ميتز: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٣٧.

(٥) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٤٩.

(٦) السيوطى: **حسن المحاضره**، جـ ٢، ص ١٦٤.

(٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٩٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٠١.

يقم برحلات علمية لجمع الأحاديث[١].

هذا في الوقت الذي عول فيه محدثو الرأي من المعتزلة والشيعة على الرحلة والجمع والنقد ؛ فكان منهجهم - بشهادة باحث ثقة[٢] - «منهجا متينا دقيقا». ولعل ذلك كان من أسباب اضطهادهم - خلال قرن الإقطاعية - ورميهم بتهم المروق والزندقة ، وإثارة العوام وتأليبهم عليهم[٣]. نتيجة لذلك ؛ لم نقف على أثر لمصنفات محدثي الرأي في تلك الفترة. بل إن بعضهم - خوفا وتقية - اضطر لمجاراة محدثي السنة في مناهجهم ؛ الأمر الذي عرضهم لانتقاد شيوخ مذاهبهم[٤] ؛ حيث وصفوهم بالكذب والافتراء.

لقد تعرض محدثو المعارضة للاضطهاد ، فضربوا بالسياط ، وصودرت ممتلكاتهم وعاشوا في خصاصة ومسغبه ، بينما تعاظم نفوذ محدثي السنة وسمت مكانتهم الاجتماعية والأدبيه وأنعم عليهم النظام الحاكم بالأموال والضياع[٥].

هذا عن علم الحديث خلال قرن «الإقطاعية» ، أما عن تطور هذا العلم خلال قرن «الصحوة» التالي ، فكان تطورا ملموسًا. من القرائن الدالة على ذلك ظهور «علم أصول الحديث» وعلوم أخرى مساندة ؛ لم توجد سلفًا ؛ أسهم محدثو الرأي فيها بالنصيب الأوفر ، وجاراهم بعض محدثي الأثر في ذلك تمشيًا مع التحولات السياسية والاجتماعية خلال هذا القرن.

فالقاضي عياض المحدث المالكي - بعد تطور المالكية وفتحها باب الرأي والقياس - ألف في «أصول علم الحديث» ، والحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ) الشيعي أسس علم «مصطلح الحديث»[٦] ، فضلا عن «علم الناسخ والمنسوخ من الأحاديث». كما صنفت كتب في نقد الرواة ، من أشهرها كتاب «رواية الآباء عن الأبناء» ، وآخر في «رواية الصحابة عن التابعين» ، وثالث في «تقسيم الرواة إلى أنواع» ، وكلها من تصنيف أبي بكر الخطيب البغدادي (ت

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

(٤) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٣٧ .

(٥) لاحظ ما أثبتناه في الجزء الثاني من المشروع عن تعاظم إقطاع الفقهاء والمحدثين خلال «عصر الإقطاعية المرتجمة» . ومن الأمثلة الدالة على احتضان الدولة لهم ما ذكر عن المحدث السني عبد الله بن سليمان بن الأشعث (ت ٣١٦ هـ) الذي خصص له الوزير علي بن عيسى مجلسًا في قصره ، نصب له فيه منبرًا كان يحدث عليه . أنظر : آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٣٧ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

٤٦٣ هـ)[١]. وألّف الكرابيسي (ت ٣٨٧ هـ) المحدث كتابا في «أسماء الرواة وألقابهم» يعد من أهم الكتب التي ألفت في هذا الموضوع[٢].

لم تكن تلك الطفرة في تأصيل علم الحديث ؛ إلا نتاجًا لمعطيات «عصر الصحوة البورجوازية الثانية». من تأثيرات تلك المعطيات أيضًا ؛ ما جرى من تجديد مناهج محدثي السنة بالعودة إلى «الجراح والتعديل» والميل إلى الرأي والقياس ؛ فلم يجدوا غضاضة في نقد ومراجعة مجاميع «الستة الصحاح» وتبيان ما انطوت عليه من تناقضات ووضع. كما ألفوا مصنفات جديدة ، وجمعوا أحاديث أغفلها السلف أثبتوها في كتب تعرف باسم «المستدركات» ، من أشهرها ما صنفه أبو الحسن الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ) من السنة ، والحاكم النيسابوري من الشيعة ؛ اللذان أثبتا بالبرهان ما فات الجامعين الأول من أحاديث صحيحة[٣].

هذا فضلا عن جهود محمودة بذلها محدثو «عصر الصحوة» في تصحيح ما لحق الأحاديث التي جمعها السلف من أخطاء التصحيف ؛ فألف الدارقطني والخطيب البغدادي كتبا تعالج «تصحيفات الحديث» عولوا فيها على منهج «الجرح والتعديل»[٤]. ناهيك بترسيخ منهج جديد في دراسة الحديث ؛ هو منهج «الاسنباط» بغية الكشف عما لحق بالأحاديث من تحريف وتزوير ، وأفادوا في ذلك من دراية دقيقة بمعرفة الرواة. وأخيراً صنفوا كتبا في «أصول نقد الحديث» تكامل بناؤها خلال القرن الخامس الهجرى[٥].

لم تقتصر تلك الطفرة العلمية في ازدهار علم الحديث على قلب العالم الإسلامي ، بل سرت مع رياح «الصحوة البورجوازية» في سائر الأرجاء بفضل تعاظم التبادل التجاري وتزايد الرحلة في طلب العلم وتقاطر وتضاعف الحجيج نتيجة تعبيد الطرق وتأمينها من قبل النظم الحاكمة «المتبرجزة».

ففي الأندلس ـ على سبيل المثال ـ غلب الرأي على المدرسة المالكية في الحديث ، وتماهى الأثر والنقل إلى حد بعيد. مصداق ذلك أن ابن القوطية (ت ٣٦٦هـ) المحدث ابتكر مذهبا يختلف عما كان سائدا عند محدثي العصر السابق أساسه «العناية بالمعنى

---

(١) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٤٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٤١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٩ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤١ .

قبل اللفظ» ، كما كان ابن فطيس المحدث (ت ٤٠١ هـ) حافظًا للحديث معللا له[١]. أما رزين بن معاوية العبدري (ت ٥٢٤ هـ) فقد كتب في نقد «الستة الصحاح» كتابًا عنوانه «تجريد الصحاح الستة»[٢] ، وكتب ابن عبد البر كتابه «التمهيد لما في الموطأ من المعارف والأسانيد» ؛ جمع فيه بين الفقه والحديث ، وأصبح من أهم مصادر التشريع في أندلس «عصر الصحوة» . وقد أفضى التراكم المعرفي في ميدان علم الحديث إلى ظهور «معاجم» عن المحدثين وأحاديثهم ، من أشهر من كتب في هذا الباب ابن الدباغ القرطبي (ت٣٩٣هـ)[٣].

برغم تطور منهجية محدثي السنة صوب الرأي والقياس ، فقد نقدهم محدثو الشيعة والمعتزلة الذين فتحوا الباب على مصراعيه في هذا الصدد . ويخيل إلينا أن هذا النقد ليس معرفيا صرفًا ، وإنما حفزته عوامل سوسيو ـ سياسية. فقد انبرى محدثو السنة بالمثل لانتقاد خصومهم من الشيعة والمعتزلة متهمين إياهم بالتأثر بالغنوصية وعلم اليونان وحكم الفرس والهنود بصورة مباشرة أوغير مباشرة[٤]. ولعل هذا الصراع السياسي كان من أسباب تعويل سائر الاتجاهات على النهل من تلك المصادر وانتحال الأحاديث لتبرير مواقفها السياسية[٥].

ما يعنينا هو أن المنهج المنحاز للرأي والقياس ، أصبح في «عصر الصحوة» قاسما مشتركا بين سائر مدارس الحديث ، وإن تفاوتت في الدرجة. الدليل على ذلك ما روي عن أحاديث أجمع عليها سائر المحدثين حول العقل وتمجيده ، بعد أن كان قد تماهى وأوشك أن يختفي خلال القرن السابق[٦]. وفي ذلك دلالة لا يرقى إليها الشك حول تأثير الواقع السوسيو ـ سياسي في المعرفة ، حتى لو كانت ذات طابع ديني مقدس.

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٩٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠١ .

(٤) عن مزيد من التفصيلات ؛ راجع : مقال جولد تسيهر في كتاب عبد الرحمن بدوي سالف الذكر ، ص ٥١ وما بعدها .

(٥) مثال ذلك عند محدثي السنة ؛ ما روي من أحاديث تقول بأن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد روح قدسية واحدة تجلت في أجساد مختلفة .أما محدثو الشيعة - خصوصًا الإسماعيلية - فقد أسرفوا في ذلك ، إذ تبنوا فلسفة تقول بتجلي العقل الكوني في أدوار على صورة الناطق ، متأثرين في ذلك بالأفلاطونية المحدثه .أنظر : جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ - ٢٣٧ .

(٦) مثال ذلك الحديث القدسي القائل - سواء أكان صحيحًا أو منتحلا - بأن « أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل ، فأقبل .ثم قال له : أدبر فأدبر .ثم قال الله عز وجل وعزتي وجلالي ، ما خلقت أكرم منك علي منك ، بك آخذ ، وبك أعطي ، وبك أثيب ، وبك أعاقب» . كذلك الحديث النبوي الذي رواه عبد الله بن سلام حين سأل النبي (ص) في حديث طويل ، في آخره وصف عظم العرش وأن الملائكة قالت : يا ربنا هل خلقت شيئا أعظم من العرش ، قال : نعم ، العقل .إن رواية هذه الأحاديث في تمجيد العقل أمر لا يخلو من مغزى معرفي هام ؛ بغض النظر عن صحتها من عدمها .

علـــم الفقــــه

تتجلى معطيات السوسيولوجيا في تطور علم الفقه ؛ ربما بصورة أوضح من سائر العلوم النقليـة الأخـرى ، نظرا لارتبـاطه بـالتـشـريع الـذي يعكس صـورة الـواقـع ، بما حـفـل بـه من انعطافـات وتحـولات كبـرى خـلال عصـر الازدهار. صـحيح أن المصدرين الأولين للتشريع - وهمـا القرآن والسنة - اصطبغا بصبغة دينية قـدسية ؛ لكنهمـا - كمـا أوضحنا سلفـا - تأثرا في تأويلهمـا بالواقع السوسيو - سياسي. أما المصدر الثالث وهو «الاجتهاد» فقد كان تأثره أكثر وأعمق ؛ خصوصا وأن الأحكام الثابتة في القرآن والسنة جد محدودة. لذلك ظل التعويل على الاجتـهـاد في استنبـاط الأحكام هو المعين الذي لا ينضب في التشريع ؛ خصـوصـا في «عصر الصحوة البورجوازية الثانية» الذي تعاظمت خلاله التحولات السياسية والاقتصادية والاجتمـاعية - ومن ثم الثقافية - بحيث اقتضى الأمر الاهتـمام بالفقة لاستنباط الأحكام التي تضبط وتقنن تلك التحولات.

في ظل تـلك الظروف أصـبح الموقف من «الاجـتـهـاد» يشكـل حـجـر الزاوية في فـرز الاتجاهـات النصية من نقيضتها التي تعـول على الرأي والقياس. كمـا أصبح أداة التمييز بين طبيعة فقه عصر الإقطاعية ، وفقه عصر الصحوة الذي تلاه.

لقـد تطبع فقه العصـر الأول بسيادة النصية على حساب العقلنة التي كـادت أن تختفي وتتهمش ؛ بل أخذ فقهها يميل إلى النصية مسايرا الواقع المعيش. بل إن هذا الواقع نفسه سوف يؤدي إلى تشرزم الفقهاء النصيين الذين لم يتسامحوا مع خصومهم فأشهروا ضدهم أسلحة الاضطهاد والاتهام بالمروق من الدين بمؤازرة من النظم الإقطاعية الثيوقراطية والعسكرية.

أما في عصـر الصحوة ؛ فقد نهضت الليبرالية المجتهدة من كبوتها وتعـاظم مدها إلى حد طغى على النصيـة ؛ فـاضطرت الأخيـرة اضطرارا لتسـاير الواقع الجديد المتطور حيث تخلت عن الكثيـر من مقـومـات طبيعتـهـا ، وتميل إلى الاجتـهاد بدرجة أو بأخرى . ومن عجز عن المسـايرة تلك ؛ قـدر له أن يختفي إلى حين ، أو نـهائيا . خـلال تلك الرحلة سوف يتطور علم الفقـه وتكتـمل أسسـه ومقـومـاتـه وينظر بناؤه ؛ بوضع علم أصولـه وترسيخ دعـائمـه بعـد أن تراكمت فروعه وأحكامه.

من مظاهر تجليات التحولات الاقتصادية والاجتمـاعية والسياسية في هـذا العصر أيضا ؛ تضـاؤل حدة الـصـراع بين المدارس الفـقـهـيـة المختلفـة لسـيـادة روح التسـامح المرتبط بالمد البورجوازي الليبرالي وإتاحة الفرصة لظهور مذاهب جديدة على الساحة ، كانت قد اندثرت أو كادت خلال العصـر السابق . لقد جرى إحياؤها في صيغة مغايرة لما كانت عليه قبلا ؛ إذ

أطرحت النصية والإنغلاق ، وطرحت الرأي والقياس كبديل ، لقد خفت صوت النقل أمام علو شأن العقل بدرجة ملحوظة .

من مظاهر ومعالم تطور الفقه آنذاك أيضا ، إنسياب ظاهرة التطور في سائر أقاليم العالم الإسلامي ، مع سيولة المد البورجوازي الليبرالي. تلك صورة موجزة لمجريات التحولات في علم الفقه سنحاول الآن توضيح قسماتها وسماتها بشيء من التفصيل.

يقول المفكر المرموق محمد أركون[1] معلقًا على فقه عصر الإقطاعية : «كان ـ هذا الفقه ـ والتشريع بصفة عامة مقدسًا ومتعاليا ولا بشريا ؛ بحيث نظر إليه باعتباره قانونًا إلهيًا». أما عن تطوره في العصر التالي : «فكان مرهونا بالعوامل السياسية ـ الاجتماعية ؛ وليس على صلاحية ذاتية».

ونحن إذ نثمن هذا الحكم ونأخذ به ؛ يؤسفنا أن صاحبه لم يبرهن مصداقيته ويقف على حقيقة العوامل السياسية ـ الاجتماعية المسئولة عن تطور هذا التشريع ؛ برغم إلحاحه الدائم ـ في سائر كتاباته ـ على أهمية التاريخ والسوسيو لوجيا في قراءة الأفكار وتحليل الذهنيات.

يقف باحث آخر[2] على حقيقة سيولة التطور ـ دون الوقوف على أسبابها ـ إذ يقول : «أصبح العام الإسلامي ـ في هذا العصر ـ كله وحدة واحدة ، فهو يخضع لقوانين واحدة. فما حدث في قطر من أقطاره يحدث في الأقطار الأخرى غالبا». ويردف : «.. فتاريخ الفقه في الأندلس ـ آنذاك ـ كتاريخ المشرق ؛ إذ المدنية كلها واحدة»[3]. ونضيف ـ تعقيبًا على ذلك ـ أن الاختلافات الفقهية لم تكن على صعيد المكان ، بقدر ما كانت على مدار الزمان. ففي قرن الإقطاعية كان النكوص عاما وشاملا ، وفي القرن الذي تلاه كان التقدم عاما وشاملا ، برغم اختلاف المذاهب وتنوعها وتعددها ؛ بل وتنافسها وتصارعها.

نفس الحكم يقال عن تأسيس علم الفقه إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى ، وسيستمر رائدنا فيما استجد بصدده من تحولات كمية ونوعية خلال عصر الازدهار الذي نؤرخ له.

شهد قرن الإقطاعية غلبة المذاهب الفقهية السنية «المحافظة» ، وعلا صوت المذهب الحنبلي المتشدد على نحو خاص. يرجع ذلك ـ في نظر أحد الدارسين[4] ـ إلى أن «المذاهب

(١) أنظر : تاريخية الفكر العربي ، ص ٢٣ ، ٢٤ .وعن مزيد من التفصيل ؛ أنظر : المصدر نفسه ، ص ٩٠ .
(٢) أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٦٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .
(٤) جولد تسيهر : مقاله السابق فى كتاب عبد الرحمن بدوى : المرجع السابق ، ص ٥٩ .

الأربعة ـ مالك ، أبو حنيفة ، الشافعي ، ابن حنبل ـ رغم اختلافها كانت تخدم مبدأ واحدا» ؛ لا لشيء إلا «لأن هذا المذهب كان يسند نفسه على مفهوم العقل الأرثوذكسي (أي السني) ويرفض تطبيق ذات النظرة على المذاهب الأخرى»[1].

ولا غرو ، ففي عصر الإقطاعية تم بناء مذهب أهل السنة ليصبح المذهب الرسمي منذ خلافة المتوكل على أنقاض المذهب المعتزلي الذي كان مذهبا رسميا إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى. ولا غرابة بعد ذلك فيما جرى من صولة مذاهب أهل السنة الفقهية وخصوصا مذهب ابن حنبل في العراق حيث تعاظم خطره وازداد تعصبه ـ خصوصًا وأن ابن حنبل قد امتحن في العصر السابق ـ وجرت محاولات مستميتة كي تسود آراؤه بالقوة والقسر والتعدي على الخصوم من فقهاء المعتزلة والشيعة ؛ بل وحتى على فقهاء المذاهب السنية الأخرى[2].

من أشهر الفقهاء الحنابلة في هذا العصر أبو القاسم عمر بن الحسين الخرقي (ت ٣٣٤ هـ) صاحب «المختصر في فقه ابن حنبل». وينم تصنيف هذا الكتاب ـ حتى من عنوانه ـ على محاولة الاعتراف بمذهب ابن حنبل الذي لم يكن فقيها بقدر ما كان محدثا. كما يشي بمحاولة نشره بين العوام الذين استجاشهم الحنابلة للبطش بالخصوم. ولا غرو ، فقد أنشأ الحنابلة مسجداً في بغداد اتخذوه مركزا لتجميع العوام وتحريضهم على النيل من فقهاء المذاهب الأخرى. وصدق أحد الباحثين حين قال : «جعل الحنابلة هذا المسجد طريقا إلى المشاغبة والفتن»[3].

ولعل هذا العنف وقصور هذا المذهب عن أن يكون فقها أصلا[4] ، كان من وراء عدم انتشاره خارج العراق. لذلك لم يخطىء أحد الباحثين حين قال[5] : «كان مذهب ابن حنبل أشبه بإديولوجية سطحية». وأما تفسير انتشاره بين عوام بغداد ؛ فيعزى إلى أسباب سوسيولوجية مفادها «أن العوام في بغداد كانو ناقمين على البورجوازيه التي قنن فقهها الشيعة والمعتزلة»[6].

بل تحت وطأة شغب الحنابلة العوام وئد مذهب فقهي جديد هو «المذهب الجريرى» الذي

---

(١) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي ، ص ٩١ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٦ .
(٣) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٧٦ .
(٤) ما كان ابن حنبل وتلامذته يفتون في مسألة ما إلا إذا كان قد ورد بصددها نص واضح ومحدد في القرآن والسنة .
(٥) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٨٢ .
(٦) نفس المرجع والصفحة .

يعول فيه مؤسسه محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) على الرأي إلى جانب السماع. ولا غرو ؛ فقد رجم الحنابلة داره بالحجارة في حياته. ولما مات جرى دفنه سراً في الليل حتى لا يفسد العوام جنازته ويرجموه ميتا[١]. كما اندثر «المذهب الثوري» ـ المنسوب إلى سفيان الثوري ـ و«مذهب الإمام الأوزاعي» ، لمجرد انطوائهما على قدر من الاجتهاد[٢].

أما مذهب أبي حنيفة ؛ الذي كان ـ في عصر الصحوة البورجوازية الأولى ـ أكثر مذاهب أهل السنة تعويلاً على الرأي والاجتهاد ؛ فقد تقلص ـ في عصر الإقطاعية ـ تقلصا ملحوظا وفقد مكانته حتى في العراق ؛ فاتحا الباب للمذاهب السنية النصية الأخرى ـ كما سنوضح بعد قليل ـ كي تسود. لم نجد فقهاء أحنافا مرموقين يواصلون مسيرة أبي حنيفة في الرأي والقياس. كما عول الفقهاء الأحناف المغمورون على مواربة هذا الباب والاحتماء بالنصية والمحافظة. مصداق ذلك ؛ أن الفقيه أبا الحسن الكرخي ـ شيخ أحناف بغداد ـ لم يؤلف كتبا مبتكرة في المذهب ؛ بل صنف مختصرات وشروحا مثل «المختصر» في فقه أبي حنيفة و«شرح الجامع الصغير والجامع الكبير» لمحمد بن الحسن ؛ دون أي اجتهاد[٣]. وعلى غراره ألف أبو الحسن القدوري «مختصراً» في الفقه الحنفي وشرحا لمختصر الكرخي. كما ألف كتابا لايخلو عنوانه من دلالة على أزمة المذهب ورجاله ؛ هو «كتاب التجريد»[٤] الذي ينطوي على مسائل نظرية بحتة ، فضلا عن شرح للخلاف بين الشافعية والأحناف.

بديهي أن يسري الفقه الحنفي بصيغته الجديدة المتحفظة والمحافظة من قلب العالم الإسلامي إلى أطرافه. ففي المشرق ، تبناه أبو منصور الماتريدي ـ مؤسس الماتريدية في علم الكلام ـ الذي جمع مذهبه بين النقل والعقل وعمل على نشر صيغة لمذهب أبي حنيفة في بلاد ما وراء النهر ؛ تعتمد العقل والنقل في آن[٥].

وفي مصر ؛ كان أبو جعفر الطحاوي الحنفي إماما للمذهب. وأثر عنه الاهتمام بالرأي في حل المشكلات الفقهية ذات الطابع العملي ؛ لكنه استخدمه في حدود متأثرا بمعطيات الواقع الذي سادته الإقطاعية. لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين قال بأنه «كان يعمل العقل في التشريع إلى جانب النقل»[٦].

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ٢٢٣ .
(٢) ابن النديم : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ وما بعدها .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٥ .
(٤) نفس المرجع والصفحة .
(٥) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٢٦٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٦٢ .

وفي بلاد المغرب ؛ لم يستطع الفقه الحنفي مواجهة الفقه المالكي السائد ، ولم يقدر له الانتشار والرواج إلا في عهود الأمراء الأغالبة الأواخر الذين تعرضوا لسخط فقهاء المالكية ، فاستعان الأمراء في القضاء بفقهاء من الأحناف نكاية في المالكية. وفي ذلك تحول واضح في موقف الأحناف السياسي الذين كانوا من قبل يناصبون السلطة العداء ؛ لكنهم في عصر الإقطاعية ساندوها وآزروها[١]. ومن أهم فقهاء الأحناف في إفريقية المغربية محمد بن عبدون الذي تولى القضاء وبطش بفقهاء المعارضة «فامتهنهم ، وضرب جماعة منهم بالسياط»[٢].

وتشهد كتب طبقات هذا العصر على أن أحناف المغرب تحولوا إلى النصية والنقل واطراح الرأي والعقل بشكل سافر. لذلك اتهم قاضي مدينة طرابلس الحنفي بأنه «قليل العلم»[٣] ، كما اتهم غيره «بالظلم وبغض الرعية»[٤].

أما المذهب الشافعي ؛ فقد تحول إلى صيغة توفيقية بين العقل والنقل[٥] ترجح فيها كفة النقل ، حتى أن أهل الرأي عابوا على فقهائه تنديد أعلام المذهب «بالاستحسان» و«الاستصلاح» ؛ لأنهما - في نظرهم «ليس لهما أصل شرعي»[٦].

ولعل هذا الميل إلى النقل ،هو ما أتاح للفقهاء الشافعية نشر مذهبهم في العراق - في عصر الإقطاعية - التي كانت من قبل معقلا لمذهب أبي حنيفة. من أشهر شافعية العراق آنذاك أبو على الكرابيسي (ت ٢٤٥ هـ) وأبو على بن القاسم ، وعلى بن محمد الدارقطني وغيرهم. ونظرا لإمعان مذهبهم في النصية لم يستطع قضاتهم استنباط الأحكام إلا من مذاهب أخرى[٧].

ولذات السبب ، انتشر المذهب الشافعي في صياغته المحافظة تلك إلى سائر كافة أقاليم العالم الإسلامي ، التي سادتها الإقطاعية أيضًا. ففي بلاد ما وراء النهر انتشر المذهب على أيدي فقهاء كانوا «أشعرية» في علم الكلام ، منهم أبو بكر بن فورك وأبو بكر أحمد بن الحسين الأصفهاني الذي جمع أقوال الشافعي في عدة مجلدات ، وكتب عن مناقب الإمام أحمد بن حنبل[٨]. والاقتصار على جمع أقوال الشافعي والتأليف في مناقب ابن حنبل أمر لا

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩٣ .

(٢) الخشني : **طبقات علماء إفريقية** ، ص ٦١ ، الجزائر ١٩١٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٤

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦١ عن مزيد من المعلومات فى هذا الصدد ؛ راجع : محمود إسماعيل : **الأغالبة** ، ص ١٩٣ وما بعدها ، فاس ١٩٧٨ .

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، ص ١٧٤ ، ١٧٥ ، القاهره ١٩٨٨ .

(٦) أدونيس : **الثابت والمتحول** ، جـ ٢ ، ص ١٩ ، بيروت ١٩٧٧ .

(٧) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٧٣ .

(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٦٤ .

يخلو من دلالة صريحة على غلبة النصية والنقل. إن رواج المذهب الشافعي بصيغته تلك في بلاد ما وراء النهر كان متسقا مع طبيعة النظم السنية المتعصبة في تلك الأقاليم، كالدولة السامانية، والدولة الغزنوية.

وفي بلاد الشام، انتشر مذهب الشافعي على أنقاض مذهب الأوزاعي القائل بالرأي والاجتهاد[1].

كما لاقى المذهب رواجا في مصر، إذ تعاظم شأنه في ظل الدولتين الإقطاعيتين العسكريتين؛ الطولونية والإخشيدية. ومن أشهر أعلامه الفقيه الربيع بن سليمان «الذي اشتهر بالحفظ ولم يتميز بالذكاء، ولا يميل إلى الاستنتاج»[2].

أما عن مذهب الشافعي في بلاد المغرب؛ فقد وجد وجودا شاحبا نظرا لغلبة مذهب مالك؛ وهو ما سنوضحه بعد قليل.

وفي الأندلس؛ لم يختلف الحال عن المغرب لذات السبب. فقد دخل البلاد على يد الفقيه قاسم بن محمد بن سيار الذي رحل إلى الشرق وتلقن المذهب على شيوخه من الشافعية، ثم عاد إلى الأندلس ونشره بين عدد محدود؛ منهم ابن الخراز القرطبي (ت ٢٩٥)[3].

أما عن مذهب مالك؛ فكان أكثر مذاهب أهل السنة انتشارا في ذلك العصر. فقد غزي العراق مؤئل المذهب الحنفي ومسقط رأسه؛ لدرجة أن فقيها مالكيا - هو أبو إسحق إسماعيل بن إسحاق بن حماد (ت ٢٨٢ هـ) - تولى القضاء في بغداد نفسها لمدة تقرب من خمسين عامًا؛ كان خلالها لا يتوانى عن توسيع دائرة انتشار مذهبه المغرق في النقل[4].

كما انتشر المذهب في الشام ومصر وغمر بلاد المغرب والأندلس عن بكرة أبيها. ففي الشام انتشر المذهب بتعضيد من ولاتها - وولاة مصر - الطولونيين والإخشيديين. ومن أشهر فقهائه زكريا بن يحيي (ت ٢٨٩ هـ) الذي وصف بأنه «خياط السنة»[5]؛ وهو وصف لا يخلو من دلالة على التوفيق والتلفيق في الفقه.

وفي مصر؛ تعاظم أمر المالكية، حيث وجدت مدرسة في أسرة «آل عبد الحكم» من

(١) آدم ميتز: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٧٤.
(٢) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ ١، ص ١٦١.
(٣) بالنثيا: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٢٤.
(٤) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٢٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

تلاميذ الفقيه المالكي الأشهر الليث بن سعد. ومن أشهر فقهاء المالكية بمصر ـ آنذاك ـ روح ابن الفرج (ت ٢٨٢ هـ) وأحمد بن الحارث بن مسكين (ت ٣١١ هـ) وأبو بكر الحداد الذي اشتهر بدراسة الحديث والأسماء والكنى[١] ؛ وفي ذلك دلالة على نوعية ثقافته.

وفي بلاد المغرب ؛ سبق وعرضنا لنشأة وانتشار المذهب في المغرب خلال عصر الصحوة البورجوازية الأولى ، وأبرزنا كيف تأثر بها وبمعطياتها حيث فتح بابه ـ الذي كان مغلقا ـ على الرأي والقياس ؛ إلى حد حكمنا بمشروعية الحديث عن «مالكية معدلة» في المغرب والأندلس[٢].

وفي عصر الإقطاعية ؛ انصرف فقهاء المذهب المالكي إلى الاشتغال بالسياسة وتزعموا ثورات العوام ضد الأمراء الأغالبة الأواخر. ولا يتسع المقام لتعداد فقهاء المذهب آنذاك ، إذ ألفت كتب بأكملها عن «طبقات المالكية»[٣] من أشهرهم محمد بن سحنون وأبو بكر اللباد والنفزي والقابسي وغيرهم كثير. وبلغ تأثير المالكية إلى حد اعتبار بعض الدارسين مذهب أمالك في المغرب «مذهبًا قوميًا». ولا غرو فقد انتشر ـ آنذاك ـ في دول مغربية علوية وخارجية ؛ بل إن الدولة الإدريسية العلوية لم تأخذ بمذهبها الزيدي في الفقه ؛ واعتمدت المذهب المالكي[٤].

ما يعنينا هو أن المذهب المالكي في المغرب ـ آنذاك ـ عاد إلى صيغته الأولى ، وعدل عن الرأي والاجتهاد ؛ على يد بعض مشاهير الفقهاء ؛ منهم ابن طالب[٥] ؛ ليتسق مع معطيات العصر السوسيو ـ اقتصادية.

أما عن مذهب مالك في الأندلس ؛ فمعلوم أنه انتشر على حساب مذهب الأوزاعي[٦] ؛ في صيغة معدلة تميل إلى الرأي في عصر الصحوة البورجوازية الأولى ؛ لكنه عاد إلى نصيته المعروفة في عصر الإقطاعية. وفي ذلك يقول أحد الدارسين[٧] الثقات : «استطاعت المالكية المتشددة أن تفرض وحدة مذهبية عضدتها الدولة المتعصبة للمذهب السني الجامد والمتحجر ؛ الأمر الذي حال دون أدنى محاولة للتأمل العقلاني». وبلغ تسلط

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .

(٢) راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، ص ١٦٩ ، ١٧٠ ,

(٣) من أهمها مصنفات أبي العرب تميم ، والمالكي ، والخشني ، وابن فرحون ، والقاضيعياض .

(٤) المقدسي : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ، ص ٥٠ ، الجزائر ١٩٥٠ .

(٥) المالك : **رياض النفوس** ، ج ١ ، ص ٧٧ ، القاهرة ١٩٥١ .

(٦) ابن النديم : **الفهرست** ، ص ٢٢٥ .

(٧) أنظر : Provecal' L : **Histoire de L'Espagne Musulmane**, vol. I, P. 150 , Alger, 1950 .

فقهاء المالكية في الأندلس إلى حد الهيمنة على نظام حلقات التعليم في المساجد ، كما شغلوا مناصب هامة إدارية ومالية. إذ حاولت الإمارة الحاكمة الاستفادة من انقياد الرعية للفقهاء في إكساب حكمها طابع المشروعية[1].

ويعد الفقيه العتبي (ت ٢٥٤ هـ) من أشهر فقهاء المالكية بالأندلس في هذا العصر ، وهو صاحب مجموعة «الأسمعة المسموعة غالبًا عن مالك بن أنس» المسماة «العتبية»[2] ؛ التي يفصح عنوانها عن تحول المذهب إلى النصية والسماع. وهنا يصدق قول أحد الدارسين[3] : «تعصب المالكية ضد المذاهب الفقهية الأخرى ، ونظروا إليها كبدع وهرطقات ، وانصرفوا تماما عن علم أصول الفقه ومالوا إلى التقليد المطلق».

من مظاهر تأثيرات سيادة الإقطاعية في فقه عصرها أيضًا ؛ إحياء مذهب نصي كان قد اندثر إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى. ألا وهو المذهب الظاهري الذي أسسه داوود الأصفهاني (ت ٢٧ هـ). ومعلوم أن داوود كان شافعيا ، ثم انصرف إلى علم الحديث[4] ، ثم أسس مذهبه الجديد ؛ الذي يتلخص في القول بأن الشريعة محض نصوص ليس إلا ، وأن الأحكام يجب أن تؤخذ من ظاهرها دونما تأويل أو قياس[5]. لقد كان فقهاء الظاهرية لذلك «يغلبون ظواهر النصوص في القرآن والحديث على التعليل العقلي للأحكام»[6]. وهذا المنهج يتسق مع معطيات العصر السوسيو ـ سياسية. ولا غرو فقد انتشر المذهب الظاهري بين «أصحاب الجاه في إيران»[7].

كما انتشر بدرجة أقل في بلاد المغرب على أيدي فقهاء نصيين كابن المشاط وابن خيرون اللذين أدخلا بعض كتب داوود إلى القيروان[8].

وفي الأندلس ؛ وصل المذهب الظاهري على يد عبد الله بن محمد بن القاسم بن هلال

---

(١) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ١٦٥ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٨ .محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٥٩ ، فاس ١٩٧٧ .

(٢) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٣١ .

(٤) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٣٠٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٠٣ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٣ .

(٧) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٧٠ .

(٨) الخشني : المرجع السابق ، ص ٩٦ ، عبد العزيز المجدوب : الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية ، ص ٩٦ ، تونس ١٩٨٥ ,

(ت ٢٧٢ هـ) ؛ الذي تتلمذ على داوود الأصفهاني ، ونسخ كتبه وأقبل بها إلى الأندلس ؛ لكنه لم يوفق في نشر المذهب على صعيد واسع[١].

هكذا غلبت النصية على فقه مذاهب أهل السنة جميعًا ؛ إذ مالت إلى التقليد ، وتخلت عن الرأي والقياس. وفي ذلك يقول أحد الباحثين[٢] : «اتحد الفقه السني وأجمع فقهاؤه على إغلاق باب التجديد والاجتهاد» ويقول آخر[٣] : «شاع المنقول وتدنت الهمم ؛ فاقتصر الفقه على النقل عمن تقدم وشرح كتب المتقدمين ، ثم اختصارها ، ثم جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل ؛ مما جني على الفقه وسائر العلوم». ويقول في موضع آخر : «جرى الاقتصار على التمشية والقشور وكثرة الفروض في المسائل ، وانصرف الاهتمام خصوصا إلى باب العتق والطلاق»[٤]. وهو أمر يساير التحولات الاجتماعية في عصر الإقطاعية ، حيث رفلت الطبقة الأرستقراطية في حياة الترف واقتناء القيان والعبيد وأسرفت في المتع الحسية ؛ بما ينم عن تأثيرات معطيات الواقع الاجتماعي آنذاك.

عملت تلك المعطيات عملها أيضا في خفوت صوت فقه المعارضة الخارجية والاعتزالية والشيعية ؛ التي عول فقهاؤها على الرأي والاجتهاد.

ففي دول الخوارج في بلاد المغرب عاش الإباضية ـ الذين كانوا قد هربوا من الشرق ـ شبه محاصرين ؛ شأنهم في ذلك شأن إباضية عمان. وقد عكس الفقه الإباضي تلك المعطيات بصورة جلية. إذ نلاحظ عدة ظواهر هامة في هذا الصدد هي :

أولاً : تفاقم ظاهرة الخلاف بين الفقهاء الإباضية في المغرب والاحتكام إلى فقهاء المذهب في الشرق[٥] حول مسائل ذات طابع سياسي.

ثانيًا : نتيجة لتلك الصراعات انصرف الفقهاء عن تجديد الفقه الإباضي واهتموا بالانكباب على تراث السلف وإعادة تبويبه وتصنيفه[٦].

ثالثًا : الاهتمام بفقه المعاملات ، نظرا لانشغال إباضية عمان بالتجارة مع الهند وشرقي

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٣٩ .
(٢) أنظر : آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٤ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ٥٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٤ .
(٥) الشماخي : كتاب السير ، جـ ١ ، ص ١١٠ ، عمان ١٩٨٧ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

إفريقية ، وإباضية المغرب بالتجارة مع بلاد السودان[1].

لذلك اقتصر الاجتهاد في الفقه الإباضي على العناية بأمور التجارة[2] ، والتبحر في فقه أصولها وفروعها. وفي نفس الاتجاه مضى فقهاء دولة بني مدرار الصفرية في المغرب الأقصى ؛ حيث كتب أبو غانم الصفري مدونة هامة في الفقه[3].

أما عن فقه المعتزلة في قرن الإقطاعية ؛ فبرغم كثرة ما صنفوا ، لم يعثر لكتبهم على أثر ، وإن بثت أراؤهم الفقهية في الفقه الشيعي الإثني عشري والإسماعيلي والزيدي على وجه الخصوص.

أما عن فقه الشيعة الإثني عشرية ؛ فنلاحظ أن الأئمة الإثني عشرية بعد أن عزفوا عن السياسة إلى حين ـ نتيجة الاضطهاد من قبل العباسيين ـ اهتموا بتحصيل العلم الديني والدنيوي وتعليمه للأتباع والأعوان. وقد جرى الاهتمام بالفقه على نحو خاص ؛ لذلك عولوا على مذهب أبي حنيفه في صيغته الاجتهادية الأولى. وأضافوا من لدنهم الكثير مع التعويل على الرأي والقياس. وحسبنا أن أبا حنيفة نفسه كان تلميذا لجعفر الصادق إمام الإثني عشرية في عصره. لكن آراء جعفر الصادق الفقهية وغير الفقهية لم تدون إلا خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ كما سنوضح بعد قليل. ولعل هذا يفسر لماذا اعتمدت الدولة الحمدانية الإثني عشرية في فقهها على مذهب أبي حنيفة. إذ نعلم أن سيف الدولة الحمداني ـ أمير حلب ـ احتضن الفقهاء الأحناف من أمثال أبي الحسن عبيد الله الكرخي[4].

أما الإسماعيلية ؛ فقد لجأوا إلى العمل السري تحت ضغط تسلط الخلافة العباسية المتعصبة للمذهب السني خلال عصر الإقطاعية. ولم تظهر إسهامات إسماعيلية في الفقه في هذا العصر. ونرجح تعويلهم أيضا على مذهب أبي حنيفه في صورته الاجتهادية الأولى. يفسر هذا استعانة الخلفاء الفاطميين الأوائل ـ إبان المرحلة المغربية ـ بالفقهاء الأحناف في

---

(١) السيابي : عمان عبر التاريخ ، جـ٢ ، ص ٩٨ ، عمان ١٩٨٦ .

(٢) محمود إسماعيل : دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي ، ص ١٤٠ وما بعدها ، القاهرة ١٩٩٤ . وقد أورد الوسياني رواية ذكر فيها أن إمام تاهرت الإباضي أفلح بن عبد الوهاب أجرى اختبارا في فقه المعاملات لأحد أبنائه حينما أزمع مرافقة قافلة والده إلي بلاد السودان ، وأن الإبن أجاب على سائر الأسئلة باستثناء سؤال واحد أخطأ في إجابته . فأمره والده بالتخلف عن اللحاق بالقافله والتبحر في الفقه . أنظر : الوسياني : سير أبي الربيع بن عبد السلام الوسياني ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، رقم ٩١١٣ ح ، ورقه ٢٥ . وعن مزيد من المعلومات عن تجارة الخوارج الإباضية والصفرية مع بلاد السودان ؛ راجع : محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ٢٨٢ وما بعدها ، الدار البيضاء ، ١٩٧٦ ،

(٣) أنظر : أبو غانم الصفري : المدونه ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، رقم ٢١٥٨٢ ب .

(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ١ ، ص ٢٢٣ ، محمود إسماعيل : فرق الشيعه بين التأييد والتنديد ، المبحث الخاص بفرقة الإثني عشريه ، القاهره ١٩٩٥ .

قضائهم ؛ وهو موضوع سبق لنا دراسته بما يغني عن التكرار[١]. وهو ما أكده آدم ميتز[٢] حين قال : «كان مذهب أبي حنيفه أكثر المذاهب ملاءمة للفاطميين».

تلك صورة واضحة عن الخريطة المذهبية في عصر سيادة «الإقطاعية المرتجعة». وهي تبين تأثير الواقع السوسيو ـ سياسي في نكوص «علم الفقه» خلال هذا العصر. ومن أهم الظواهر المعبرة في هذا الصدد ؛ تفاقم ظاهرة الصراع بين الفقهاء التي استشرت في سائر الأرجاء. لم تكن أسباب هذا الصراع فكرية قحة ، بقدر ما تعود إلى عوامل اقتصادية ـ اجتماعية ؛ عبر عنها المالكي[٣] حين قال : «كان فقهاء السلطة ظلمة يبررون جورهم بآراء تحرم الحلال وتحلل الحرام ، إلى حد تحليل الربا». كما لعبت السياسة دورا محوريا في إذكاء الصراع ، فكان الحكام يستعينون بفقهاء من سائر المذاهب السنية حسب مقتضى الحال ؛ كما هو الأمر بالنسبة لخلفاء بني العباس الذين عينوا قضاة من المالكية والشافعية. كذا تنصيب أمراء الأغالبة الأواخر قضاة من المالكية تارة ، ومن الأحناف تارة أخرى ؛ كما أوضحنا سلفًا.

من أسباب هذا الصراع أيضًا التنافس بين الفقهاء لنشر مذاهبهم بين العوام ، الأمر الذي أفضى إلى تدخل العوام في حلبة الصراع مما زاده احتداما وحدة[٤].

والصراع بين فقهاء المذاهب مرَّ بعدة مراحل. تمثلت المرحلة الأولى في الجدل والسجال الفقهي ، وأسفر الحال عن تعاظم ظاهرة «المناظرات»[٥]. يعلق أحد الدارسين[٦] على هذه الظاهره بقوله : «لما كثرت المذاهب من ظاهرية وسنية وشيعية ؛ كثر حب الفقهاء للجدل ؛ يستوي في ذلك المشارقة والمغاربة».

تمثلت المرحلة التالية من الصراع ؛ في تصنيف كتب في الجدل للرد على المخالفين ؛ من أشهرها مصنفات محمد بن سحنون وابن عبدوس ويحيى بن عمر الكناني[٧] . وعرف هذا النوع من التأليف باسم «الخلافيات»[٨] . وقد اتسم هذا الصنف من الكتابة بالدمغ وإلصاق التهم بالخصوم ؛ إلى حد الاتهام بالكفر والمروق.

(١) أنظر : محمود إسماعيل : مغربيات ، البحث المعنون : «محنة المالكية في إفريقية المغربيه» ، ص ٥٥ وما بعدها .

(٢) الحضاره الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٧٥ .

(٣) رياض النفوس ، جـ ١ ، ص ٤٠٩ .

(٤) Vonderheyden ; **La Berberie Orientale sous La Dynastie des Benou' L' Arlab**, P. 142 , Paris, 1927

(٥) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ١٥٢ - ١٥٤ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٦٨ .

(٧) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٦٨ .

لم يقتصر هذا الخلاف على فقهاء السنة وخصومهم من الخوارج والشيعة والمعتزلة ؛ بل دب بين المذاهب السنية الفقهية نفسها ، ودار حول خلافيات تافهة جرى تصعيدها إلى صراعات ذات طابع مقدس. يقول ابن خلدون[1] : «أجرى الخلاف بين المتمسكين بها ـ أي المذاهب السنية الأربعة ـ والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية ، وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه».

وقد أدى هذا الإسفاف إلى استياء بعض الفقهاء المستنيرين فكتبوا عن «الخلافيات» منددين. من أشهرهم محمد بن جرير الطبري ـ الذي اكتوي بنار الحنابلة ـ حيث ألف كتابا عن «اختلاف الفقهاء»[2]. ونحا نحوه ـ في هذا الصدد ـ أبو على الكرابيسي[3].

تطور الخلاف بين الفقهاء من الحرب الكلامية إلى حرب فعلية[4] ؛ كما هو الحال بين المالكية والأحناف في أواخر العصر الأغلبي وأوائل العصر الفاطمي. بالمثل جرت مناوشات بين المالكية والشافعية ، حرض فيها المالكية العوام للنيل من خصومهم ؛ حتى ليقال إن فقيهاً شافعيًا ـ أبو عثمان بن الحداد ـ تعرض لإهانات من قبل العوام وعاش منبوذا بقية حياته[5]. وفي الأندلس جرت مناوشات واعتداءات من قبل فقهاء المالكية على خصومهم من الشافعية والظاهرية[6] ، لا لأسباب فقهيه ؛ بل «لتباينات اجتماعية برغم الاشتراك في المبادىء العامة الفكرية»[7].

ولعل هذا يفسر إنسحاب فقهاء الرأي من الشيعة والمعتزلة من حلبة الصراع لائذين «بالتقية» . وضاعت سدى توسلات فقهاء الصوفية إلى الحكام لرفع اضطهاد العوام لهم والاعتداء على شخوصهم ؛ بل كان هؤلاء الحكام يحرضون ـ بدورهم ـ العوام على المزيد من الاضطهاد لأولئك الذين اعتبروا زنادقة ملحدين[8].

بديهي أن يتغير الحال خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ الذي شهد ـ بحق ـ

---

(١) المقدمه ، ص ٣١٤ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .
(٤) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٦١ وما بعدها .
(٥) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ٩٢ ، ٩٣ .
(٦) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٧٠ .
(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٧ ، ٦١ .

ازدهارا ملحوظًا في علم الفقه. لقد سبق لنا تبيان أسباب ذلك بما يغني عن اللجاج.

ولنحاول الآن رصد معالم وتجليات هذا الازدهار في إطار رؤية سوسيو ـ تاريخية.

من أهم سمات علم الفقه وتطوره إبان قرن «الليبرالية» ، ذيوع روح التسامح بين سائر المذاهب الفقهية ؛ إلى حد تولي بعض الفقهاء القضاء في دول ذات إديولوجيات مغايرة ، كذا ظهور مذاهب فقهية جديدة ذات نزعة عقلانية متطورة. هذا فضلا عن خروج فقه فرق المعارضة من السراديب والدهاليز و«التقية» لتسود باتجاهاتها المعولة على الرأي والنظر في ظل دول كبرى شيعية على وجه الخصوص. ناهيك بما أحدثه التراكم المعرفي في ميدان الفقه من تحول نوعي ؛ كمًا وكيفًا. فقد ازداد البحث في الفروع واستنباط الأحكام التي تعالج ما استجد من مسائل ومشكلات ، وتجيب عن «النوازل» التي عجز الفقهاء عن التماس حلول لها في القرن السابق. كما استحدثت علوم جديدة في مجال الفقه لتأصيل العلم وتقنينه وتنظيره.

نفصل ما أوجزنا في الفقرة السابقة ؛ فنقول بالنسبة لذيوع ظاهرة التسامح المذهبي ؛ لا نجد عناء في الوقوف على عشرات القرائن والأدلة والبراهين والشواهد التي تعبر عن هذه الظاهره وتفصح عن مكنوناتها.

ولنبدأ بتسجيل مثال طريف بالغ الدلالة على صدق ما نذهب إليه ؛ يتمثل في فقيه عاش خلال عصر الصحوة نعت بصفة «الحَنْفَشي» ، كناية على جمعه بين مذاهب فقهية مختلفة. فقد كان في بداية أمره حنبليًا ، ثم صار حنفيًا ، وأخيرا شافعيًا !! . هذا التقلب بين المذاهب الثلاثة دليل تسامح مذهبي عم هذا العصر[1].

مثال آخر يعطي نفس الدلالة نتلمسه في الفقيه أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري الذي لقب بلقب «المذاهبي» ؛ لأنه كان يفتي في الأحكام بما يراه صحيحًا في سائر مذاهب أهل السنة في الفقه[2].

مثال ثالث مستمد من العصر الفاطمي ـ بعد انتقال الفاطميين إلى مصر ـ فحواه أنه برغم الإديولوجية الفاطمية الإسماعيلية ، لم يجد الخلفاء حرجا في تعيين قضاة سنيين في مصر والشام[3]. ولا غرابة في ذلك إذا ما علمنا أن الفاطميين اتخذوا وزراء من اليهود والنصارى ، ومن الأرمن.

(١) جولد تسيهر : مقاله الذي سبقت الإشارة إليه في كتاب : عبد الرحمن بدوي : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٩٧ .

نفس الظاهره نجدها في الإمبراطورية البويهية ذات الإديولوجية الزيدية ـ الاعتزالية. إذ نعلم أن فقيها شافعيا ـ يوسف بن أحمد الدينوري ـ تولى القضاء لبني بويه[1] ؛ بل لم يجد البويهيون غضاضة في تولية فقيه شافعي آخر قضاء بغداد نفسها[2].

تلك الأمثلة ـ وغيرها ـ بالغة الدلالة على ما شاع في عصر الصحوة البورجوازية الثانية من تسامح مذهبي يتسق مع روح الليبراليه التي ميزت هذا العصر.

بديهي أن يفضي هذا التسامح إلى أمرين :

الأول : وضع حد للتعصب المذهبي الذي أفضى إلى الفوضى الفقهية والشغب والصراع السياسي بين الفقهاء.

الثاني : تقارب المذاهب الفقهية المختلفة بعد اكتسائها مسوحا عقلانيا.

ولا غرو ، فقد تقلص نفوذ الحنابلة المتعصبين الذين كانوا يضرمون نيران العداوة والبغضاء بين الفقهاء ، كما جنح الشافعية ـ الذين تطاولوا في القرن السابق ـ في قرن الصحوة البورجوازية الثانية «إلى المسالمة»[3].

أما عن التقارب بين المذاهب الفقهية ؛ فقد أتحفنا ابن حزم بنص غاية في الأهمية يقول : «وجميع أهل القياس مختلفون في قياسهم ، لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتى بقياس تعارض به قياس الأخرى»[4].

برغم ما يشي به هذا النص من وجود خلاف بين الفقهاء ، فالمهم أن هذا الخلاف كان ينطلق من أساس منهجي واحد هو «القياس».

مصداق ذلك ؛ أن الفقيه الشافعي محمد بن القفال الشاشي ؛ إمام الشافعية في بلاد ما وراء النهر ـ إبان عصر الصحوة ـ «طعم مذهبه بالقياس والرأي ، نظرًا لأخذه بالاعتزال»[5]. والفقيه الشافعي الأندلسي محمد بن سيد كون مدرسة «تذهب مذهب الحجة والنظر وترك التقليد»[6]. كما يعزى تعويل الفقيه الشافعي الأندلسي بقي بن مخلد على الاجتهاد والعقل إلى كونه «بصيراً بعلم الكلام»[7]. أما ابن صلاً الله القرطبي الشافعي (ت ٣٦٩ هـ) «فكان

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤٦ .
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٧٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ .
(٤) ابن حزم : المحلى ، جـ ١ ، ص ٥٨ ، القاهره ١٣٧٤ هـ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٦٤ .
(٦) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٣١ ، ٤٣٢ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٤٣٣ .

من أهل النظر في أصول الفقه والعقيدة والأخذ بالرأي حتى اتهم بالاعتزال»[1]. ولا غرو ، فقد وصل مذهب الاعتزال إلى الأندلس على أيدي فقهاء شافعية مشارقة لاقوا ترحابًا في بلاط الخليفة الأموي المستنير الحكم المستنصر. من هؤلاء أحمد بن برده البغدادي (ت ٣٦١هـ) ، «وكان يقول بالاعتزال»[2].

ومن الشواهد ذات الدلالة على غلبة المذهب الشافعي في صيغته الجديدة ؛ انتشاره في بلاد الحجاز منافسا مذهب الإمام مالك في عقر داره[3]. لا غرابة في ذلك إذا ما أدركنا أن الشافعية الجدد كانوا يجرون في الأحكام على أساس الاستنباط ، فضلا عن أحكام المذاهب الأخرى[4].

أما المذهب الحنفي ، فقد عاد إلى منهجه الأصلي في الرأي والقياس بفضل جهود المتكلمة من «الماتريدية». ومعلوم أنها برغم كونها مذهبا كلاميا سنيا ، إلا أنها احتجت على منهج الأشعرية وبزته في إعمال العقل والنظر حتى صار الماتريديه أقرب ما يكونون إلى المعتزلة[5].

بالمثل نحا مذهب مالك نحوا قياسيا فاتحا باب النظر الذي أغلقه الإمام مالك مؤسس المذهب. لقد تم ذلك التطوير على أيدي فقهاء مالكية مستنيرين ؛ من أمثال ابن الخدا (ت ٣٤٦ هـ) الذي اشتهر بتوسيع مجال الرأي واستخدام البصيرة في الأحكام ، وابن عفيف (ت ٤٢٠ هـ) الذي أفاد من عمله في توثيق العقود في إكساب الفقه المالكي طابعا عمليا ، وسليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٣ هـ) الذي كان له رحلة علمية إلى الشرق وعرف بالرأي والنظر من خلال مناظراته مع ابن حزم ، وقاسم بن إصبغ الذي اشتغل بالتجارة وساح في المغرب ومصر والعراق وطور المذهب المالكي في الأندلس[6].

تنسحب نفس الظاهرة على مالكية المغرب ، فقد كان على بن محمد المعروف بالقابسي «واسع الروايه ملما بالحديث ورجاله ، فقيها مالكيا ، أصوليا متكلما»[7].

لذلك لم يخطيء أحد الباحثين[8] حين قال : «من المظاهر الهامة في الفقه المالكي - إبان

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٣٥ .

(٢) ص ٤٣٦ ,

(٣) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٧٣ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٦٥ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٠٠ .

(٧) نفس المرجع والصفحة .

(٨) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٥١ .

عصر الصحوة ـ التوسع في استنباط الأحكام». وعلل باحث آخر ذلك بقوله : «إن لاشتغال المالكية بعلم الكلام وأخذهم بالعلوم العقلية ؛ وجدوا أنفسهم ملزمين على الاشتغال بالمنطق والإفادة منه في الفقه»[1]. هذا فضلا عما ترتب على المساجلات والمناظرات و«الخلافيات» ـ في العصر السابق ـ «من نتائج محموده في التقارب بين المذاهب وقيام حركة فكرية حفزت على العلم والتبحر فيه»[2].

من مظاهر هذا التقارب ؛ تسامح الفاطميين في المغرب مع أهل السنة ـ خصوصا أتباع مذهب أبي حنيفه ـ في الوقت الذي كانوا فيه قساة على الفقهاء الفاسدين من أتباع المذهب الإسماعيلي[3].

إنعكست معطيات الصحوة البورجوازية الثانية على الفقه الشيعي. فقد تبلور مذهب فقهي إثني عشري ، من خلال اهتمام عام بترسيخ أصول المذهب وتخليصه من الشوائب التي اختلطت به ـ بفعل الدعاية العباسية ـ وتعليمه للأتباع والأنصار . وقد قام الأئمة الإثني عشرية أنفسهم بهذا الدور باعتبارهم ـ وحدهم ـ المناطين بالتأويل والتشريع[4].

لقد جنح الفقه الإثني عشري إلى الاعتدال[5] ، وتقلص الخلاف مع الفقه السني[6] إلى حد أن أحد الدارسين حكم بأنه ربما كان أقل مما هو قائم بين المذاهب الفقهية السنية[7] ؛إذ لا يعدو مجرد اختلاف في بعض الشكليات الخاصة بالفروع دون الأصول. ولم يخطىء الباحث نفسه حين ذهب إلى أن الفقه الإثني عشري صار أقرب ما يكون إلى الفقه الشافعي[8] ـ في صيغته الجديدة التي عرضنا لها سلفًا ـ والمتأثرة بمذهب المعتزلة. ولا غرو ، فقد دخل الاعتزال بأفكاره العقلانية في بناء وتأسيس المذهب الإثني عشري ووضع ـ ركائزه النظرية. نلحظ تلك الأفكار العقلانية خصوصا عند جماعة «الأصوليين» الإثني عشرية التي عول فقهاؤها على الرأي والقياس والاستحسان والاستصلاح. وهي مبادىء اعتزالية وجدت أصداءها في مصنفات الكليني وابن بابويه القمي[9]. وقد تأكدنا من تلك الحقيقة بالرجوع

---

(١) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .

(٣) ألفردبل : المرجع السابق ، ص ٢٠١ .

(٤) عن مزيد من المعلومات راجع : محمود إسماعيل : فرق الشيعة ، المبحث الخاص بفرقة الإثني عشرية .

(٥) لعل ذلك كان من وراء اعتبار الشيخ محمود شلتوت - أحد شيوخ الأزهر - الفقه الإثني عشري مذهبا فقهيا سنيا خامسا .
راجع : كتابنا سالف الذكر .

(٦) بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ، الترجمة العربية ، ص ٢٢١ ، القاهرة ١٩٨٢ .

(٧) أنظر : جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، الترجمة العربية ، ص ٢٢٤ القاهره ١٩٥٩ ,

(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .

(٩) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .

إلى كتاب «الكافي» الذي صنفه الكليني، وكتاب «علل الشرائع» لابن بابويه القمي[1].

أما الفقه الشيعي الإسماعيلي؛ فقد بدأ يستقل عن الفقه الحنفي ويتأسس بناؤه بتأسيس الدولة الفاطمية على يد ثلة من فقهاء المذهب ودعاته؛ منهم النعمان بن حيون المغربي الذي انتقل إلى مصر مع انتقال الخليفة المعز لدين الله إليها، وأثر عنه التعمق في العلم بسائر وجوه الفقه. كما كان حجة في معرفة المذاهب الفقهية الأخرى «مع عقل وإنصاف وردود على المخالفين»[2]. ولا غرو، فقد صنف كتبا في الرد على فقهاء المالكية والشافعية والأحناف.

ومن تلامذته النجباء؛ إبنه محمد النعمان قاضي قضاة المعز لدين الله الفاطمي، «وكان واسع العلم في التاريخ والنجوم وأعلم فقهاء عصره بالفقه الإسماعيلي»[3]. لقد كانت الثقافة الموسوعية صفة من صفات الفقهاء الإسماعيلية، وكانت من وراء قدراتهم الفذة في التأويل والأخذ بالعقل والنظر والمنطق. كما أفادوا من الفلسفة في التنظير للمذهب الإسماعيلي، كما سنوضح بعد قليل.

من معطيات عصر الصحوة كذلك؛ ما جرى من تطوير المذهب الظاهري وتجديده. وقد سبق أن عرضنا لنصية المذهب المفرطة في القرن السابق؛ التي ستتحول إلى عقلانية مفرطة على يد ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) مجدد المذهب وصاحب الفضل في تحوله «من البيان إلى البرهان» على حد قول باحث ثقة[4]. وغني عن القول أن إسهامة ابن حزم تلك كانت وثيقة الصلة بمعطيات سوسيو ـ سياسية، أكثر منها تحولا فكريا محضا. لقد كانت مشروعا كاملا لإديولوجية جديدة مخالفة للإديولوجية العباسية السنية والفاطمية الإسماعيلية[5]. لكنها وئدت ووئد معها المشروع نفسه بسبب ضغوط وتحديات سوسيو ـ سياسية أيضًا.

وما يعنينا في هذا المقام بيان الانعطافة التي أحدثها ابن حزم في الجانب الفقهي من المذهب الظاهري. تمثلت تلك الانعطافة في إمكانية استنباط الأحكام من القرآن لمن أوتي حظا كبيرا في الوقوف على أسرار اللغة العربية. وما خفي من أحكام يمكن الوقوف عليها عن طريق ما أسماه «الدليل»؛ وهو يعني استخدام العقل لا في صورة قياس صوري بل استنادا

---

(١) راجع: الكليني: الكافي، جـ ١، ص ١٧٩ وما بعدها، ابن بابويه القمي: علل الشرائع، ج ١، ص ٢٤٤، ٢٤٥.
(٢) القلقشندي: صبح الأعشى، ج ١٠، ص ٤٣٦، القاهرة ١٩٢٢.
(٣) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ ١، ١٩٦.
(٤) أنظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٢٩٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

إلى اعتبارات منطقية بديهية[1]. لذلك حاول ابن حزم محاولة جد مبتكرة في إدماج المنطق داخل اللغة العربية بصورة تحترم قواعدها في التعبير. إن محاولة ابن حزم تلك تجعل منه ـ بامتياز ـ مجددا يرفض التقليد[2]. مصدر المعرفة عنده هو العقل بلا مشاحه، أنظر وتأمل قوله: «لا طريق إلى العلم إلا من وجهين؛ أحدهما ما أوجبته بديهة العقل والحس، والثاني؛ مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس»[3].

تلك نقلة منهجية كبري تتسق مع النقلة العامة في المنهج العلمي التجريبي؛ بل تتجاوزها إلى مادية تجريبية وعقلانية خالصة، ومزج بينهما؛ وهو منهج سبق وامتدحه «برتراند راسل» كما ذكرنا في المبحث السابق. لعل تلك الطفرة التي تجاوزت معطيات العصر، فضلا عن تسييس[4] فكر ابن حزم؛ كانتا من أساب وأد مشروعه الطموح في المهد؛ بل من أسباب محنته وإحراق كتبه أيضًا[5].

ولعل آخر مظاهر ارتباط تطور علم الفقه بمعطيات عصر الصحوة؛ ما جرى آنذاك من اكتمال بناء العلم وتقنينه. يبدو ذلك في وضوح من خلال ما صنف من تواليف في «علم أصول الفقه».

صحيح أن السبق في ذلك يعزى إلى الشافعي؛ لكن مؤلفه ذاك لم يوظف إبان حياته توظيفا إيجابيا؛ بل توقف هذا التوظيف بالكلية في عصر الإقطاعية؛ ليعود التأليف في هذا الميدان من قبل فقهاء المذاهب الأخرى، بما فيهم الشافعية بطبيعة الحال. ومن أشهر من ألف في هذا الباب محمد بن على القفال الشاشي الشافعي، وأبو منصور الماتريدي الحنفي[6]. ومن المالكية؛ صنف سليمان بن خلف الباجي كتاب «أحكام الفصول في أحكام الأصول»[7]. كما ألف ابن حزم الأندلسي «كتاب الأحكام»[8]. هذا فضلا عن تواليف الفقهاء من الشيعة؛ مثل كتاب «علل الشرائع» لابن بابويه القمي؛ الذي أشرنا إليه سلفا.

خلاصة القول، أن نكوص علم الفقه خلال قرن الإقطاعية، وتطوره إبان قرن الصحوة

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.
(٣) ابن حزم: الأحكام، ص ٦٦.
(٤) أثر عن ابن حزم معارضته للسلطات السياسية في عصره؛ فقد نحا باللائمة علي ملوك الطوائف، وأفتى بعدم مشروعية حكمهم. أنظر: ابن بسام: الذخيره في محاسن أهل الجزيره، جـ ١، ص ١٦٩، القاهره ١٩٣٩.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٦٩.
(٦) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٦٤، ١٦٥.
(٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٢٥.
(٨) محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص ٣٠٤.

البرجوازية ؛ دليل لا يرقى إليه الشك على ارتباط الفكر بالواقع. كما أن ازدهار الفقه في قرن الصحوة يعد طفرة كبرى لم يعرفها العالم الإسلامي لا من قبل ولا من بعد. وحق لأحد الدارسين الثقاة الجزم بأن هذا العصر يمثل «أهم نقطة فاصلة في تاريخ التشريع الإسلامي ؛ حيث شهد التكوين المستقل لتشريع مبني على الاجتهاد المطلق».

٣

علـوم اللغـه والأدب

أ ـ تمهيـد

بديهي أن اللغة والأدب ظواهر اجتماعية ؛ تتأثر في تكوينها وتطورها بمعطيات الواقع ؛ بنفس الدرجة التي تؤثر بها في تغييره وتطويره. فاللغة تثرى في معجمها بثراء الفكر الذي يتأثر بدوره بالواقع السوسيو ـ تاريخي ، كما تتطور مناهج دراستها ، وتتعدد تلك المناهج بتعدد التيارات الفكرية سواء أكانت نصية محافظة أو ليبرالية عقلانية.

والأدب بدوره ـ وفي سائر أنواعه وأجناسه ـ محكوم بدرجة أو بأخرى بمعطيات الواقع ؛ فالإبداع في موضوعه وطرائق تعبيره لا ينطلق من فراغ ، ولا يصدر عن وحي من السماء أو من بطن الأرض.

وفي الحالين معا ـ حال اللغة وحال الأدب ـ يفرز الواقع السوسيو ـ ثقافي «أنموذجه الأمثل» الذي يُقْتفى ويتَّبعْ ، أو يُرْفضُ ويُعارض.

قبل البرهنة على تلك الحقائق ؛ من المفيد أن نبسط بعض الآراء النظرية عن سوسيولوجيا اللغة والأدب ؛ كي نسترشد بها في فحص النتاج اللغوي والإبداع الأدبي في العالم الإسلامي خلال عصر الازدهار .

فيما يتعلق باللغة ؛ ثمة دراسات مستفيضة تنظر للغة باعتبارها ظاهرة إجتماعية . فالأصل الاجتماعي للغة ووظيفتها الاجتماعية ؛ أمران يدخلان في عداد البديهيات. فليس من كلام إلا وينبثق من سياق اجتماعي ؛ ومن ثم «لا غنى عن المنظور الاجتماعي في دراسة

اللغة والكلام . ويشمل السياق الاجتماعي للكلام عددا كبيرا من العوامل ، من بينها المجموعة أو المجموعات الاجتماعية التي ينتمي إليها المحدِّث ، والعلاقات الاجتماعية بين المتحدث والمتلقي ، وبنية التعامل الاجتماعي ونوعية هذا التعامل ، والمعرفة المشتركة بين المشتركين في الحديث»[١].

وننوه بأن هذا المنظور الاجتماعي للغة يغاير رؤية البنيويين ـ من أمثال دي سوسير ـ الذين يذهبون إلى أن الكلام مسألة فردية بحتة ؛ ومن ثم اقتصرت اهتماماتهم اللغوية على «معرفة التركيبات والأنماط الصوتية المستخدمة للدلالة على معنى بعينه»[٢].

ونحن في غنى عن دحض هذا الزعم ؛ وحسبنا الإشارة بأن تلك البنيات الداخلية في اختلافها وتنوعها ـ فيما نرى ـ محكومة بمعطيات سوسيولوجية ؛ وهو ما سنوضحه بعد حين

وبرغم الانبهار الذي خلفته البنيوية في مجال علم اللغة ؛ فقد بدأ في الأفول ـ وربما التلاشي ـ عندما ظهرت في السبعينات مدرسة جديدة أنشأت «علم اللغة الاجتماعي» ، وأحدثت ثورة في اللسانيات .

ومعلوم أن ظهور هذه المدرسة لم يحدث فجاءة ، أو نتيجة رد فعل للمدرسة البنيوية . بل بدأت إرهاصات منحاها مع تطور علم الاجتماع على يد «دور كايم» الذي قال بسوسيولوجية اللغة. لكنه ـ في الواقع ـ نظر إلى هذه السوسيولوجية باعتبارها ظاهرة مستقلة أبعد ما تكون عن الأساس الاقتصادي[٣]. وقد تأثر الكثيرون من السوسيولوجيين بهذا الرأي وتشبثوا به لسبب بديهي ؛ هو محاولة بناء علم اجتماع مستقل. ومع ذلك فحسبهم الاعتراف بأن الظواهر الاجتماعية ـ ومنها اللغة بطبيعة الحال ـ تلقائية وعامة وتتسم بالشمولية[٤].

ويعزى الفضل إلى الفكر الماركسي في تقويم الرؤية «الدوركايمية» بإرجاع تلك الظواهر إلى أساسها الاقتصادي ، وتلك بديهية لا تحتاج إلى برهان. وهو ما أثبتته المدرسة المؤسسة لعلم اللغة الاجتماعي من خلال دراسات «إمبريقية» تعتمد التجريب والبحث الميداني أكثر من التجريد والتنظير ؛ حيث أسفرت دراساتهم عن اكتشافات مثيرة دحضت الكثير من أحكام علم اللغة العام التي كانت شبه مقدسة[٥].

(١) هدسون : **علم اللغة الاجتماعي** ، الترجمة العربية ، ص ٣٥٤ ، القاهره ١٩٩٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٨ .
(٣) حسين الحاج حسن : **علم الاجتماع الأدبي** ، ١٠٣ ، بيروت ١٩٩٠
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
(٥) هدسون : المرجع السابق ، ص ١٢ ، ١٣ .

ثمة فرق إذن بين علم اللغة العام وعلم اللغة الاجتماعي ؛ فالأول يهتم ببنية اللغة دون التعويل على سياقها الاجتماعي. ومن أهم أعلامه «تشومكي» الذي طور البنيوية ومنهجها في مجال دراسة اللغة ؛ باستحداث إضافات منهجية تحويلية وتوليدية صارت أنموذجا بهربه المشتغلون باللسانيات.

وغني عن القول ؛ أن تشومسكي نفسه لم يهمل البعد الاجتماعي في منهجه الجديد ، لكنه اهتم «بدراسة المجتمع في علاقته مع اللغة» ، بينما اهتم المنتمون إلى علم اللغة الاجتماعي «بدراسة اللغة في علاقتها مع المجتمع»[١].

هكذا تتضح أهمية الاتجاهين معا بالبعد الاجتماعي في دراسة اللغة ، ونعتقد جازمين بأن الخلاف بينهما يمكن التماس حل له في «المادية الجدلية» التي تجمع بينهما في قانونها المعروف بجدلية العلاقة بين البنائين التحتى والفوقي.

ويمكن الإفادة من منهجي المدرستين في قراءة ودراسة اللغة العربية خلال عصر الازدهار الذي يتباين واقعه السوسيو ـ تاريخي من حيث انطوائه على قرن سادته الإقطاعية ، يتلوه قرن آخر سادته الصحوة البورجوازية.

في ضوء ذلك ؛ يمكن رصد تأثيرات الواقع في وضعية اللغة العربية سواء في تقلصها أو ثرائها في مجال الألفاظ والمعاني ومدلولات الألفاظ ؛ بل حتى في «الصوتيات». فجميعها تخضع لقوانين جبرية ، وليس تبعا للأهواء والمصادفات ؛ فاللغات عموما مرتبطة بقوانين العمران وظواهره التي هي بالأساس غطاء لواقع سوسيو ـ اقتصادي[٢].

خلاصة القول ـ أن «اللغة إبداع اجتماعي نشأ وتطور بتأثير معطيات الحياة التي هي أساسا حقيقة اجتماعية» ؛ بشهادة أحد الدارسين الثقات[٣].

أما عن سوسيولوجية الأدب ؛ فتلك بديهية أيضا ، طالما ينبثق الإبداع الأدبي من ذات شاعرة عاقلة بواسطة اللغة ليوجه هذا الإبداع إلى بشر في مجتمع صغر أم كبر. ومن هنا لا يصبح هذا الإبداع فعلا سحريًا يدور في حلقة باطنية منطوية ؛ كما يزعم القائلون بذاتية الأدب وابتسار مهمته في مقولة «الأدب للأدب».

إن صفة «الإجتماعية» ملازمة حتما للإبداع الفني ؛ طالما كانت رسالته التعبير عن

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

(٢) هدسون : المرجع السابق ، ص ١٩١ .

(٣) عن مزيد ن المعلومات ؛ راجع : Welkek ; R, Warren; A : **Theory of literature, Panguin Books,** 1956, P. P. 94, seq .

مجتمع والسعي نحو تجميله وتطويره. ومقولة «الفن للحياة» أصبحت بديهية يمكن علمنتها على أساس كون الأدب يرتكز على ثلاثة محاور ؛ هي الأديب ، والنتاج الأدبي ، والمتلقي ، وكلها مرتبطة بالوسط الاجتماعي بدرجة أو بأخرى. لذلك تأسس «علم الاجتماع الأدبي» لعلمنة تلك البديهية المشار إليها. وفي ذلك يقول أحد الدارسين[١] : «إن وجود أفراد مبدعين يطرح مشاكل في التأويل النفساني والأخلاقي والفلسفي ، كما تطرح الآثار نفسها مشاكل جمالية وأسلوبيه ولغوية وتقنية. أما وجود الجماعة ـ الجمهور ـ فيطرح مشاكل ذات طابع تاريخي وسياسي واجتماعي بل واقتصادي أيضا». بل إننا نعتبر أن هذا التأويل النفساني والأخلاقي والفلسفي نفسه يمكن تفسيره سوسيولوجيًا ، تماما كما أن المشاكل الجمالية والأسلوبية واللغوية والتقنية لا تنبو ـ في التحليل الأخير ـ عن التفسير الاجتماعي ؛ طالما أخذنا بمقولة «فوكو» عن وحدة الشكل والمضمون. فالشكل الأدبي والجوانب التقنية ذات علاقة وثيقة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية ؛ كما ذهب «جولدمان»[٢] ناهيك بمضمون وبناء العمل الأدبي المرتبطان ارتباطا لصيقا ببناء البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها كجنس أدبي[٣]. فالمبدع رغم كونه ذاتا متفردة يبدع من وحي انتمائه الطبقي سواء وعى ذلك أم لم يعِ ؛ وتلك حقيقة قال بها عالم نفساني في تحليله عن «العبقرية»[٤].

نوضح ذلك فنقول ؛ إذا كان المتخصصون في نظرية الأدب يفرقون بين نهجين ؛ نهج خارجي وآخر داخلي ؛ بحيث يعول الأول على بحث تأثير العوامل الخارجية التي تحيط بالأديب والأدب وتؤثر عليهما ، وهو ما يعرف بالسياق الاجتماعي ، ويعول النهج الثاني على النقد الجمالي من خلال المعطيات الداخلية للعمل الأدبي[٥] ؛ فعندنا أن النهجين معا يذوبان في نهج واحد . هذا ما تبناه علم الجمال الماركسي حين ربط بين ما هو داخلي وما هو خارجي ودراستهما معا في ضوء الواقع الاجتماعي. وهو ما تبناه أخيرا «علم الاجتماع الأدبي» في مواجهة «علم النقد الأدبي» التقليدي. ذلك أن الأخير يركز على اكتشاف الدلالات في العمل الأدبي في إطار نسق خاص به ، بينما يهتم الأول بالكشف عن الأصول الاجتماعية للأفكار في المجتمع وفق تصور صراعي[٦]. ونضيف إلى ذلك تطبيق الرؤية ذاتها

(١) إسكاربيت (روبير) : **سوسيولوجيا الأدب** ، الترجمة العربية ، ص ٦ ، ٧ ، بيروت ١٩٨٣ .

(٢) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : السيد يسن : **التحليل الاجتماعي للأدب** ، ص ٢٥ وما بعدها ، القاهر ١٩٧٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٤) Havelock ; **A study of British Geniers**, p. p. 44 , 45, London, 1904 .

(٥) السيد يسن : المرجع السابق ، ص ١٠ ، ١١ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

على جماليات وتقنيات النص الأدبي أيضا.

لذلك يقترح «البيرميمي» دراسة جوانب أربعة في النقد الأدبي الاجتماعي ؛ هي الدراسة الاجتماعية للأجناس والأشكال الأدبية ، والدراسة الاجتماعية للموضوعات ، والدراسة الاجتماعية للطباع والشخصيات ، وأخيرا الدراسة الاجتماعية للأساليب[1]. وهو ما عول عليه «اسكاربيت» ـ وسنعول عليه في دراستنا ـ حين أثبت أن الأجناس الأدبية في محتواها وشكلها تختلف من عصر إلى آخر باختلاف المعطيات السوسيو ـ تاريخية[2].

فالأدب في عصور الإقطاع يتسم بخصائص مغايرة لخصائصه في ظل البورجوازية[3] ؛ إذ نجده متخلفًا منغلقا في شكله ومضمونه في ظل الإقطاعية بينما نراه أكثر انفتاحا في المجتمع البورجوازي لتحرره من المحاذير والمحظورات خصوصا ما يتعلق منها بالدين[4].

وننوه بأن التفسير الاجتماعي للأدب لم يعد قاصرا على النقاد الماركسيين ؛ بل أخذ به الكثيرون من النقاد الرأسماليين إنطلاقا من علميته ووجاهته[5]. لم يكن انتصار تلك المدرسة فجائيا ولا جزافيا ؛ بل كان نتيجة جهود سابقة لأدباء ونقاد وعلماء اجتماع معظمهم ماركسيون.

بدأت إرهاصات «علم الاجتماع الأدبي» مع «مدام دي ستايل» التي كتبت في عام ١٨٠٠ كتابها «الأدب وعلاقته بالأنظمة الاجتماعية» ؛ أبرزت فيه تأثير الدين والعادات والتقاليد والقوانين في الأدب ؛ دون تأصيل نظري[6]. كما قام «ماركس» و«أنجلز» بطرق باب التنظير من خلال طرح آراء واجتهادات ؛ جرى جمعها وطبعها عام ١٩٣٣ بباريس تحت عنوان «عن الأدب والفن». تلت ذلك جهود علماء اجتماع من أمثال «دوركايم» و«موس» من خلال تأسيس علم مستقل للاجتماع. لكن التأصيل النظري للنقد الأدبي الاجتماعي ، جرى على أيدي ماركسيين مجددين ينتمون إلى «مدرسة فرنكفورت» ؛ من أمثال «أدورنو» و«لوففر» و«لوسيان جولدمان». بل إن «سارتر» نفسه كتب كثيرا لتأكيد تأثير الاقتصاد في

---

(١) أنظر : . Memi ; A : **Problèmes de la sociologie de la Litterature**, P. P. 290 , seq, Paris, 1964

(٢) إسكاربيت : المرجع السابق ، ص ١٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٥) أسست مراكز بحث في الكثير من المجتمعات الغربية المعاصره تعول على التفسير الاجتماعي للأدب . منها ؛ «مركز سوسيولوجيا الأحداث الأدبية » في مدينة « بوردو » بفرنسا . كما أسس - بتشجيع من دار نشر « بنجوين » « معهد أبحاث سوسيولوجيا الأدب » ، لاقت أبحاثه قبولا عريضًا في ساحة النقد الأدبي بألمانيا وإيطاليا واليابان فضلا عن الكثير من البلدان الاشتراكيه » . أنظر : اسكاربيت : المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٨ ، ٩ .

الأدب[1].

لكن التأصيل النظري والتطبيقي لسوسيولوجية الأدب ، تم على أيدي المشتغلين بعلم الجمال الماركسي من أمثال «تشير نفسكي» و«بليخانوف» الذي أبرز «الشهادة الاجتماعية التي تأتى بها الأعمال الأدبية»[2]. وبفضل «لوكاتش» تطورت تلك المدرسة نتيجة جهود مضنية وجادة في دراسة الأذواق والمثل والمفاهيم الجمالية في ضوء معطيات الواقع الاجتماعي ؛ على أساس أن «الفنون دالة المجتمع». وفي هذا الصدد أنجز «لوكاتش» نظريته عن «أنماط رؤية العالم» التي رد فيها كل نمط إلى أصوله الاجتماعية[3]. وأخيراً برز «لوسيان جولدمان» بنظرياته المقنعة و«الكاسحة» التي قننت الرؤية الاجتماعية للأدب ، والتي ما فتئت تلقي بتأثيراتها على معظم النقاد من مختلف المدارس[4].

تلك نظرة سريعة حول «سوسيولوجيا الأدب» آثرنا عرضها لا للتعريف بها ؛ بقدر ما سنعول عليها في دراسة الأدب العربي خلال «عصر الازدهار».

وننوه أن محاولة من جانب نقاد الأدب العربي ومؤرخيه تستوحي تلك الرؤية لم تحدث إلى الآن بالنسبة لأدب العصر الإسلامي الوسيط. وإن جرت جهود محموده من قبل بعض النقاد العرب المعاصرين لدراسة الأدب العربي الحديث والمعاصر.

أما بصدد المرحلة التي ندرسها ؛ فلم يقدم المؤرخون شيئا ألبتة في هذا المجال اللهم إلا مجرد وصف سردي لنتاج بعض المبدعين. بينما اعتمد المشتغلون بالأدب العربي مناهج ورؤى تقليدية سواء في مجال التأريخ ، أو تحليل الإبداع. ينسحب الحال نفسه على التأريخ للغة العربية ؛ بحيث نظر الدارسون إلى المنهج الاجتماعي بعيون الريبة والشك ؛ بينما انصرف بعضهم إلى المناهج الغربية المستحدثة كالبنيوية والسيميائية والفيلولوجية والسيكولوجية يطبقونها على الإبداع العربي في «آلية» دوغمائية وانبهار مشتط. وفي كل الأحوال ، عجز هؤلاء وأولئك عن تقديم تأريخ وتفسير مقنع ؛ لا لشيء إلا لعجز تلك المناهج نفسها عن التأويل والتفسير.

ومن الإنصاف أن ننوه ببعض المحاولات «المراهقة» من قبل بعض المستشرقين في دراساتهم عن التاريخ والتراث الإسلامي العام. إذ تتناثر في ثناياها بعض الآراء والأحكام

---

(١) السيد يسن : المرجع السابق ، ص ٨٢ ، ٨٣ .
(٢) إسكاربيت : المرجع السابق ، ص ٣١ .
(٣) السيد يسن : المرجع السابق ، ص ٨٦ ، ٨٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

المعبرة عن رؤية سوسيولوجية في التفسير ؛ دونما برهنة أو تأصيل.

نسوق في هذا الصدد بعض الأمثلة الدالة. منها :

الحكم بأن اللغة العربية والأدب العربي في عصر الازدهار تأثرا بمعطيات النهضة العلمية والفكرية التي كانت من وراء هذا الازدهار[١] ، وأن النهضة الثقافية ذاتها كانت نتيجة عوامل اقتصادية ـ اجتماعية[٢]. كذا القول بأن الإسهامة الحقيقية في هذا المجال تعزى إلى تيارات فكرية عقلانية ـ كالمعتزلة ـ طرحت أفكارا جديدة ومعاني مبتكرة وصاغت أساليب وتقنيات مماثلة[٣].

كذا فطنة بعض دارسي الحضارة الإسلامية إلى تأثر اللغة والنتاج الأدبي بالطبقات الاجتماعية. فكان هناك مدرسة أرستقراطية أبدعت لإمتاع الأرستقراطية وكبار التجار الذين يشكلون الشريحة الكبرى للطبقة البورجوازية ؛ لذلك انصب هذا الإبداع على الغرائب والأعاجيب وصيغ في قوالب نثرية أو شعرية تحفل بالبديع والتذويق[٤]. كذا ؛ بعض الآراء السديدة عن الوظيفة السياسية والاجتماعية والدعائية والتعليمية للأدب ؛ بحيث كان الإبداع الفني يخدم أغراضًا عملية ولم يكن «فنا للفن» ، بقدر ما كان «فنا للحياة»[٥].

وأخيرًا بعض الأحكام الوجيهة لبعض الدارسين العرب المحدثين الذين حاولوا ـ في عجالة ودونما برهان ـ ربط الإبداع اللغوي والأدبي بالسياسة التي تعكس معطيات بنية اجتماعية وصراع طبقي ؛ فكان هناك «أدب رسمي» وآخر «شعبي» ، اتسم الأول بالجمود والثبات ، والثاني بالإبداع والتحول[٦].

وغني عن القول أن هذه الآراء الصحيحة ، فضلا عن تناثرها في مؤلفات عامة ؛ تحتاج

---

(١) أنظر : جب «هاملتون» : دراسات في حضارة الإسلام ، الترجمة العربية ، ص ٣٦ ، بيروت ١٩٦٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٩١ .

(٤) أنظر : آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٥٢ .

(٥) أنظر : Ivanovva : **Ismaili tradition Concerning the rise of the Fatimi caliphs**, p. p . 2, 10 , London, 1942 .

(٦) وإن كنا نأخذ على بعض القائلين بهذا الرأي الشطط والمجازفة في التفسير الخاطىء لأحكام صائبة . من أمثلة ذلك ما ذهب إليه «أدونيس» من أن الدين هو السبب الأساسي لترسيخ الاتجاه التقليدي النصي ، وهو الذي حال دون انتصار تيار التجديد . أنظر : **الثابت والمتحول** ، جـ ٢ ، ص ٢٠٥ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، وهذا التفسير الخاطىء ليس بدعًا ؛ بل هو ترديد لدعاوى استشراقية ترى أن الإسلام محق الإبداع ؛ خصوصًا في مجال الأدب والفن . ومن أسف أن بعض المفكرين العرب نحوا نفس المنحى . أنظر : عبد الرحمن بدوي : **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** ، مقدمة المترجم . وهو أمر دحضه بعض المستشرقين المنصفين . أنظر : رودنسون «مكسيم» : **الإسلام والرأسمالية** .

إلى برهنة وتأصيل ؛ وهو ما سنحاوله في الصفحات التالية.

ب ـ علـــوم اللغـــة

لا ينبو علم اللغة في نشأته وتطوره عن القاعدة المعهودة ، وهي الارتباط بالواقع ، في جوانبه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية. ذلك أن اللغة ظاهرة اجتماعية أساسًا ، كما أن المشتغلين بعلومها ينتمون إلى شرائح اجتماعية واتجاهات مذهبية وتيارات فكرية. ومعلوم أن الجانب المذهبي مرتبط بتوجهات سياسية ؛ والسلطة السياسية المسيطرة هي الطبقة المتفوقة التي تفرض إيديولوجيتها.

ونحن في غنى عن شرح الارتباط بين اللغة والفكر طالما أنها هي الوعاء الأساسي لهذا الفكر ، كما أن اللغة بدورها ليست أداة للتفاهم أو وعاء للفكر فحسب ؛ بل هي ثقافة في حد ذاتها.

مهمتنا في هذا المبحث هي تبيان التأثيرات السوسيو ـ تاريخية في اللغة العربية في تطورها أو نكوصها ، في مناهج دراستها وسيرورة محتواها وبرهنة اختلاف مدارسها باختلاف الأصول الاجتماعية والمواقف السياسية والانتماءات المذهبية لأصحابها.

سبق وعالجنا في الجزء الأول من المشروع تأسيس علم اللغة ، وظهور مدارس ثلاثة مختلفة في توجهاتها هي ، مدرسة الكوفة المحافظة ، ومدرسة البصرة الليبرالية ، ومدرسة بغداد التوفيقية. ولنحاول الآن تعقب ورصد ما استجد واستحدث خلال عصر الازدهار بحقبتيه الإقطاعية والمتبرجزة. ولا نصادر سلفًا على المطلوب حين نحكم بأن الاتجاه النصي المحافظ ساد خلال قرن الإقطاعية ؛ حيث تجذر التقليد ، وانعدم الابتكار واقتصرت جهود علماء اللغة على تقديم شروحات وتلخيصات لما أنتجه الرواد الأوائل في عصر التأسيس. لكن ذلك لم يحل دون تواجد شاحب للاتجاه المضاد ؛ خصوصا إبان القرن الثالث الهجرى الذي شهد تداخل الاتجاهين ـ نظرا للتداخل بين النمطين الإقطاعي والمبتبرجز ـ فشهد لذلك ظهور اتجاه ثالث «توفيقي» ذي خصائص مميز.

لكن قرن الصحوة البورجوازية الثانية ساده الاتجاه الليبرالي بصورة سافرة ؛ ليتطور علم اللغة ـ وتتطور اللغة نفسها ـ نتيجة تطور الواقع السوسيو ـ سياسي ؛ حيث تبنت الحكومات المتبرجزة هذا الاتجاه وشجعت علماء اللغة على الإبداع والابتكار . كذلك أثريت اللغة العربية بألفاظ ومعان جديدة نتيجة النهضة الإقتصادية والعلمية والفكرية ؛ إذ تلاقحت اللغات المختلفة في المجتمع الإسلامي تلاقحا أفاد معجم اللغة العربية. ناهيك بغلبة المناهج العقلانية

التي وظفت في تقنين وتأصيل وتنظير علم اللغة ، وظهور علوم أخرى كالبلاغة والصوتيات والاشتقاقات ، وأخيرا ظهور المعاجم اللغوية بشروحاتها الضافية للألفاظ وتبيان معانيها ودلالاتها.

فلنحاول برهنة ذلك من خلال رصد استقرائي في إطار رؤية سوسيولوجية.

بالنسبة لقرن الإقطاعية ؛ يلخص أحد الدارسين الثقات[1] حال علم اللغة في عبارة بالغة الدلالة ؛ حيث يقول عن علماء اللغة : «لقد ساروا على القديم من غير تفكير في تغييره أو الخروج عليه نتيجة جمودهم الذهني أو حب السلامة».

باستقراء تلك العبارة ؛ نفهم أن من اتسموا «بالجمود الذهني» هم علماء اللغة النصيين من مدرسة الكوفة. ومعظمهم من أهل السنة الذين لمع نجمهم في عصر جرى فيه إحياء المذهب السني واضطهاد المعتزلة. أما من آثروا «حب السلامة» ؛ فهم العلماء الليبراليون ـ خصوصًا من الشيعة والمعتزلة ـ الذين اضطروا إلى التقليد خوفا وتقية ، ومعظمهم ينتمي إلى مدرسة البصرة.

يمثل التيار الأول ثلة من اللغويين التقليديين من أمثال الأصمعي وابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ) وأبي زيد وغيرهم «ممن كانوا لا يبيحون لأنفسهم أن يقولوا كلمة ، أو يشتقوا اشتقاقا إلا عن سماع»[2]. وكان زعيمهم أبو سعيد السيرافي الذي كان يقارن بأبي علي الفارسي ـ زعيم التيار الليبرالي ـ فكان يقال «أبو سعيد أكثر رواية ، وأبو علي أكثر دراية»[3].

تعاظم اتجاه مدرسة الكوفه المتعصبة للنصية على حساب مدرسة البصرة المعولة على الرأي[4]. إذ اقتصر منهج الكوفيين على السماع الذي كان يرد كل ما يخرج عن عادة العرب وألا يجري على فطرتهم . ويعد اللغوي أبو العباس ثعلب (ت ٢٩١ هـ) خير من يمثل هذا الاتجاه ؛ «فكان يسلم بكل ما صدر عن العرب على اختلاف لهجاتهم ؛ إذ كان محصورا

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٢٨٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩١ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

(٤) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٥٧, ولعل من أهم الفروق بين المدرستين ، أن مدرسة الكوفة كانت أقل قياسا من مدرسة البصرة التي توسعت في القياس . كما حرص الكوفيون على استقاء اللغة من فصحاء الأعراب ، بينما توسع البصريون ليأخذوا عن سائر الأعراب ؛ حتى من عاش منهم بجوار الحواضر . كما كان الكوفيون يعتدون بالأشعار والأقوال الشاذة ، بينما اشترط البصريون الكثرة في التقعيد .منها أيضا عدم اعتماد الكوفيين على المنطق والأقيسة العقلية ، بينما برع البصريون في التأويل والتقدير وتوظيف المنطق والعقل .عن مزيد من المعلومات ؛ راجع أحمد مختار عمر : البحث اللغوي عند العرب ، ص ١٣٦ وما بعدها ، القاهر ١٩٨٨ .

بالتتبع والرواية والسماع»[١].

عموماً ، لم يقدم اللغويون المحافظون جديدا ، «بل كانت معارفهم مرصوصة إلى جانب بعضها البعض ، مفككة لا رابطة بينها ، وكان الاهتمام ينصب على الجزئيات ؛ كما هو الحال عند أبي العباس المبرد (ت ٢٨٥ هـ)»[٢]. ومع ذلك اتسموا بالمكابرة والغطرسة وأمعنوا في التنديد بخصومهم من مدرسة البصرة[٣].

ليس بغريب أن يسود هذا الاتجاه النصي سائر أقاليم العالم الإسلامي التي سادتها «الإقطاعية المرتجعة».

ففي المشرق ؛ تقهقر علم اللغة في السند وأفغانستان ، نظراً لتعصب النظام الغزنوي الحاكم للمذهب السني[٤].

وفي الأندلس ؛ حيث غلب المذهب المالكي الرافض للرأي والقياس ؛ إنعكس تأثير ذلك على اللغويين والنحاة ؛ فاقتصرت جهودهم على «تقليد» المشارقة. مثال ذلك ؛ اللغوي محمد بن الحسن الزبيدي الإشبيلي الذي ألف في النحو واللغة كتبا تشي عناوينها بمضامينها ؛ مثل كتاب «الواضح» وكتاب «أخبار النحويين»[٥].

أما عن الاتجاه المضاد ـ مدرسة البصرة ـ فلم يختف إبان هذا القرن ـ نظرا لعدم حسم الصراع بين الإقطاع والبورجوازية ـ واشتبك أصحابه في صراع مع النصيين ؛ أحرز وافيه قصب السبق ؛ حتى عرفوا باسم «المجادلة»[٦]. ولعل هذا يفسر خروجهم عن «التقية» نسبيا ـ أواخر سني الإقطاعية ـ ومالوا إلى التوفيق ؛ إلى حد جعل بعض الدارسين يتحدثون عن «تيار توفيقي» بين مدرستي الكوفة والبصرة[٧].

مصداق ذلك ؛ ظهور نحاة ولغويين توفيقيين ـ خصوصا في المناطق التي شهدت نشاطا تجاريا والتي كانت بعيدة عن مركز الخلافة السنية ـ من أمثال «ابن ولاد» (ت ٣٣٢هـ) الذي نشر النحو بصيغته الجديدة في مصر. ففي الوقت الذي أخذ فيه بالسماع[٨] ؛ لم يتقاعس عن

---

(١) الجاحظ : الحيوان ، جـ٣ ، ص ٣٩ ، القاهره ١٩٣٨ .
(٢) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ١ ، ص ٤١٦ .
(٣) الجاحظ : المرجع السابق جـ٣ ، ص ٣٩ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ١ ، ص ٢٧٧ .
(٥) محمد عبد الله عنان : **دولة الإسلام في الأندلس** ، ص ٧٠٣ ، القاهرة ١٩٦٩ .
(٦) الجاحظ : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ٣٩ .
(٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ١١٥ .
(٨) أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

تأليف كتاب «الانتصار لسيبويه» . وبفحص هذا العنوان «سيميائيا» نقف على حقيقة الصراع المحتدم بين لغوي السماع ولغوي الرأي ، مع رجحان كفة الأخيرين.

وعلى نفس المنهج سار أبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨ هـ) الذي درس في العراق على نحاة ذوي اتجاهات مختلفة ـ كالأخفش الصغير والمبرد والزجاج ـ وألف كتبا من أشهرها «كتاب التفاحة» في النحو ، وكتاب «المبهج في اختلاف البصريين والكوفيين»[1] ، و«إعراب القرآن». وتعكس عناوين تلك الكتب مصداقية ما ذهبنا إليه من صراع بين لغوي النقل ولغوي العقل ؛ بما لا يحتاج إلى بيان.

على أن هذا الصراع أخذ يميل لصالح لغوي العقل ، خصوصا في الأقاليم التي تأثرت بالثقافة اليونانية وشهدت قيام دول شيعية. مثال ذلك الدولة الحمدانية في حلب التي احتضنت أهل الرأي من أمثال أبي على الفارسي وابن جني وابن خالويه ـ الذين عاشوا في نهاية قرن الإقطاعية وأوائل قرن الصحوة البورجوازية الثانية ـ والذين عولوا على القياس وعدم الاقتصار على السماع[2].

هكذا بدأ هذا الاتجاه في الظهور والسيادة مع وقوع تحول سوسيو ـ سياسي ، وسوسيو ـ ثقافي في آن . حيث تخلص اللغويون والنحاه من طريقة الفقهاء ومذاهبهم[3] ، «وارتقي البحث اللغوي وأخذ سبيله إلى النضج بدرجة لم تسمح بجديد بعدها» ؛ على حد تعبير باحث لغوي مقتدر[4].

خلال هذا القرن «خفت حدة التنافس والتعصب ، وظهر جيل جديد من العلماء لم يتحيز لعالم دون آخر ، وظهرت مدرسة بغداد التي اتجه رجالها إلى عرض المذهبين السابقين وانتقادهما واختيار ما يبدو مناسبا منهما ، بالإضافة إلى زيادة تولدت لهم من اجتهادهم قياسًا وسماعًا»[5].

هذا فضلا عن الإفادة من الفلسفة اليونانية في صياغة منهج جديد يفتح الباب على مصراعيه للقياس والنظر ؛ إذ نعلم أن السلطان عضد الدولة البويهي رعى حوارًا في قصره دار حول المقارنة بين النحو العربي والنحو اليوناني . كما تأثر ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ)

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٦٩ ، ١٧٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .

(٣) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤١٦ .

(٤) أنظر : أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .

بمقدمات «إيساغوجي» عندما ألف كتابه «مقدمة في النحو»[1]. كما ألف ابن السراج كتابا في النحو سماه «الأصول» ، «جعل أصنافه بالتقاسيم على لفظ المنطقيين». أما الروماني (٣٨٤ هـ) فهو أول من مزج النحو بالمنطق وعلل الأحكام تعليلا منطقيًا[2] ، فصلا عن ريادته المبكرة في «علم الصوتيات»[3]. ولقد سجل أبو حيان التوحيدي تلك الظاهره في كتابه «المقابسات» ، فضلا عن تأليف رسالة بعنوان «ما بين المنطق والنحو من المناسبة» ذهب فيها إلى أن «النحو منطق عربي ، والمنطق نحو عقلي». واعتمد أبو الحسين إسحق بن وهب (ت ٣٣٥هـ) البرهان العقلي منهجا لدراسة البلاغة ، كما يتضح في كتابه «البرهان في وجوه البيان»[4]. كل هذه الشواهد تنهض دليلا على فتح منهجي جديد في دراسة علم اللغة ، لا يقلل من شأن التأثيرات اليونانية في صياغته ما ذهب إليه بعض الباحثين بأن هذا التأثير ورد بصورة غير مباشرة عن طريق المعتزلة[5].

وأيّ كان الأمر ؛ فالثابت أن الفكر الإسلامي عموما أفرز - في عصر الصحوة البورجوازية الثانية - معطيات ثقافية أسهمت في تطوير علم اللغة. وحسبنا أن اللغويين والنحاة - آنذاك - حازوا معارف واسعة وثقافة موسوعية نتيجة رحلاتهم العلمية ؛ حتى أن أحدهم - المالقي - كتب موسوعة في الحساب والطبيعة والنبات والحيوان والإنسان والاجتماع والشريعة والأديان والشعر والحكايات والأساطير[6]. كما كان أبو على القالي (ت ٣٥٦ هـ) ذا ثقافة واسعة - من جراء تسفاره - ضمنها مؤلفاته في الفقه والنحو واللغة والصرف[7]. كما يعد كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربه موسوعة جامعة في اللغة والنحو والعروض والفقه[8].

وثمة ملاحظة جديرة بالاهتمام ؛ وهي أن معظم اللغويين المبدعين في هذا العصر كانوا معتزلة. ومعلوم أن المعتزله هم رواد النظر العقلي في الفكر الإسلامي. ولعل هذا يفسر لماذا أخضع أبو على الفارسي المعتزلي اللغة لأحكام العقل ، كما كان ابن جني (ت ٣٩٢ هـ) - ذِو الأصل الرومي - أعظم علماء عصره في النحو تأليفا ومنهجا ؛ إذ عول على العقل فيما

---

(١) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤١٧ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٢٣ .
(٣) أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ٩٦ .
(٤) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٥٨ .
(٥) راجع : أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ٣٤٥ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .
(٨) المصدر نفسه .ص ٨٤ .

صنف من كتب في اللغة والنحو والعروض والصرف[1] ؛ لا لشيء إلا لكونه معتزليا. ولا غرو فقد أصبح من الشائع عند الباحثين أن مدرسة القياس في اللغة مرتبطة بالاعتزال ، كما وأن اختفاء هذه المدرسة بعد منتصف القرن الخامس الهجرى يرجع إلى اختفاء الاعتزال[2].

وقد لخص باحث نابه[3] منهج تلك المدرسة بقوله : «من خصائص التجديد في علم اللغة غلبة الاتجاه القياسي وإبداء الرأي. فقد نشأ قياس جديد لاستنباط صيغ ودلالات وتراكيب جديدة».

لقد دشن أبو على الفارسي مرحلة سيادة أهل الرأي والقياس في اللغة[4]. وعلى نهجه سار تلميذه ابن جني ـ الذي كان عقلانيا قياسا ـ إذ أن اللغة في نظره بما هي ألفاظ ودلالات ؛ إنما هي تواضع لا توقيف. ومن آرائه في هذا الصدد أن اللغة لم توضع في وقت واحد ؛ وإنما وضعت بشكل متلاحق متتابع تبعا للدواعي . باختصار كان يرى أن اللغة ظاهرة اجتماعية تنمو وتتسع وتتطور[5] . لذلك لم يتوقف لغويو ونحاة عصر الصحوة عند ما قاله العرب ؛ بل اجتهدوا على أساس أن العرب كانوا يخطئون ؛ فلا تصح مجاراتهم ، بل يجب تصحيح أخطائهم وما حصل لها من تصحيف[6]. وكانت الغاية من وراء ذلك هي العناية بالمعنى ومعرفة الدلالات المختلفة للكلمة الواحدة ؛ حتى لو وجد بعضها عند العوام[7].

ما كان بالإمكان أن يسود هذا الاتجاه التجديدي لولا احتضان النظم المتبرجزة ـ شيعية كانت أم سنية ـ لهؤلاء المجددين وتشجيعهم على الإبداع والابتكار . نعلم مثلا أن سيف الدولة الحمداني ـ الشيعي الإثني عشري ـ احتضن أبا بكر الخوارزمي والجرجاني وأبا على الفارسي وابن خالويه ؛ وكلهم قياسيون مجددون[8].

وفي بلاط بني بويه ـ الشيعة الزيدية ـ لمعت أسماء محمد بن دريد الأسدي (ت ٣٢١هـ) صاحب كتاب «الجمهرة» وستة كتب أخرى[9] ، ورائد مدرسة في القياس من أعلامها أبو

---

(١) جورجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربيه ، ص ٦١٢ ، ٦١٣ ، بيروت ١٩٦٧ .

(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٢ .

(٣) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٥٦ وفي هذا الصدد ؛ أثر عن أبي علي الفارسي قوله : «لأن أخطىء في خمسين مسألة مما بابه الرواية ؛ خير عندي من أن أخطىء في مسألة واحدة مما بابه القياس» .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٠ ، ٩٣ .

(٧) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٢٣٨ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .

(٩) ابن النديم : الفهرست ، ص ٦١ .

على القالي(١). كما ألّف أحمد بن فارس (ت ٣٩٠ هـ) كتاب «الصاحب» في خصائص اللغة العربية واختلاف لهجاتها ، وأهداه للصاحب إسماعيل بن عباد وزير بني بويه. أما الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) فقد لاقى حفاوة في البلاط البويهي ، وكان أشهر لغويي عصره ؛ إذ ألف كتاب «دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة» ، وتوصل إلى نظرية جديدة هي «نظرية النظم» ؛ عالج فيها إشكالية العلاقة بين المعنى واللفظ من خلال أبحاث معمقة في النحو والكلام والبلاغة. وكشف عن منهج إستدلالي للأساليب البيانية البلاغية ، وأقام مطابقة شبه تامة بين نظام الخطاب ونظام العقل ؛ فأحدث بذلك «ثورة إبيستيمولوجية» بالغة الأهمية ؛ على حد تعبير مفكر معاصر(٢).

بديهي أن ينتشر هذا المد التجديدي ليغمر سائر أرجاء العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه ؛ مواكبا لتيار الصحوة البورجوازية.

ففي بلاد ما وراء النهر اشتهر العالم اللغوي محمد بن أحمد بن أزهر ـ المعروف بالأزهري ـ (ت ٣٧٠ هـ) ، الذي صنف كتاب «التهذيب» في عشرة مجلدات ، وكذلك إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٨ هـ) صاحب معجم «الصحاح» ، وأبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ) صاحب كتاب «لطائف المعارف»(٣) ، والذي قيل عنه إنه «راعي تلعات العلم ، وجامع أشتات النثر والنظم ورأس المؤلفين وإمام المنصفين» . وتنم عناوين مؤلفاتهم جميعاً عن إسهامات جلّى في ميدان علم اللغة(٤).

وفي ظل الدولة الفاطمية تطورت علوم اللغة والنحو والبلاغة في مصر والشام. ومن أشهر علمائها أبو بكر الإدفوي وابن بابشاذ (ت ٤٦٩ هـ) الذي كان تاجرا أفاد من سياحاته في لقاء مشاهير اللغويين والنحاة(٥).

أما في بلاد المغرب ؛ فقد اشتهر ابن رشيق (ت ٤٢٥ هـ) صاحب كتاب «العمدة» ، ومحمد بن جعفر القزاز صاحب كتاب «الجامعة» في اللغة ، وعبد العزيز بن سهل الخشني وغيرهم(٦).

وقد شهدت بلاد الأندلس نقلة كبرى في مجال اللغة والنحو ، بفضل ابن سيده المرسي

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٣٩ .
(٢) أنظر : محمد عابد الجابري : **بنية العقل العربي** ، ص ٨٣ ، بيروت ١٩٩١ .
(٣) أحمد أمين المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٦ .
(٤) جورجي زيدان : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٨٦ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٠٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٠٥ .

(ت ٤٥٨ هـ) صاحب كتاب «العالم والمتكلم» ، والزبيدي الإشبيلي الذي قام بجهد محمود في تنقية كتب الأدب من الألفاظ العامية ، ويوسف بن عيسى (ت ٤٧٥ هـ) الذي نقد كتاب سيبويه في النحو[١]. كما عرف ابن حزم بمذهب خاص في اللغة بعد نقد حصيف لسائر التيارات الأخرى[٢]. وفي نفس المنحى ألف ابن مضاء القرطبي كتابا أسماه «الرد على النحاة» وفند مذاهبهم وابتكر مذهبا استهدف إكساب النحو طابعا عمليا[٣].

هكذا اتسم اللغويون والنحاه في هذا العصر بالتجديد وإعمال العقل واتباع المنهج النقدي ، فضلا عن إكساب النحو طابعا عمليا ؛ كما سبق القول . وكلها سمات تتسق ومعطيات الصحوة البورجوازية .

من الشواهد الأخرى الدالة على هذا الازدهار ، ما حدث من تقنين اللغة ووضع علم أصولها ، فضلا عن ظهور علوم أخرى وثيقة الصلة بها كالصرف والإشتقاق والبلاغة والصوتيات ، بالإضافه إلى وضع المعاجم .

ويعتبر ابن جني (ت ٣٩٢ هـ) أول من كتب في «علم الصرف» ؛ أي ما نسميه بفقه اللغة[٤]. وقد لقي هذا العلم دفعة كبرى بفضل الثعالبي الذي ألف عن «أسرار اللغة» كتابا تعمق فيه الجوانب الأسلوبية[٥].

ويعد ابن جني رائدا أيضا في باب «الاشتقاق» الذي بدأت إرهاصاته مع أستاذه أبي على الفارسي . ويعد كتاب «الاشتقاق الكبير» لابن جني خير ما ألف في هذا المجال[٦]. ومن بعده ظهر ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) صاحب كتاب «مقاييس اللغة» ؛ وفيه اختط طريقًا جديدًا ؛ حيث استخلص من المعاني المختلفة للكلمة معنى واحدا اتخذه أساسًا للاشتقاقات المختلفة التي تدور حوله[٧].

من المظاهر الدالة على ازدهار علم اللغة في هذا العصر أيضا ؛ ظهور «علم البلاغة» الذي بدأت إرهاصاته مع البحث في أسباب إعجاز القرآن الكريم . وبفضل أبي هلال العسكري(ت ٣٩٥ هـ) أصبحت البلاغة علما مستقلا يبحث في الجوانب التي ترفع من قدر

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ١٨٥ ، ١٨٦ .
(٢) أحمد مختار عمر ؛ المرجع السابق ، ص ١٥٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١١٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١١٨
(٦) المصدر نفسه ، ص ٩٢
(٧) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .

الكلام وتكسوه جمالا وجلالا ، كذا في الجوانب الخاصة بالعيوب التي تحط من قدر القول وتكسبه قبحًا وسخافة . ومعلوم أن هذا العلم كان يسمى «علم البيان» ؛ حتى جاء الجرجاني فوضع قواعده وأصل أصوله وأكسبه اسمه من خلال كتابه الهام «أسرار البلاغة»[١].

وفيما يتعلق بعلم «الصوتيات» ؛ يعد ابن جني أول من أفرد مباحث خاصة به في كتابه «سر صناعة الإعراب» ؛ بل يعد أول من أطلق مصطلح تسميته الذي مازال سائدًا حتى الآن[٢]. وقد فطن بنفسه إلى ريادته هذا المجال حين قال : «وما علمت أن أحدا من أصحابنا خاض في هذا الفن هذا الخوض ، ولا أشبعه هذا الإشباع»[٣]. ثم تواتر العلماء من بعده ينهجون نهجه ؛ من أشهرهم ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) الفيلسوف ؛ إذ خصص رسالة في هذا الباب أسماها «أسباب حدوث الحروف» . وفي كتابه «الشفاء» قدم دراسات مستفيضة عن طبيعة الصوت ، ومخرجه ، وصفاته عند الإنسان . ثم على هدى ذلك حدد أصوات اللغة العربية[٤].

تلك النقلة الهائلة في علوم اللغة كانت تمثل أقصى درجات التطور في سائر العصور الإسلامية . بديهي أن تتوج بظاهرة جديدة اقترن ظهورها بهذا العصر ذاته ؛ ألا وهي وضع المعاجم .

وقد دعت إلى وضعها عوامل عدة ؛ منها تعاظم المد الحضري المرتبط بازدهار العمران في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، مع تعاظم دور الموالي ؛ مما أدى إلى ضرورة شرح الألفاظ وزيادة بعض الأوصاف في تعريف الكلمات . هذا فضلا عن الازدهار الاقتصادي الذي أفضى إلى استحداث نباتات وصنائع ومرافق عمرانية جديدة ؛ فدعت الحاجة إلى تحديد أسمائها وتبيان معانيها . ناهيك بالتطور العلمي والتقني واستحداث مصطلحات جديدة وتعريب أخرى أجنبية نتيجة حركة الترجمة . كل ذلك أوجب ضرورة وضع المعاجم اللغوية .

ومن الدارسين من رد هذه الظاهرة إلى مؤثرات أجنبية هندية أو يونانية أو سريانيه أوعبرانية . وقد عرض أحد الباحثين[٥] الثقات لتلك الإشكالية بالدراسة المستفيضة . وأثبت

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .
(٢) أحمد مختار عمر ؛ المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠١ .
(٤) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ١٠١ وما بعدها .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ - ٣٥٥ .

بالأدلة والبراهين هشاشة الرأي القائل بالتأثير الهندي . ورجح وجود تأثيرات يونانية عن طريق السوريان ، أو عن طريق المعتزلة الأواخر الذين درسوا الفلسفة اليونانية وكانوا علماء في اللغة في آن . كما أقر بوجود تأثير عبراني عن طريق سعيد الفيومي (ت ٣٣٢ هـ) الذي وضع معجما لغويا ربما نهج على نهجه إسحق بن إبراهيم الفارابي (ت ٣٥٠ هـ) .

وأيًا كان الأمر ؛ فقد بدأت ظاهرة وضع المعاجم وتعاظمت خلال عصر الصحوة ، وليس قبله . وبرز في هذا المجال الجوهري (ت ٣٩٨ هـ) صاحب «الصحاح»[١] ؛ الذي كان صاحب نهج خاص نسج على منواله سائر من جاءوا بعده ، ولم يفعلوا أكثر من تقديم شروحات له أو توسيع في الألفاظ نتيجة إثراء اللغة[٢].

وقد نبغ لغويو الأندلس ـ على نحو خاص ـ في وضع معاجم عديدة . نذكر منها معجم «المحكم» لابن سيده (ت ٤٥٨ هـ) وهو قاموس لغوي ضخم[٣] ، يعد في نظر بعض الدارسين أشمل معجم للمعاني في تاريخ اللغة العربية[٤]. كما وضع محمد بن إبان اللخمي (ت ٣٥٤ هـ) معجم «العالم» ، بينما صنف محمد بن إبراهيم الحجاري (ت ٤٨٩ هـ) كتابا عن المعاجم وكيفية وضعها[٥].

لم يقتصر العمل في هذا المجال على جمع مفردات وألفاظ اللغة العربية وشرحها ؛ بل تعداه إلى «جمع الأساليب» وتبويبها ؛ كما هو الحال في كتاب «كفاية المتحفظ» للهمداني ، كذا مصنفه عن «الألفاظ الكتابية»[٦]. هذا فضلا عن جمع «الأمثال» وترتيبها حسب الحروف الأبجديه ؛ كما فعل الميداني في كتابه «مجمع الأمثال»[٧].

هكذا ساد التيار الليبرالي العقلاني المؤصل المجدد المبدع كما وكيفا في عصر الصحوة ؛ بينما كان تواجد نقيضه النصي السماعي المقلد تواجدا هزيلا شاحبًا . حيث اكتفي أصحابه بدمغ الليبراليين بالتخلي عن عربيتهم واتهامهم بالارتماء في أحضان اليونانيات[٨]. وغني عن

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٨٥ .من الدارسين من ذهب إلى أن الجوهري كان من أقارب الفارابي ، وأنه سطا على جهوده في عمل معجم «الصحاح» ونسبه إلى المصدر نفسه . بينما يذهب أخرون إلى أن العمل برمته نتاج جهود الجوهري . عن تلك الإشكالية ؛ راجع : أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ١ ، ص ٤١٨ ، ٤١٩ .

(٣) محمد عبد الله عنان : **دول الطوائف** ، ص ٤٣٤ .

(٤) أحمد مختار عمر : المرجع السابق ، ص ٢٨٩ .

(٥) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٩٤ .

(٧) المصدر نفسه المرجع والصفحه .

(٨) لقد عولوا في ذلك على قول للشافعي : «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس» .أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٥٩ .

القول أن هذا التحامل الحاقد كان يعكس أوضاعا سوسيو ـ سياسية أحيانًا ، واقتصادية أحيانا أخرى[1].

قصارى القول ، أن علوم اللغة في جزرها ومدها ارتبطت بالصراع بين الإقطاع والبورجوازية ؛ بما يزكي الحكم بسوسيولوجية اللغة .

جـ ـ النثر الفني

يعكس النثر الفني في عصر الازدهار معطيات الواقع السوسيو ـ سياسي بصورة مبهرة ؛ سواء في موضوعاته أو أجناسه أو خصائصه الفنية . فالموضوعات جميعا مستمدة من هذا الواقع بجوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ؛ حيث دارت حول المواقف السياسية للسلطة والمعارضة ؛ لا لشيء إلا لأن الكتاب أنفسهم كانوا متأدلجين بإديولوجيات سياسية مذهبية ، بعضها مؤيد للسلطة ومعبر عنها ، والأخرى تبنتها قوى المعارضة ؛ عكست همومها وتطلعاتها وطموحاتها السياسية .

ففي عصر الإقطاعية ساد النثر «السلطاني» الرسمي على حساب النثر الفني «الإخواني» ؛ إذ عكس الأول في موضوعاته وخصائصه الفنية ما ساد العصر من تزويق لفظي وإغراق في البديع ؛ بينما مال الثاني إلى الرمز خشية الوقوع في المحظور .

بديهي أن يتغير الحال خلال القرن التالي ـ قرن الصحوة البورجوازية الثانية ـ حيث نجحت قوى المعارضة في تأسيس دول متبرجزه تبنت الأدباء الكتاب الذين طوروا «النثر الديواني» ؛ فحفل بثراء المعنى إلى جانب تهذيب الشكل . كما تألقت «الإخوانيات» لتعكس ثقافة متطورة وخيالا خصبا وأسلوبا راقيا . وتعاظم انتشار ورواج أدب المكدودين والفقراء ؛ بعد أن كان مقبورا مغمورا مقهورا رمزيا خلال الحقبة السابقة . واتخذ بعدا ترفيا ترفيهيا مجاريا أنماط حياة البورجوازية المظفرة وطبقة العوام التي تحسنت أحوالها المعيشية ، بعد أن كان تحريضيا دعائيا خلال القرن السابق . لقد تطور هذا الجنس الأدبي في موضوعاته وأجناسه القصصية والروائية ؛ بحيث صار أدبا «فلكلوريا» مكتمل النضج .

كما تأثر النثر الفني الرسمي والشعبي معا بما شاهده العصر من إحياء للموروث القديم وخصوصا ما يتعلق بالآداب الفارسية . ناهيك بالمؤثرات اليونانية والهندية التي طبعت النثر الفني بطابع جديد سواء في غاياته أو موضوعاته أو خصائصه الفنية .

---

(١) مثال ذلك ما ذكر عن احتضان الحاكم بأمر الله الفاطمي لجعفر أحمد بن النحاس (ت٣٣٨هـ) ؛ حيث أقطعه إقطاعا ولقبه «عالم العلماء» . فانبرى اللغويون التقليديون من أتباع بني العباس يكيلون له التهم جزافا . أنظر : حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٣٧ ، ٤٣٨ .

تلك إطلالة عامة ؛ آن أوان رصدها واستقراء مقوماتها وتبيان تباين صورتها واختلاف طابعها خلال قرنين متباينين في بنيتهما السوسيو ـ سياسية .

سبق وعرضنا لنشأة النثر الفني واتجاهاته وخصائصه ـ معنى ومبنى ـ خلال عصر التأسيس ـ عصر الصحوة البورجوازية الأولى ـ وذلك في الجزء الأول من المشروع. بنفس الرؤية وذات المنهج نعالج صيرورة النثر الفني خلال قرن «الإقطاعية المرتجعة» وقرن «الصحوة البورجوازية الثانية» .

ينقسم النثر الفني إلى قسمين ؛ «السلطانيات» أو الرسائل الديوانية ؛ وهي المكاتبات الرسمية بين السلطة وعمالها . و«الإخوانيات» التي تتمثل في سائر أوجه النثر غير الرسمي ، وليست فقط «الرسائل التي تصدر من صديق لصديقه أو من تلميذ لأستاذه» كما ذهب بعض الدارسين[1].

بالنسبة للسلطانيات ؛ التي بدأت على يد عبد الحميد الكاتب ـ في مرحلة التأسيس ـ كانت آنذاك نثرا مسترسلا غير مسجوع ؛ لكن السجع غلب عليها إبان عصر الإقطاعية المرتجعة[2] ؛ عصر الإسراف في البديع من محسنات لفظية وتسجيع على حساب المعنى[3]. وهو ما لاحظه أبو هلال العسكري حين قال : «ولا تكاد تجد لبليغ كلاما لا يخلو من الازدواج»[4] ... وما لاحظه أيضا من أن السجع كان متكلفا معتسفا ؛ الغاية منه استعراض القدرة على تزجيجه في حد ذاته بغض النظر عن المعنى ، على خلاف السجع التلقائي غير المتكلف الذي يثري المعاني ويزيدها رونقا . يقول في هذا الصدد «.. وإذا سلم السجع من التكلف وبرىء من التعسف لم يكن في جميع صنوف الكلام أحسن منه»[5] ؛ وهو مالم يوجد في النثر الديواني خلال عصر الإقطاعية . ففي هذا العصر سيطرت الأناقة البديعية على دواوين الإنشاء ، وأصبحت المقياس الأعلى في حلقات الأدب[6]. ويقف كلود كاهن[7] على تلك الحقيقة حين قال : «تبنى هذا الأسلوب طائفة الكتاب ، ومن خصائصه أن مكانة التفكير فيه ضئيلة ، وإبراز المواهب كان في الإنشاء» . بل تجاوز هذا الأسلوب النثر الديواني

---

(١) أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٦ .

(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

(٣) أنيس المقدسي : تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي ، ص ٢٠٧ ، بيروت ١٩٨٢ .

(٤) أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين ، ص ٢٠٠ ، الأستانه ١٣١٩ هـ .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

(٧) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٤ .

ليشمل النثر عمومًا في تلك الجهة «حيث انصب الاهتمام على البنية اللغوية»[١]. ففي مجال الفن القصصي «أصبح وكأنه إطار قصصي لبنية لغوية»[٢]. بل سيطر هذا الأسلوب في مجال العلم والتاريخ[٣]. وهو أمر مجه ابن خلدون[٤] وندد به حين قال : «جرى استعمال هذه الطريقة في المخاطبات السلطانية ، وقصروا الاستعمال في المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه ،وسلطوا الأساليب فيه ، وهجروا الرسل وتناسوه» .

ولا غرو ؛ فقد تسابق الكتاب لإجادة هذا الأسلوب الذي كان يضمن لهم واسع الرزق وعريض الجاه[٥] ؛ وفي ذلك مصداق لتأثير الواقع الاقتصادي على الأدب . وهو ما فطن إليه مؤرخ الأدب المرموق ـ د. شوقي ضيف[٦] حين ذهب إلى أن الإسراف في التزويق والتصنع بالسجع والبديع كان يتسق مع حياة البذخ والترف التي عاشتها الأرستقراطية الشيوقراطية والعسكرية «فكانوا يتأنقون في طعامهم ، وتأنقوا في ثيابهم وملابسهم .. وعاشوا حياة شرب ولهو ، كان له أثره في هذا الذوق المترف الذي يميل إلى أن يسري التصنيع والزخرف في جميع جوانب الحياة من عمارة أو أطعمة أو فرش .. وطبيعي أن يسري هذا الذوق من الحياة الاجتماعية إلى الحياة الأدبية» .

ومن أبرز كتاب الدواوين الذين أخذوا بهذا الأسلوب في هذا العصر أبو العباس ثوابه (ت ٢٧٧ هـ) وأخوه جعفر بن ثوابه (ت ٢٨٤ هـ) وهما ينتميان إلى أسرة تولت ديوان الإنشاء والرسائل[٧] ؛ تفننت في استخدام السجع والتزامه ، ولقنتة لوزراء العصر من أمثال عبد الله بن سليمان وابن الفرات وعلى بن عيسى[٨].

أما عن النثر الفني «الإخواني» الذي ساد قرن الإقطاعية ؛ فكان في جوهره نثرا تعليميا يعالج موضوعات تافهة وظفت في الغالب الأعم لتفسير الدين والدفاع عنه[٩].

أما عن نثر قوى المعارضة ؛ فقد تأثر أيضا في شكله بأسلوب البديع والسجع ، لكنه تمثل في أدب رمزي ذي طابع حكائي ، ظاهره قصص وباطنه حكم غايتها كشف وتعرية ونقد

(١) محمد رجب النجار : **التراث القصصي في الأدب العربي** ، ص ٤٦ ، الكويت ١٩٩٥ ,
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .
(٤) المقدمه ، ص ٥٦٧ ، ٥٦٨ .
(٥) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .
(٦) **الفن ومذاهبه في التراث العربي** ، ص ١٩٣ ، القاهره ١٩٦٠ .
(٧) ياقوت : **معجم الأدباء** ، جـ ٤ ، ص ١٤٤ ، ١٤٧ .
(٨) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ١٩٩ .
(٩) آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١١ .

الأوضاع السياسية والفكرية والدينية والمذهبية[١]. وخير مثال على ذلك نتلمسه في رسائل إخوان الصفا التي تحفل بنماذج روائية قصصية عن الإنسان والحيوان ذات طابع رمزي يستهدف نقد النظام السياسي والأفكار النصية والغيبية ، وقد لجأوا إلى الرمز «تقية» خشية سلطة ثيوقراطية وعسكرية بطاشه . ولاغرو فقد كان الإخوان جماعة سرية استهدفت التنوير والترشيد في عصر سادته الغيبية والخرافة ، لقد استهدفت الانتصار للعقل على النقل ؛ كما ذهب باحث ثقة[٢].

ولعل في رواج قصص رمزي مجهول المؤلف ـ كقصة الأسد والغواص ـ ما يكشف عن طبيعة هذا الأدب التحريضي المنتقد للأوضاع السياسية والفكرية والاجتماعية[٣].

وما ظهر من نثر فني يعبر عن التيار الليبرالي في عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ جمع بين النصية والتجديد ، بين النقل والعقل ، وبين المحافظة والابتكار . ويعبر نثر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) عن ذلك أبلغ تعبير . فمن مظاهر ليبراليته ؛ توسيع مجال الأدب إلى حد أنه جعل كل شيء يصلح لأن يكون أدبا . لقد عالج موضوعات شتى ومتنوعة بل «مسكوتًا عنها» في بعض الأحيان ؛ كالبخلاء والمكدودين والشطار واللصوص وما شابه[٤]. كما كان أسلوبه سلسا واضحا يعبر عن فكر متكامل مستنير[٥]. ولا غرو فقد كان معتزليا واسع الثقافة عقلانيا موسوعيا ؛ بلغت مؤلفاته نحو المائة والستين[٦].

لقد وصف الجاحظ أسلوبه في الكتابةبقوله : «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات ؛ فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ، ولكل حالة من ذلك مقاما ؛ حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»[٧] ؛ ينطلق في ذلك من واقع طبقي اجتماعي . فهو يقول : «وكلام الناس في طبقات ، كما أن الناس أنفسهم طبقات»[٨]. والبلاغة في نظره ما يتضمنها قوله : «وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره ، ومعناه في ظاهر لفظه»[٩].

---

(١) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمد رجب النجار : **التراث القصصي في الأدب العربي** ، ص ٤٦ وما بعدها .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٤ .
(٣) نفس المرجع والصفحة .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ٢٠٥ .
(٥) آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١١ .
(٦) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ١٧٠ .
(٧) الجاحظ : **البيان والتبيين** ، جـ١ ، ص ١٢٩ ، القاهره ١٣٥١ هـ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٣٣ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .

لذلك ؛ كان نثره تعبيراً عن خلجات نفسه وأفكار عقله . وقد عرف بمزايا إنشائية خاصة ؛ صارت تنسب إليه ؛ أهمها الافتتان والاستطراد والتوازن وقصر العبارة[1].

وكان هدفه ينطوي على مرام اجتماعية ؛ كنقد الأرستقراطية ـ خصوصا فيما كتب عن البخلاء ـ والتنديد بالشعوبية التي تفاقمت أمراضها في عصره[2]. كذا التحامل على البورجوازية الهزيلة الغارقة في الترف والمؤازرة للسلطة[3]. كانت رسالته «التربيع والتدوير» نوعا من النقد الساخر للأوضاع السياسية والاجتماعية[4]. ولقد تبلور موقفه بوضوح في تبني هموم العوام والمهمشين ؛ بحيث اعتبره أحد النقاد النابهين ـ بامتياز ـ «رائد الفولكلوريين العرب»[5] ، و«الزعيم الفكري» للصوص والشطار والعياريين»[6].

مع ذلك لم يستطع الجاحظ أن يفلت من آفات ومثالب النثر الفني في عصره ؛ يتجلى ذلك في اعتماده السجع والتكلف فيه أحيانا ؛ إلى حد أن بعض الدارسين اعتبروا نثره يمثل مرحلة انتقال بين نثر قرن الإقطاعية ونثر القرن التالي الذي سادته الصحوة البورجوازية .

من مظاهر معطيات قرن الإقطاعية ؛ ظهور وذيوع «أدب شعبي» ذي طابع نضالي واجتماعي واضح . مثل «أدب الثغور» الذي يمجد الجهاد في عصر تقاعست فيه السلطة العسكرية والتيوقراطية عن واجبها العسكري ، فاحتدت الصراعات والثورات المسلحة في الداخل ، وتعاظم الخطر الخارجي ، خصوصا من قبل بيزنطة التي ما فتئت تشن الإغارات على الثغور الجزرية والشامية وتعيث خرابا ودمارا ، قتلا ، وسلبا ونهبا ، وأسرا . كذا تفاقم الحركات الشعوبية بعد أن تخلى العرب عن مكان الصدارة ، وفتح الباب على مصراعيه للصراع العنصري بين الفرس والأتراك على نحو خاص[7]. وفي هذا الصدد أبدت تنظيمات العيارين والشطار جهودا مرضية في الدفاع عن المدن في الداخل ، والنضال على الحدود .

إنعكس ذلك على النثر الفني ؛ فظهر أدب شعبي يحض على الجهاد كبديل لنثر الصفوة الرسمي و«الإخوانيات» الترفيه[8] ، ولا غرو ؛ فقد ندد أدباء السلطة بهذا الأدب الشعبي

---

(١) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ١٧٤ .

(٢) محمد رجب النجار : **التراث القصصي في الأدب العربي** ، ص ٦٧٥ .

(٣) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٢٣ .

(٤) محمد رجب النجار : المرجع السابق ، ص ٦٧٨ ، ٦٧٩ .

(٥) محمد رجب النجار : **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي** ، ص ٤٥ ، الكويت ١٩٨١ .

(٦) روي أن كتابات الجاحظ انطوت على نصائح وإرشادات وجهها إلى قطاع الطرق واللصوص . من أقواله في هذا الصدد : «لا تسرقوا الجيران ، واتقوا الحرم ، ولا تكونوا أكثر من شريك مناصف» . أنظر : محمد رجب النجار : **حكايات** ، ص ٤٨ .

(٧) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٢٤ .

(٨) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٢٢ .

وكتبوا مصنفات تتحامل على العوام وقرائحهم «الوضيعة» . من أمثلة ذلك كتاب «مبادئ العوام وأخبار السفلة والأغنام» للقاضي محمد بن إسحق الصيرمي (ت ٢٧٥هـ)[(١)] . ومن المؤكد أن ما أبدعه العوام من نتاج نثري قد صودر وأحرق ؛ فلم يصل إلينا إلا مجرد إشارات ثاوية في كتب الأدب تحمل نتفا من نوادر وأمثال شعبية تبرز مواقف العوام السياسية ووضعيتهم الاقتصادية والاجتماعية[(٢)] .

كما انعكست معاناة العوام وتسلط السلطان على النثر الفني ؛ فظهر في هذا العصر أدب جديد أطلق عليه البعض «المقامات الوعظية» أو «الأدب الصوفي» . عبر هذا الأدب النثري ـ الذي تتضمنه كتب الزهد والرقائق ـ عن السخط على الحكام وكبار التجار والموسرين . وكان يسمعه العوام في مجالس الوعظ[(٣)] فيستجاشون سخطا وحقداً على السلطة وأعوانها. كما كان يوجه إلى الحكام فيرتدع بعضهم ويخففون من جورهم وعسفهم ؛ ويزداد البعض الآخر في غيه فيأمرون عسكرهم بفض مجالس الوعظ والاعتداء على الوعاظ وسامعيهم[(٤)] . ومع ذلك كان العوام يهجرون مجالس الفقهاء ويرتادون مجالس الوعظ برغم مراقبتها من قبل المحتسبين . وفي بعض الأحيان كانت مجالس الوعظ تعقد سرافي أماكن غير مأهولة ؛ يجرى فيها تحريض العوام من المكدين والخرقيين على قتال السلطان وأعوانه ، ونهب قصور الأرستقراطيين والبورجوازيين[(٥)] .

بديهي أن يغمر الأنموذج السائد في النثر الفني ، والأنموذج الشعبي ـ خصوصا إتجاه الجاحظ ـ سائر الأمصار الإسلامية التي سادتها الإقطاعية أيضا . ففي مصر ـ مثلا ـ اشتهر الكاتب ابن عبد كان الذي كان في أسلوبه «مسحة عراقية» تجمع بين طول نفس الجاحظ وبين المزاوجة والسجع والإطناب وتكرار المعنى[(٦)] . ونلاحظ فقر مصر في النثر الإخواني ، فلم تنجب كتابا مرموقين إلا في العصر الفاطمي[(٧)] .

وفي الأندلس ؛ عم نثر يغوص في السجع والخيال إلى حد صار فيه أقرب إلى الشعر المنثور ، حيث امتاز بالإطناب والمزاوجه[(٨)] . كما انطوى على نزعة شعوبية وإقليمية

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٢٣

(٢) يرى بعض الدارسين أن زعماء العوام أصبحوا رموزا في الأدب الشعبي ؛ فابن حمدي – لص بغداد الظريف – أصبح أنموذجًا للفتى الشعبي حيكت حوله قصص فلكلورية في العصور التاليه . أنظر : محمد رجب النجار : حكايات ، ص ٦٣ .

(٣) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٢٦ .

(٤) محمد رجب النجار : التراث القصصي ، ص ٣٦٤ ، ٣٦٥ .

(٥) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١١١ ، ١١٢ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٣ .

(٧) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٣٥١ .

(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٢٠٧ .

وسلطوية ؛ حيث أسرف في ذكر محاسن الأندلس وفضائل العرب وطاعة السلطان[1] كما ظهرت بواكير أدب الصعاليك[2] على استحياء ؛ بينما تعاظم خلال الحقبة التالية .

وعمومًا لم تنجب الأندلس ـ خلال عصر الإقطاعية ـ كاتبًا مشهورًا ، وحصاد ما وجد من نثر فني ما كان يرقى إلى مستوى النثر الفني حقا . لقد كان محض محاكاة للمشرق اضطرت الكتاب إلى ضروب من الخلط ؛ بحيث تجتمع في نثر الكاتب الواحد سائر الاتجاهات المعروفة في الشرق[3] . ويعبر ابن عبد ربه (ت٣٢٧هـ) عن ذلك أصدق تعبير . فموسوعته «العقد الفريد» التي حوت صنوفا من المعرفة شتى ، غلب عليها الطابع الترفيهي لإمتاع النخبة الأرستقراطية[4] ، فهي لذلك تدخل في باب «الفن للفن»[5]. وغني عن القول أن ابن عبد ربه لم يكن مبدعا ومبتكرا في موسوعته تلك ، بقدر ما كان مقلدا كتاب الشرق في موضوعاته وأسلوبه ومنهجه[6].

هكذا عبر النثر الفني بسائر أنواعه وأجناسه عن معطيات سوسيولوجية أفرزتها الإقطاعية المرتجعة ؛ سواء في موضوعاته أوفي طرائقه وأساليبه ، أوفي مغازيه وأغراضه .

بديهي أن تحدث طفرة نوعية وكمية في النثر الفني خلال قرن الصحوة البورجوازية الثانية . لقد تطور تطورا ملحوظا في مجالي الديوانيات والإخوانيات ، كما ظهرت فنون نثرية جديده عبرت عن المغزى السياسي والاجتماعي بوضوح وعلانية ، كما تطورت الصنعة والأسلوب ، فضلا عن الموضوعات والمعاني ؛ مفيدة من غلبة العقل على النقل ومن الإنجازات العلمية والثقافية التي ازدهرت في هذا العصر .

فيما يتعلق بالنثر السلطاني ؛ نلاحظ تطورا ملموسا في ظل نظم متبرجزة ذات إديولوجيات إعتزالية وشيعية . إذ حرص حكام هذه الدول على اختيار كتابهم من ذوي الثقافات الموسوعية والنزعة العقلانية . أما الدول السنية فقد مستها رياح البورجوازية ؛ فاهتمت برعاية الفنون والآداب والعلوم بصيغتها الليبرالية المنفتحة .[7]

ففي الدولة البويهية ؛ جمع أبو هلال الصابي (ت ٣٨٤ هـ) وأبو بكر الخوارزمي (ت٨٣

(١) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ١٦٩ - ١٧٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .
(٣) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٣٢٠ .
(٤) آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٢ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .
(٦) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٣١٩ .
(٧) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ١ ، ص ٣٣٩ ، الهند ؟ ؟

هـ) بين السلطانيات والإخوانيات وتطورا بهما تطورا ملحوظا . إذ صنف الصابي مجموعة رسائل سلطانية وإخوانية تفيد من ثقافة موسوعية تؤاخي بين الطب والأدب[١]. لقد تقلد ديوان الرسائل عام ٣٤٩ هـ إبان عهد الوزير المهلبي برغم كونه يدين بعقيدة الصابئة. ففي الديوانيات لمع نجمه في عصر وزراء وكتاب عظام أبلوا بلاء حسنا في هذا الفن كالصاحب إسماعيل بن عباد وابن العميد . إمتاز أسلوبه بحسن تقسيم الكلام وعمق المعاني ، فضلا عن اطراد الوصف وجزالة العبارة . كان ـ باختصار ـ «من أئمة الإنشاء الديواني ؛ إذ قرن بين ثقافة البلاط السلطاني وذكاء الأديب المتفنن»[٢].

وبرغم تدبيج عباراته بالسجع ، كان سجعه جميلا غير متكلف يتساوق مع المجازات والجناس والاستعارات دون أن يطغى على المعنى[٣]. ويعزى إليه الإفادة في نثره من علمه في الطبيعيات ؛ حيث حفل بألفاظ العلوم ومصطلحاتها[٤].

وعلى نفس النهج سار أبو بكر الخوارزمي الذي حاز شهرة عريضة من خلال مساجلاته مع بديع الزمان الهمذاني[٥] . وكانت رسائله أكثر اتزانا من رسائل الصابي وأقل مبالغة وأقرب إلى الواقع ، كما حفل نثره الديواني بالبديع والسلاسة والميل إلى السخرية[٦].

ويعد أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف من أشهر كتاب عضد الدولة البويهي ؛ إذ تقلد في عهده ديوان الرسائل ، كما تقلد الوزارة عدة مرات . ولم يحفل في أسلوبه بالسجع في الديوانيات إلا لماما ، أما إخوانياته ؛ فقد مزج فيها الشعر بالنثر[٧].

أما الوزير ابن العميد (ت ٣٦٠ هـ) فكان موسوعي الثقافة حتى لقب «بالجاحظ الأخير» و«الأستاذ الرئيس»[٨]. ولا غرو ؛ فهو ينتمي حقا إلى مدرسة الجاحظ في سلاسة نثره وترسله[٩]. أما سجعه ؛ فلم يكن متكلفا ، ولم يكن نثره زخرفا براقًا بقدر ما عبر عن ثورة عقلية ووجدانية . «فهو في رقته وجزالته عبقري يمتاز بالرأي الصائب والقول الرصين»[١٠].

(١) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٢٨٢ .
(٢) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٣٠ .
(٣) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٧ .
(٥) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤٣٤ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٣٧ .
(٧) الثعالبي : **يتيمة الدهر** ، جـ ٣ ، ص ٢ ، دمشق ١٣٠٣ هـ .
(٨) أنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .
(٩) الثعالبي : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ١٣٧ .
(١٠) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٥٢ وما بعدها .

ولا غرابة في أن يصبح مذهبه في النثر الديواني أنموذجا أمثل يقاس عليه ؛ حتى قيل عن طفرته بالنثر الديواني «بدئت الكتابة بعبد الحميد ، وختمت بابن العميد»[1].

وعلى غراره ؛ نهج تلميذه الصاحب إسماعيل بن عباد(ت ٣٨٥ هـ) . وبرغم أصله الفارسي كان شديد الغيرة على الأدب العربي[2]. ومعلوم أنه كان معتزليا كتب مؤلفا للدفاع عن التشيع الزيدي . وبرغم اعتماده السجع ، فقد امتاز سجعه بالخفة والعذوبة والتلقائية ، كما امتاز لفظه بالصفاء والتنغيم أكثر من معاصريه من كتاب الدواوين[3].

هذا عن النثر الديواني ؛ أما عن «إخوانيات» عصر الصحوة ؛ فقد كان تطورها أكبر وأعمق ؛ وذلك بفضل مدرسة تبنت نهج الجاحظ وأضافت إليه وأبدعت. ولا عجب فمعظم أعلامها من رقيقي الحال ، ذوي محن وأزمات شخصية كانت من وراء رقة أحاسيسهم وشفافية قرائحهم وتبرم أمزجتهم .

من أشهر أعلام هذه المدرسة ؛ أبو حيان التوحيدي(ت ٤٠٠ هـ) الذي عاش فقيرا[4] ساخطا متبرمًا إلى حد أنه أحرق كتبه ولاذ بالعزلة والانقطاع . وتلك خاصية من خصائص المبدعين لخصها «آرنولد توينبي» فيما أسماه «الانقطاع والعودة» وفسر بها ظاهرة «العبقرية». تصدق تلك القاعدة على حياة أبي حيان التوحيدي ذي المزاج السوداوي والقريحة المبدعة[5]

كان التوحيدي شديد الإعجاب بالجاحظ وأدبه ؛ فقد وصفه بقوله : «إنه حبيب القلوب ، وسراج الأرواح ، وشيخ الأدب ، وحجة العرب» . وعن أدبه قال : «إنه الدرر النثير واللؤلؤ المطير» .

من خصائص نثره الإخواني ؛ الميل إلى الترسل ، وهو في ترسله متوازن ـ على طريقة الجاحظ ـ يهتم أساسا بالمعنى ، ولم يعمد إلى السجع إلا لمامًا . كانت معانيه عميقه تعكس ثقافة رفيعة وقريحة هائجة ومنطقًا حسنًا ونظرًا دقيقًا . نثره مفعم بالعلم والفلسفة والأدب ، وأسلوبه جذاب يثير الخيال ويحرك المشاعر . غاص في أعماق قضايا عصره وقدم بصددها حلولا مستنيرة . وهاك أنموذج عن رأيه في الصراع بين الشريعة والفلسفة ؛ حيث يقول : «إن الفلسفة حق ؛ لكنها ليست من الشريعة في شيء ، والشريعة حق ؛ لكنها ليست من الفلسفة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٥٥ ,

(٢) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .

(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٩٩ .

(٤) آنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٥) أبو حيان التوحيدي : **الإمتاع والمؤانسه** ، جـ٢ ، ص ١٨ ، القاهرة ١٩٤٢ .

في شيء . وصاحب الشريعة مخصوص بالعرض ، والآخر مخصوص ببحثه. الأول مكفي والثاني كادح. هذا يقول أُمِرْتُ وعلِّمْت وما أقول من تلقاء نفسي ، وهذا يقول نظرت واستحسنت واستقبلت. وهذا يقول نور العقل أهتدي به ، وهذا يقول نور الخالق أهتدي بعنايته»[1].

يفصح هذا النص النثري الرفيع عن عناية بموضوع شائك ، عرضه التوحيدي بمنطق رصين ، وبعقل ينم عن سعة علم . كما يفصح عن عناية بالشكل ، إذ تظهر بوضوح جودة السبك وحسن الصياغة .

ولا غرو إذ وصفه الكثيرون من الدارسين والنقاد بأنه «نهج في نثره نهجًا راقيًا ، يطيل البيان ويولد المعاني ، حتى استحق عن جدارة بأن يسمى الجاحظ الثاني»[2] كما نعته البعض بأنه «أعظم كتاب النثر العربي على الإطلاق»[3].

ونضيف إلى خصائص نثره ما يكتنفه من صور روائية ذات وقائع وأشخاص وأبطال ؛ بحيث استطاع تحويل الوقائع الجافة إلى قصص يتدفق فيها الحدث في مسحة دراميه دون أدنى تجنٍّ على الحقائق والوقائع .

تطورت تلك الصور الروائية إلى جنس نثري أدبي جديد نشأ ونما في أحضان الصحوة البورجوازية الثانية ؛ ألا وهو أدب المقامات . والمقامة إسم للجمع أو الجماعة من الناس ، إذ سميت الأحدوثة من الكلام مقامة ؛ لأنها تذكر في مجلس واحد يجتمع فيه الناس لسماعها[1] . ويعد بديع الزمان الهمذاني (ت ٣٩٨ هـ) أول من ابتدعها[4].

المقامة نوع من الحكاية القصيرة تروى على لسان «بطل» ذي ذكاء وفطنة يوظفها من أجل الحصول على ما يسد الرمق . وقد وصفها ابن الطقطقي بقوله[5] : «إن المقامات لا يستفاد منها سوى التمرن على الإنشاء والوقوف على مذاهب النظم والنثر . فيها حكم وتجارب ؛ إلا أن ذلك مما يصغر الهمة ؛ إذ هو مبني على السؤال والاستجواد» .

ونحن نشاحح هذا الرأي ـ الذي أخذ به بعض الباحثين المحدثين[6] ـ وهو الغاية اللغوية

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٣٨ .
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٢٤ .
(٣) القلقشندي : صبح الأعشى ، جـ ١٤ ، ص ١١٠ ، القاهرة ١٩١٣ - ١٩١٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١١١ , وإن كان بعض الدارسين يرجع تلك النشأة إلى زمن سابق . راجع التفصيلات في : آنيس المقدسي ؛ المرجع السابق ، ص ٣٦٠ وما بعدها .
(٥) أنظر : الفخري في الآداب السلطانية ، ص ١٣ ، القاهرة ١٤٣٠ هـ .
(٦) أنظر : آنيس المقدسي : المرجع السابق ، ص ٣٦٢ ,

والأدبية ، والتكسب الرخيص ليس إلا .

ونرى أن الجانب الفني في المقامة يكمن في كونها أول فن قصصي في تاريخ الأدب العربي . إنها ـ باختصار ـ «فن العامة» المتداول شفاها ؛ في مقابل الأدب الرسمي المكتوب ، كما ذهب باحث ثقة[1]. وفي جانبها التقني إنطوت على إعجاز وقدرة خارقة للعادة في توظيف اللغة لخدمة «الدراما»[2]. ولا غرو ؛ فهي «محاولة للاقتراب الوشيك من فن القصة القصيرة بشكلها المعاصر»[3]. بل هي «تمهيد لكتابة الرواية على صورة أكبر ، ولم يكن بقي على الهمذاني إلا خطوة واحدة ليأتي لنا بقصص عن المحتالين واللصوص من أخف وألطف نوع لم يصل إليه أحد إلى اليوم»[4] .

أما من حيث المضمون ؛ فهي تنطوي على مضامين اجتماعية غاية في الأهمية إذ تعبر عن معاناة المكدين والكادحين وأفعالهم ونوادرهم . صحيح أن الجاحظ كان قد طرق هذا الموضوع ، ولكن في صورة نثر ، لاقص[5].

أما من حيث المرمى والغاية ؛ فلكونها تدور حول التسول والكدية[6] وتعبر عن بؤس الشرائح المسحوقة والمهمشه ؛ فهي في نظرنا نوع من النقد الاجتماعي والسياسي الهادف ، ربما انطوى على قدر من التحريض والاستجاشة للعوام كي ينتفضوا ويثوروا ضد السلطة لتغيير واقعهم المزري والبائس .

إن ظهور هذا الجنس الأدبي النثري الجديد يتساوق مع معطيات الواقع السوسيو-سياسي لعصر الصحوة البورجوازية الثانية .

من تلك المعطيات الانفتاح على الموروث الثقافي الأجنبي دون تعصب أو وجل . ونحن لا نعارض ـ في هذا الصدد ـ الآراء التي تذهب إلى وجود مؤثرات فارسية أو هندية في فن المقامة[7]. ولا تلك التي ترد تلك التأثيرات إلى الهللينية التي تقول «بأن الصور الفنية القديمة في الأفكار والمواد المأخوذة عن دوائر الفيثاغوريين المحدثين والكلبيين لعبت دورا في القص

(١) أنظر : محمد رجب النجار : **التراث القصصي** ، ص ٣٢ .

(٢) إذ هي عبارة « عن رسائل كل حروفها معجمة أو مهملة ، أو رسائل إذا قرئت من آخرها إلى أولها كانت جوابا ، أو رسائل لا يوجد فيها حرف منفصل - كالراء والدال - أو رسائل كل سطورها مبدوءة بالميم ، أو إذا قرئت بطريقة ما كانت مدحا ، وبأخرى كانت ذما» . أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٧ .

(٣) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٤٣ .

(٤) المرجع والصفحة .

(٥) محمد رجب النجار : **أدب العيارين والشطار** ، ص ٤٦ .

(٦) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٠٠ .

العربي»[1].

وسواء تأثر الهمذاني بهذه المؤثرات أو تلك ؛ فحسبه أنه أبدع أدبا للعوام جرى الاعتراف به وبلغة العوام وأساليبها[2].

ولم لا؟ فحياة الهمذاني البائسة في مقتبل عمره ؛ كانت ولا شك من وراء إبداعه هذا. فلا يمكن إنكار الوضع الطبقي وأثره في توجيه الإبداع موضوعا وشكلا ، كذا نعتقد بالتأثير المذهبي ودور الإديولوجيا في هذا الصدد. إذ نعلم أن الهمداني «اتصل بالإسماعيلية وتعيش على أكنافهم»[3] ، كما نعلم عن رحلته المضنية من أجل العيش ، حيث ابتلته المصائب والنوائب . ففي طريقه من جرجان إلى نيسابور ، سلبه قطاع الطرق العربان كل ما يملك ؛ حتى بات معدما . يقول الثعالبي[4] في هذا الصدد : «وتصرفت به أحوال وأسفار كثيره . لم يبق في بلاد فارس وسجستان وغزنه بلدة إلا وحلها» .

وبديهي أن تؤثر تلك الأوضاع السوسيو ـ اقتصادية في صياغة قريحة الهمداني ، ومن ثم في أسلوبه الذي يمتاز بالسهولة وعدم التقيد بالازدواج والسجع ، وروح الدعابة والظرف ومرارة التهكم . وهو أسلوب يتسق تماما مع حياة صعلوك مثل الهمذاني .

أفرز عصر الصحوة البورجوازية الثانية أيضا ؛ نوعا جديدا من النثر الحكائي يختلف عن فن المقامات . وهو أمر كشف عنه بعض الدارسين المؤصلين والمقعدين والمنظرين للتراث القصصي في الأدب العربي ؛ بما يغني عن اللجاج . يرى الدكتور محمد رجب النجار أن هذا النوع الجديد من القصص موجود في كتابات الأصفهاني (ت ٣٥٦ هـ) والتنوخي (ت ٣٨٤ هـ) والتوحيدي (ت ٤٠٠ هـ) والثعالبي (ت ٤٢٩ هـ)[5] ومسكويه وكلهم من أعلام عصر الصحوة الذين تنطوي كتاباتهم عن مضامين سوسيو ـ اقتصادية .

ونكتفي بالوقوف عند مسكويه في قصصه التي احتواها كتابه «أنس الفريد» . وهو كتاب قال عنه القفطي «إنه أحسن ما ألف في الحكايات القصار والفوائد اللطاف .. بلغ فيه التمام والاكتمال»[6] ، لكن من أسف أن الكتاب مفقود ؛ فلم نستطع الوقوف على إبداعات

(١) أنظر : هنريش بيكر : تراث الأوائل فى الشرق والغرب - دراسة فى كتاب عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، ص ١٦ .

(٢) أحمد أمين : المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٠ .

(٣) الثعالبى : يتيمة الدهر ، جـ ٤ ، ص ١٦٨ .

(٤) يتيمة الدهر ، جـ ٤ ، ص ١٦٩ .

(٥) عن مزيد من العلومات ؛ راجع : محمد رجب النجار : التراث القصصى ، ص ٣٧٦ وما بعدها .

(٦) مسكويه : تجارب الأمم ، جـ ١ ، مقدمة المحقق ، ص ٢٥ .

صاحبه في مجال الحكي والقص .

ويبدو أن هذا الفن الذي يتخذ من حياة العوام المكدين والزعار والمهمشين موضوعا محوريا ؛ قد جرى الاعتراف به في عصر الصحوة الذي اتسم ببروز دور العوام ، حتى من قبل الكتاب الرسميين . إذ انطوت مصنفاتهم العامة على حكايات عرضية ثاوية في نثرهم الإخواني ، تتعلق بالجوالين والمكدين ، متأثرة في ذلك بالطابع الفارسي[1]. نقف على ذلك من خلال مطالعة مؤلفات الصاحب إسماعيل بن عباد ، وكذلك البيهقي ؛ حيث تحفل بحكايات لطيفة عن الفقراء والمكدين والصعاليك تبرز فيها سمات أسلوب قصص عربي[2] إسلامي واضح ، بعد أن كان سابقوه متأثرين بالإسرائيليات أو بالأدب الفارسي والهندي[3]. بل إن أدبا شفاهيا شعبيا مستقلا ـ كنوادر جحا ـ كان متداولا بين العوام في ذلك الحين . وقد أثبت الدكتور النجار ـ بما لا يدعو مجالا للبحث ـ أن تلك النوادر إبداع عربي إسلامي قح ؛ واضعا بذلك حدا للقائلين بالمؤثرات الفارسية والهنديه . ينسحب حكم الباحث أيضا ـ في هذا الصدد ـ على أدب «ألف ليلة وليلة» . وهو حكم يتسق ـ في نظرنا ـ مع تعاظم دور العوام خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

يعد أبو العلاء المعري (ت ٤٢٩ هـ) من أهم كتاب النثر في هذا العصر[4] ولم تصدر تلك المكانة إلا عن منحيات حياة هذا الشاعر الفيلسوف والناثر أيضا . لقد كان زاهدا متقشفا واسع الثقافة ، التي أفاد منها في نثره[5]. كما أثر تشاؤمه المفرط في أسلوبه النثري الساخر واللاذع إلى حد التهكم على المعتقدات والدفاع عمن وصموا بالزندقة من الأدباء والشعراء[6].

وما يعنينا في هذا المقام ، إنحياز نثره للعوام وتصديه لمواجهة السلطات ، دينية كانت أم زمنية . بل يمكن الكشف عن دور تحريضي لهذا الأدب من خلال مطالعة حكاياته الرمزيه التي نسجها على ألسنة الحيوان والتي تشي بمغزى سياسي فاضح وواضح[7]. ورواية «الصاهل والشاحج» ـ وتدور حول حوار بين فرس وبغل ـ حسب رأي أحد الدارسين[8]

---

(١) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٣٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٥٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٤٤ .
(٥) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٢٧٣ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٧٥ .
(٧) محمد رجب النجار : التراث القصصي ، ص ١٤٤ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ .

الذين رأوا في هذا الحوار النقدي رمزا فحواه أن الفرس هو «الشعب» والبغل هو «السلطة». هذا المنحى الرمزي سبق إليه «جماعة إخوان الصفا» ؛ حيث نقف في رسائلهم على قصص يروى على لسان الحيوان ذي مغزي فكري فحواه الإعلاء من قدر العقل والحط من شأن النقل[١].

لقد سري هذا النوع من القصص الرمزي في عصر الصحوة ؛ فما أكثر ما صنف من كتب شعبية مجهولة المؤلف تحوي قصصا ونوادر وحكايات ومواقف هزلية[٢].

في ذات الوقت نسجت قصص وحكايات ذات طابع ترفيهي لإشباع خيال الطبقتين الأرستقراطية والبورجوازية ؛ كحكايات العاشقين والعاشقات والنوادر والملح الفكهة التي كان يتبارى فيها الأدباء في بلاط السلاطين وقصور الموسرين[٣].

هذا عن نثر الإخوانيات في «قلب» العالم الإسلامي ؛ فماذا عنها في الأطراف؟

بديهي أن تسود نفس الظواهر مع سيادة المد البورجوازي الليبرالي ؛ حيث تنافست النظم «المتبرجزة» في الترحيب بالأدباء والإغداق عليهم .

ففي بلاد ما وراء النهر ؛ تبارى الحكام في استجلاب الأدباء والكتاب . مثال ذلك الثعالبي صاحب كتاب «المبهج» الذي صنفه لسيف المعالي قابوس بن وشمكير ، وكتاب «النهاية في الكتابه» الذي أهداه لمأمون بن مأمون صاحب خوارزم ، وكتاب «لطائف المعارف» الذي قدمه للصاحب إسماعيل بن عباد[٤].

وفي مصر ؛ اشتهر ابن الدايه صاحب كتاب «المكافأة» الذي ينم أسلوبه عن عمق التفكير وجزالة التعبير . ولا غرو فقد احتذى في منهجه نهج كتاب العراق من أمثال الصاحب إسماعيل بن عباد وابن العميد[٥].

وفي العصر الفاطمي ، تألق فن النثر وتأنق . وما جمعه القلقشندي من رسائل أدبيه يؤكد هذا الحكم . إذ تنطوي تلك الرسائل على ثقافة عريضة وميل إلى الزخرف بما يساوق حياة الازدهار الاقتصادي والسلام الاجتماعي[٦]. لقد رحب الفاطميون بالثعالبي الناثر

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .

(٢) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٥٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٥١ ,

(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٧٦ ، . Browne : **Aliterary history of Persia**, Vol. 2 , P. 101 , London, 1928 .

(٥) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ١٠١ .

(٦) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ٢١٥ .

الجوال وصاحب «يتيمة الدهر» الرائعة[١].

لقد عبر النثر الإخواني عن روح العصر الفاطمي ، ووظف لخدمة أغراض عملية تتعلق بنشر المذهب الإسماعيلي ، وأخرى تتعلق بالخصومة السياسية بين الفاطميين والعباسيين . ولا غرو ، فقد نثر الأدباء الكثير من أعمالهم تحت إشراف الدعاة بل الخلفاء أحيانا[٢] . مثال ذلك رسائل ابن خيران(ت ٤٣٢) التي أرسلها إلى الشريف الرضي المنافح عن حق آل البيت في الإمامة .

وثمة ظاهرة هامة ، برزت في هذا العصر ؛ ألا وهي ظاهرة «نثر الشعر» لأغراض دعائيه تتفق مع ثقافة العوام . ويعد العميدي(ت ٤٣٣ هـ) كاتب ديوان الإنشاء رائدا في هذا المجال . كما يعبر نثر ابن أبي الشخباء (ت ٤٨٢ هـ) عن السلاسة وعمق المعاني وسعة الثقافة ، وهي معايير جديدة سادت هذا الفن في هذا العصر . هذا فضلا عن الطابع القصصي الذي يتمثل فيما أبدعه ابن أبي الشخباء من ملح فكهة ونوادر ممتعة[٣].

ومن أسف أن جل هذا التراث النثري في العصر الفاطمي قد أحرق حين أقدم صلاح الدين الأيوبي على «جريمة» إحراق مكتبة «دارالحكمة» الفاطمية .

وفي الأندلس ؛ بلغ تأثير الصحوة البورجوازية مداه في نثر الإخوانيات . إذ احتضنت الخلافة الأموية «المتبرجزة» كوكبة من الكتاب والأدباء المرموقين . من هؤلاء الأدباء ؛ أبو علي القالي(ت ٣٥٦ هـ) . وحسبنا أنه مشرقي رحل إلى الأندلس وألف كتاب «الأمالي» الذي أهداه للخليفة الناصر[٤].

أما ابن شهيد (ت ٤٢٦ هـ) ، فقد صنف رسائل ذات مسحة خيالية ، وأخرى أشبه بالمقامات . ومعلوم أن الأندلسيين اقتبسوا هذا الفن عن المشرق[٥].

كان ابن شهيد واسع الثقافة غزير المعاني ، تأثرت موضوعاته وأساليبه بحياته المترفه الماجنه ؛ حتى ليقول ابن بسام[٦] : «إن البطالة غلبت عليه فلم يحفل في آثارها بضياع دين ولا مروءة» . مع ذلك كان نثره ممتازا قرظه الثعالبي بقوله : «كان غاية في الملاحة»[٧].

(١) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٦٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦٤ ,

(٣) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٣٦١ .

(٤) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ١٧٢ - ١٧٣ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

(٦) أنظر : **الذخيره فى محاسن أهل الجزيره** ، جـ ١ ، ص ١٦١ .

(٧) أنظر : **يتيمة الدهر** ، جـ ٢ ، ص ٤٣ ,

لقد كان ابن شهيد ـ في التحليل الأخير ـ تلميذا للجاحظ في نثره ولبديع الزمان الهمداني في مقاماته[1]. وحسبه رسالته عن «التوابع والزوابع» ذات الدلالة الحكائية الرمزية الترفيه ؛ لذلك اتسمت بروح الفكاهة التي تتسق مع طبيعة مجتمع ترفي غارق في المتع الحسية[2].

على النقيض من ذلك ، يقف ابن حزم الأندلسي الذي يفيض نثره رقة وشاعرية . ففي كتابه «طوق الحمامة» تقنين وتقعيد للحب العذري ، وطول باع في تعمق النفس الإنسانية وفهم مكنوناتها وخلجاتها[3] ؛ إلى حد لا نبالغ معه حين نحكم بأنه «فرويدي» قبل «فرويد».

وفي نفس الاتجاه النسيبي العذري ، يمكن تأطير نثر الشاعر ابن زيدون المشحون بالرومانسية ؛ وله رسالة تعبر عن ذلك كتبها يسخر فيها من منافسه في حب «ولادة» . هذا فضلا عن رسالة أخرى جدية ، دبجها في السجن يستعطف ابن جهور أمير قرطبه لفك إساره ، وأسلوبه في هذه الرسالة غاية في القوة والرصانة . ومن الرسالتين معا ؛ يمكن الجزم بطول باعه في النثر وتنوع أساليبه وغزارة معانيه[4].

هكذا ؛ يفصح العرض السابق عن حقيقة ارتباط فن النثر بمعطيات الواقع الاجتماعي ، سواء في أشكاله أو مضامينه ؛ بما يؤكد مصداقية القاعدة التي نعول عليها ؛ وهي «سوسيولوجية الأدب» .

د ـ الشعـــــر

عبر الشعر بوضوح عن معطيات الواقع الاجتماعي بجوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمذهبية والفكرية بوجه عام . لذلك اختلف في موضوعاته وفي أساليبه اختلافا جوهريا ما بين عصر الإقطاعية المرتجعة وعصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ سواء في المعاني أو في الخصائص أو في موقفه من المحافظة أو التجديد .

ففي العصر الأول ؛ إنتكس الشعر عما كان عليه في العصر السابق ـ عصر الصحوة

(١) الذخيرة ، جـ ١ ، ص ٢٠٣ .
(٢) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص ٣٢٣ .
(٣) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٢١٠ وما بعدها .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ - ٢١٧ .

البورجوازية الأولى ـ ففي أغراضه غلب عليه الوصف والمديح والهجاء ، واستجداء الحكام ، فضلا عن الصراع المذهبي الذي احتدم في هذا العصر . هذا بالنسبة لشعراء السلطة ، أما بالنسبة لشعراء المعارضه ؛ فقد اهتموا بموضوعات مغايرة كالزهد والتصوف والتحريض على الثورة . كذا ظهر شعر العوام الذي تبنى همومهم وعبر عن روح التذمر والسخط .

أما بالنسبة للشكل ؛ فقد جرى إحياء الأنموذج الجاهلي والتشبث به في صوره وأخيلته ، في مبالغاته وتسطيح معانيه ، والاهتمام بالألفاظ والإسراف في البديع باعتبارها أنموذجا للمفاضلة بين شاعر وآخر .

وفي العصر الثاني ؛ تبدل الحال ، فظهرت أغراض جديدة للشعر لم تكن مسبوقة ولا مطروقة . بينما تطورت الأغراض التقليدية قدما ، إذ تألق شعر الوصف وازدان نتيجة الازدهار الاقتصادي والعمراني . وساد شعر يعكس تجارب الشاعر النفسية ويعبر عن خوالجه الشعورية في باب الحب والغزل . وخفت حدة المديح والهجاء ، وظهر مردود النهضة العلمية والفكرية في تهذيب المعاني وعمقها وثراء معجم الشاعر بألفاظ الحضارة واصطلاحات العلوم .

بالمثل تطورت الأساليب وتهذبت ، فتركبت الأخيلة وازدانت الصور وخفت المبالغات ، وازداد الشعر السياسي عمقا ؛ إذ جرى توظيفه في أغراض دعائية وسياسية . وارتقى شعر العوام بارتقاء أحوالهم وتعاظم منزلتهم الاجتماعية .

لنحاول بسط تلك الرؤية العامة وبرهنتها من خلال استقراء نماذج من النتاج الشعري خلال العصرين ؛ عصر الإقطاعية المرتجعة ، وعصر الصحوة البورجوازية الثانية .

ففي العصر الأول ؛ عكس الشعر ما ساده من تشبث بالنصية والمحافظة ، وإحياء الأنموذج القديم باعتباره مثلا أعلى يقاس عليه[1]. يفهم ذلك من النصائح التي قدمها أبو تمام لتلميذه البحتري (ت ٢٨٤ هـ) ؛ حيث قال :

«.. وجملة الحال أن يعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضيين ، فما استحسنته العلماء

(٥) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي ، ص ٢٩ .

فاقصده ، وما تركوه فاجتنبه ؛ ترشد إن شاء الله تعالى»[1].

من الغريب أن تصدر تلك النصائح من أبي تمام الذي اعتبر مجددا في عصر الصحوة البورجوازية الأولى . لكنها ضغوط المرحلة الإقطاعية التي أرغمت الشاعر المجدد على التنكر لمنهجه .

وقد لاحظ «كلود كاهن» طغيان المديح على شعراء هذا العصر ، وحسبنا مثال المتنبي ، الذي أصبح شعره مثلا أعلى في سائر أرجاء العالم الإسلامي . يفسر أحمد أمين تلك الظاهرة بقوله[2] : «الأدب كله بجميع أنواعه صدى للحياة الاجتماعية . فلما أفرط الأمراء في الظلم والاستبداد ومصادرة الأموال ؛ كان من الطبيعي أن ينقسم الشعراء قسمين : قسم يلهو معهم وينتفع بما لديهم فيخدمهم ويقلب سيئاتهم حسنات وهم الأكثرية كالمتنبي وأبي فراس والناشي ، وقسم تمنعه نفسه من الملق وطبعه من التقرب كأبي العلاء المعري ؛ فيتخذ خطة أخرى وهي الذم والقدح . وكذلك انقسم الشعراء» .

ويلخص أحد الدارسين[3] الثقات خصائص هذا الاتجاه في الشعر بقوله :

«من حيث المنهج ؛ يسير أصحاب هذا الاتجاه غالبا على الطريقة القديمة في البدء ببكاء الأطلال ، أو الافتتاح بالغزل التمهيدي ، ثم الانتقال إلى الغرض الأساسي الذي قد يسبق بوصف رحلة الشاعر ، وقد يتبع بالفخر بشعره . ومن حيث اللفظ ؛ يفضل أصحاب هذا الاتجاه الأسلوب القديم في الميل إلى فخامة اللفظ والعبارة . ومن حيث الموسيقى الشعرية ؛ يؤثر أصحاب هذا الاتجاه الذوق القديم في حب الأوزان الطوال والقوافي ذات الزينة» .

---

(1) وتفصيل تلك النصائح ؛ كما يلي : «يا أبا عباده ، تخير الأوقات وأنت قليل الهموم صفو من الغموم .واعلم أن العادة في الأوقات أن يقصد الإنسان لتأليف شيء أو حفظه في وقت السحر ؛ وذلك أن النفس قد أخذت حظها من الراحة وقسطها من النوم .فإن أردت النسيب ؛ فاجعل اللفظ رقيقا والمعنى رشيقا ، وأكثر فيه من بيان الصبابة وتوجه الكآبة وقلق الأشواق ولوعة الفراق .وإذا أخذت في مدح سيد ؛ فاشهر مناقبه ، واظهر مناسبه ، وابن معالمه وشرف مقامه ، وتقاص المعاني واحذر المجهول منها .وإياك أن تشين شعرك بالألفاظ الرزية .وكن كأنك خياط يقطع الثياب على مقادير الأجسام . . .» .أنظر : ابن رشيق : العمده ، جـ ٢ ، ص ١١٤ ، ١١٥ ، بيروت ١٩٧٢ , باستبار هذا النص الهام ، لا نجد لأيا في استبطان دلالاته المحافظه ؛ ليس فقط في محاولة وضع طقوس ثابتة للكتابه في فن ذي طبيعة لا تعترف بالطقوس والأنماط ؛ بل أيضا في النهي عن المغامرة الشعرية التي هي ركيزة الإبداع .وفي إلحاحه على المبالغة في النسيب ؛ تصوير لتزييف التلقائية والمصداقية . كذا في التركيز على المديح ؛ ما يشي برواج بضاعته في هذا العصر .أخيرا يفصح تحذيره من الألفاظ الرزية عن تداولها بين الشعراء في عصر إنحط فيه الشعر .

(2) أنظر : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٩٥ .

(3) أنظر : أحمد هيكل : الأدب الأندلسي ، ص ١٩٥ ، القاهره ١٩٨٦ .

ويعتبر شعر المتنبي خير دليل على هذه الخصائص ؛ إذ تمسك بطريقة العرب القدماء ، وأخذ بمذهب ابن المعتز ؛ حتى قيل إنه شاعر الملوك والأمراء(١) . ولا غرو ؛ فقد حكم بعض النقاد على شعره بالخلو من «الشاعرية» ، إذ هو أشبه بالحكم والأمثال المأثورة ، وهو من حيث الموضوع ؛ شديد الثقل على النفس(٢) .

وعلى غرار المتنبي نسج أبو فراس الحمداني (ت ٣٥٧ هـ) ؛ إذ أسرف في شعر الفخر ، وبالغ في الخيال على حساب الحقيقة ، ولا يزيد وصف الحرب في شعره عما كان يقال في وصف قتال بين قبيلتين من البدو في الجاهليه(٣) .

ولا تثريب ؛ طالما كان الفخر «النرجسي» والهجاء المقذع الذي ينطوي على ألفاظ بذيئة من أهم سمات الشعر في هذا العصر(٤) .

على النقيض من الفخر والمديح والهجاء ؛ عبر أبو العلاء المعري عن الزهد والسخط والتبرم والتنديد بسياسات العصر وشعرائه . لكن شعره ـ فنيا ـ لم يستطع الانعتاق من «التكنيك» السائد ؛ لذلك اعتبره بعض النقاد تقليديا لم يأت بجديد ، وأن شعره مال إلى التكلف ، وعدم القدرة على التركيب(٥) .

أما عن رواج شعر الزهد والتشاؤم في هذا العصر ؛ فكان نتيجة منطقية لإجهاض الثورات الاجتماعية التي استهدفت التغيير ، وقمعها بعنف من قبل «الأوليجاركية» العسكرية المتسلطة ، فضلا عن تفاقم المشكلات الاقتصادية وتفشي المجاعات والأوبئة التي حصدت الطبقات الفقيرة حصداً .

ولا غرو ؛ فقد تغزل أحد الشعراء في ليمونة ! ! وتمنى آخر لو أن بطن أمه ما مخضته . يقول بكر بن حماد في هذا الصدد :

فليت الخلق إذ خلقوا أجابوا   وليتك لم تكن يا بكر شيا .

بل إن الفقر والمسغبة ، أفضيا إلى تطرف بعض الزهاد إلى حد الميل إلى الزندقة . قال أحد الشعراء في هذا المعنى :

تلوم علـي تركي الصلاة حليلتي   فقلت اغربي عـن ناظري أنت طالق

---

(١) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٨٤ .

(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٣٢ ,

(٣) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤٨٥ ,

(٤) إبراهيم الدسوقي جاد الرب : شعر المغرب حتى خلافة المعز ، ص ١٤٠ ، القاهرة ١٩٩١ ,

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ ,

أصلي ولا فتر من الأرض يحتوي عليـــه يميـــــني؟ إنـنـــي لمنافق

بل إن عـــلي الله وسَّعَ لـــم أزل أصلي له ما لاح في الجـــو بارق[1]

وإذ كان شعر بعض الشعراء من الطبقة الأرستقراطية - مثل ابن المعتز - قد عبر عن الإسراف الحسي نتيجة التردي في حياة اللهو والمجون[2] ؛ فإن شعر بعض البؤساء المحبطين - حتى ممن كانوا زهادا متصوفين - قد عبر عن عين الإسراف ؛ كمهرب من الفقر واليأس والفاقة[3]. هذا من جانب.

ومن آخر ؛ أفضت هذه الظروف الصعبة إلى قدح قرائح العوام ، فأفرزوا شعراء - مثل الأحنف البكري - عرفوا باسم «شعراء المكدين» تبنوا قضايا وهموم العوام ، ونددوا بجند السلطان . يقول الأحنف في هذا الصدد :

إذا ما أعـوز الطرق على الطراق والجند

حذار من أعـاديهم من الأعراب والكرد

ويقول آخر :

الحمد لله ليس لي بخت ولا ثياب يضمها تخت[4]

من الظواهر الدالة على تسييس شعر المعارضة في هذا العصر ؛ ما نقف عليه في شعر الشريف الرضي الذي امتدح المذهب الشيعي ورثى أعلام العلويين الذين اضطهدوا وجرى اغتيال بعضهم . وبرغم تقليديته في الجانب الفني ؛ إلا أنه اتسم بالسمو الروحي ونأي عن الألفاظ البذيئة والهجائية المقذعة .

أما ما يحمد للشعر عموما في هذا العصر ؛ فهو البراعة في الوصف خصوصا عند شعراء الأرستقراطية كابن المعتز . يقول في وصف سحابة :

وساريـــة لا تمـــل البكا جرى دمعها في خدود الثرى

سـرت تقدح الصبح في ليلها ببــرقٍ ؛ كهنديـــة تنتضـى

(١) أنظر : محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، ص ١٤٢ ، بيروت ١٩٧٤ .
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٤٦٢ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٠٤ .
(٤) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤٧٧ ، ٤٧٨ .

وهنا نلمح الاستعارات والبديع وخصب الخيال أكثر من جدة المعنى[1]. ويعد الصنوبري (ت ٣٣٤ هـ) وكشاجم من أهم شعراء الوصف في هذا العصر. يقول الأخير في وصف بساتين حلب :

قد أحدق الورد بالشقيق خلال بستانك الأنيق

كأن حـــوله وجـوه متشرفات إلى حريق[2]

وعلى منوالهما نسج شعراء آخرون من أمثال محمد بن عبد السلام السلامي (ت٣٩٤)[3]. ونعتقد أن البراعة في وصف مظاهر الطبيعة ؛ لم يخل من مغزى سوسيو - سياسي ؛ لقد كان نوعًا من الهرب من المجتمع بضوائقه ومنغصاته إلى الطبيعة الصامتة ومحاورتها.

بديهي أن تسود هذه الأنماط المتضاربة من الشعر سائر أرجاء العالم الإسلامي ؛ حاملة نفس الخصائص والسمات.

ففي بلاد ما وراء النهر ؛ جرى الشعراء على أساليب أهل العراق من حيث الشطط في الخيال والإغراق في المبالغة والإمعان في التشبيه. ويعد الشاعر محمد بن موسى الحداد البلخي في ذلك خير مثال[4].

وفي الشام ؛ حسبنا ما قدمنا من حديث عن المتبني وأبي فراس والمعري. وفي مصر ؛ اتسم الشعر بالهزال في ظل نظم أعجمية تركية - الطولونيون والإخشيديون - أغدقت وحسب على المتزلفين والمتسلقين من شعراء المديح ؛ كالحسين بن عبد السلام الذي امتدح أحمد بن طولون بقصائد تنطوي على مبالغات ممقوتة[5].

وفي بلاد المغرب ، انتقل الأنموذج العراقي بفضل الشاعر بكر بن حماد الزناتي الذي غلب على شعره الوصف والزهد والوعظ[6] ، عاكسا تردي الأحوال في بلاد المغرب من جراء الصراع الإثني والمذهبي. لقد عبر بكر عن هموم المسحوقين وندد بشعر الأمراء الشعراء

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ١٠٢ .
(٢) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ١ ، ص ٤٦٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٧٤ ,
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ١ ، ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٧١ ، ١٧٢ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٠٢ ,

ـ من أمثال الحسن بن كنون ـ أمير فاس[١].

كما غلب «التقليد» في الأندلس وزاد فيه شعراؤها من حيث «فقر المعاني والتقيد بالقوالب اللفظية ـ محاكاة للمتنبي ـ والشكليات الجامدة ، لم يدخل فيه تغيير اللهم إلا الزخارف الشعرية التي تأثر الشعراء فيها بزخارف الأرابيسك»[٢]. كما طرق الشعراء ذات الموضوعات ؛ كالوصف والزهد والنسيب والمديح والفخر والهجاء. وتفسر براعتهم في الغزل الحسي بالإسراف في البذخ والمتع . ولا غرو ؛ فقد تفننوا في الحب الشاذ والغزل بالذكر حتى في ثنايا أكثر مجالات الشعر وقارا[٣]. ولم يظهروا اهتماما بالشعر السياسي إلا لمامًا ، ولم يوفقوا في شعر الحكم والتهذيب ، كما تحول الشعر الديني والصوفي إلى وعظ مبتذل[٤].

وتعزى براعتهم في الوصف إلى ثراء وتنوع الطبيعة الأندلسية تضاريس وأناسًا . بل كثيرًا ما ثوى الغزل الماجن في شعر الوصف . يقول شاعرهم عبد الله بن يحيى في وصف الورد :

تحلت من الورد الأنيق حدائق … وبات حميد الأنس والعهد رائق

على الورد من إلف التصابي تحية … وإن حرمت إلف التصابي علائق[٥]

كما مزج الشعراء بين الزهد والمجون حتى في القصيدة الواحدة ، يتجلى ذلك في ديوان ابن عبد ربه «الممحصات» ؛ بحيث أتبع فيه كل قطعة غزلية بأخرى في الحكمة والزهد[٦] .

أما عن شعر العوام في الأندلس ؛ فقد تمثل في الأزجال والموشحات . ومعلوم أن الأزجال كتبت بالعامية ، بينما دبجت الموشحات بالفصحى . ويعد الشاعر العامي مقدم بن معاض القبري (ت ٢٩٩ هـ) أول من أبدع الموشحات ، كما كان سعيد بن عبد ربه (ت ٣٤١ هـ) رائد الأزجال[٧] .

ويرى كلود كاهن أن الشعر الشعبي الأندلسي تأثر في أوزانه بالشعر الرومي ، كما أثر

(١) إبراهيم الدسوقي جاد الرب : المرجع السابق ، ص ١٤٠ ، ١٤٨ ,

(٢) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٢ ,

(٣) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٢١١ ,

(٤) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ,

(٥) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٢١٢ ، ٢١٣ ,

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٦٢ ، ٦٣ .

(٧) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ١٤٣ ، ١٥٣ .

بدوره في شعر الشعراء الجوالين في جنوب فرنسا[1] . وأياً كان الأمر ؛ فالثابت أن هذا الشعر الشعبي الذي اعتبره النقاد التقليديون فناسوقيا لا يستحق التسجيل[2] ؛ قدر له الرواج والانتشار بين العوام وغير العوام . وفي ذلك يقول ابن خلدون[3] «استظرفه الناس وجملة الخاصة والكافة» .

صفوة القول ؛ عبر الشعر في هذا العصر عن معطيات الإقطاعية ؛ في أغراضه وأساليبه ، في موضوعه وفي معانيه وفي أشكاله . وحق لأحد الدارسين القول بأنه عموما «لم يخرج عن نطاق الانتحال أو التقليد ، وأن العبقري في هذا المجال يهتم باتباع الطرق المألوفة بدلا من البحث عن موضوعات جديدة تظهر عبقرية الشاعر»[4] .

في عصر الصحوة البورجوازية الثانية شهد الشعر تطورا ملحوظا في أغراضه ومعانيه وأساليبه وتقنياته ، كذا جرى إبداع أنماط وأشكال جديده ، تنم عن التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والازدهار الفكري .

احتضنت النظم المتبرجزه تلك النهضة في الشعر ؛ كسائر الآداب والعلوم والفنون الأخرى . ففي ظل البويهيين ؛ جدد الشعراء في المعاني والصور في مجال الأغراض التقليدية المعروفه . إذ تطور شعر الوصف ، وجرى اكتشاف نهج جديد في بنية القصيدة ؛ تمثل في ظهور المقطوعة الصغيرة التي قرظها النقاد المعاصرون والمجددون أيضا من أمثال الثعالبي صاحب «يتيمة الدهر»[5]. ومن أشهر الشعراء في هذا الصدد ابن لنكك والعكبري[6] .

من مظاهر التجديد أيضًا ، تعبير الشعراء عن تجاربهم النفسية وطرح ما تجيش به مشاعرهم من هموم وهواجس عبروا عنها في صدق وبراعة . يقول أحد مؤرخي الحضارة[7] : «مال الشعراء إلى أن يبعثوا في النفوس ما يرفعها إلى آفاق الحياة القويمة ، أكثر من ميلهم إلى أخذ لباب الناس بعبارات وأخيلة جامحة . كما تيقظ الناس إلى الطرائق المستحدثة ، وعاد الأدب إلى كشف ما يحيط بالإنسان في حاضره من حياة متشعبة النواحي» .

---

١) أنظر : تاريخ العرب والشعوب الإسلاميه ، ص ٢٨٩ .
(٢) ابن بسام : الذخيره ، قسم ١ ، مجلد ٢ ، ص ٢ .
(٣) المقدمه ، ص ٣٢٤ .
(٤) أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ١٠٢ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .
(٧) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ٢ ، ص ٤٢١ .

وهذا يعني أن التجارب النفسية للشعراء المبدعين كانت تداعب هموم الناس وطموحاتهم ؛ بما يعني صحة مقولة «الفن للحياة» . لم تكن المعاني الجديدة التي أخذت تغزو الشعر إلا نتيجة معطيات سوسيو ـ ثقافية عامة ؛ إنصرف الشعراء إلى تأملها وتقديمها بمنظور فني ، وإلى الإبانة عنها بوضوح وتلقائية[١] .

لم يعد شعر الوصف قاصرا على الطبيعة ، كما كان الحال في العصر السابق ، بل تجاوزها إلى وصف ما استجد في الواقع الاجتماعي من إصلاحات وأخلاقيات نوه بها الشعراء ، بدلا من دغدغة الحواس بالمجاهرة بالمعاصي والاستخفاف بالمواضعات والقيم[٢] ، كما هو حال شعر الوصف خلال عصر الإقطاعية . كما عكس شعر الوصف ما استجد من ألفاظ ومصطلحات نتيجة النهضة العلمية والفكرية ؛ دخلت معاجم الشعراء وعبروا عنها بصورة فنية[٣] . بل إن الازدهار الاقتصادي غزا هذه المعاجم بما حدث من تطور في المأكل والمشرب واللباس[٤] ؛ بحيث يمكن الجزم ـ عن يقين ـ بأن شعر الوصف «عكس الواقع بسائر أحواله برغم اختلاف الشعراء في أمزجتهم»[٥] .

أما شعر المديح ، فقد تقلص زمن البويهيين . وإذ مدحهم بعض الشعراء ؛ فعن جدارة واستحقاق . ولم لا؟ وقد احتضن سلاطينهم ووزراؤهم العلماء والأدباء والشعراء . من هؤلاء الشاعر إبن نباته السعدي العراقي (٤٥٠ هـ) ؛ الذي لم يتوجه إلى البلاط البويهي سائلا مرتزقاً ؛ بل استدعاه السلطان وأغدق عليه لإجادته . إذ لم يزج المديح بغير ضابط ؛ بل كان مديحه في موضعه ، ولم يشكل في شعره إلا قصائد معدودات ، بين أكداس من الدرر ساقها في أغراض شتى ؛ كالجهاد ضد بيزنطه ، فضلا عن قصائد وجدانية رائعة تكشف عن مكنون صدره ومخبوء وجدانه[٦] .

وفي مجال الزهد والتصوف الحقيقي ـ لا المشعوذ ـ برع ابن لنكك المجدد[٧] . ولم يعد شعر الزهد ـ في عصر الرخاء العام ـ يغرق في اليأس والقنوط والهرب ؛ بل تحول إلى نوع من التصوف الفلسفي الإشراقي الذي يزيد وجدان الشعراء شاعرية ورهافة . كما لم يعد

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ .
(٢) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٢١٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .
(٤) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٠٧ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣ .
(٧) المصدر نفسه ص ٢٣٥ .

موجها لاستجاشة العوام ضد السلطان وعسكره ، بقدر ما غاص في أعماق النفس وأغوار الكون يسبح بحمد الخلاق الأعظم[1].

من المظاهر الدالة أيضا على تطور الشعر في عصر الصحوة ؛ تحرر الشعراء من النزعات الطائفية والنوازع الإقليمية والسخائم العنصرية ، وأصبح الشعراء - شأنهم شأن العلماء والتجار ب - يجوبون العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه يحملون رسالة الشعر الإنسانية . فهاهو الشاعر أبو نصر المالكي يرحل من بغداد إلى القاهرة ويشيد بمآثر الفاطميين[2]. ولم يفرق هؤلاء بين شاعر سني وآخر شيعي ، بقدر ما عولوا على فتح أبوابهم للشاعر المجيد[3]. كما هاجر شعراء من مصر إلى بغداد مثل جعفر بن أبي زيد . ولما لم يطب له المقام عاد إلى مصر منوها بفضلها . يقول :

وما قصدنا بغداد شوقا لأهلها ... ولا خفيتْ مذقط أبصارنا عنها

ولا أننا اخترنا على مصر بلدة ... سواها ، ولكن المقادير ساقتْنا[4]

وقصة هجرة الشاعر ابن هانىء من الأندلس إلى المغرب في ظل الفاطميين معروفة ؛ لا تحتاج إلى بيان .

قصارى القول - أن نغمة الشعر السياسي والمذهبي الحادة قد خفت وتقلصت نتيجة ما أتاحته ليبرالية الصحوة من تسامح .

أما شعر العوام ؛ فقد جرى الاعتراف به في عصر الصحوة ، وقرظه الأدباء والنقاد من أمثال ابن سناء الملك ، بعد أن كان مذموما ملعونا في العصر السابق[5]. كما تطورت أغراضه ومراميه ؛ فمال إلى الفكاهة والظرف والسخرية ، وحمل معجمه الكثير من ألفاظ العوام . يظهر ذلك في قول الشاعر ابن الحجاج :

تراني ساكنا حانوت عطر ... فإن أنشدت ثار لك الكنيف[6]

بديهي أن يسود شعر «الصحوة» سائر ديار الإسلام . ففي مصر الفاطمية ؛ اهتم الفاطميون العرب بالشعر والشعراء ، وأسس الوزير المستنير يعقوب بن كلس «خطة»

(١) إبراهيم الدسوقي جاد الرب : المرجع السابق ، ص ١٧٥ .
(٢) ابن خلكان : **وفيات الأعيان** : جـ ١ ، ص ٣٨٣ .
(٣) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٤٤ ، ٤٤٥ .
(٤) ابن خلكان : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥ ، القاهره ١٣١٠ هـ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٠٦ .
(٦) آدم ميتز . **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٤٨٠ ، ٤٨١ .

للاحتفاء بهم[1]. لذلك أصبحت القاهرة كعبة للشعراء يفدون إليها من المشرق والمغرب . كما أنجبت مصر - في ظل الفاطميين - أكثر من مائة شاعر ؛ بعد أن كانت عاقرا زمن الطولونيين والإخشيديين . من أشهر هؤلاء الشعراء «ابن الرفغمق» الذي مال شعره إلى الغبطة والفرح والحبور ، خصوصا فيما أبدع من شعر وجداني عبر عن خلجات نفسه[2]. منهم أيضا «أبو الحسن بن الذُّبْد» الذي كرس معظم أشعاره في خدمة الدعوة الفاطمية[3]. هذا فضلا عن الشعراء الوافدين من بغداد والمغرب والأندلس وغيرها .

وفي بلاد المغرب ؛ برز الكثيرون من الشعراء المغاربة إبان الوجود الفاطمي في المغرب ، كذا زمن بني زيرى الصنهاجيين . من أشهرهم تميم بن المعز بن باديس والحسن بن رشيق[4]. وبرع الشعراء المغاربة في الوصف ، منهم «ابن عامر الفزازي» الذي وصف روضة من الرياض فقال فيها :

وروضة تكسو أديم الأرض ... وشيا بديعا من نبات بض

منها على الأرواح قاضي يقضي ... بياض بعض واحمرار بعض[5]

أما الشعر في الأندلس ؛ فقد غفا الاتجاه التقليدي ، واستيقظ المجددون . يقول الزبيدي[6] : «إن الشاعر الرياض نظم قصيدة رثاء على مذاهب العرب ، وخرج فيها عن مذاهب المحدثين ، فلم يرضها العامة» .

يشي هذا النص المختصر بدلالات غاية في التعبير عن مجريات الشعر في الأندلس في عصر الصحوة ؛ بحيث توضح في جلاء أن الاتجاه التقليدي فقد قاعدته وصلاحيته التي كانت له في العصر السابق . كذا بروز دور العامة كمتذوقين للشعر وناقدين له في ذات الوقت .

لم يختف الاتجاه التقليدي تماما بطبيعة الحال إنما ظل موجودا وجودا شاحبا ؛ خصوصا عند شعراء الأرستقراطية من أمثال الرياض هذا ، فضلا عن بعض الشعراء من الأسرة الأموية الحاكمه كمروان بن عبد الرحمن الناصر (ت ٤٠٠ هـ) وغيره[7].

---

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١١ ، ٢١٢ .
(٣) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤١٥ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٠٤ .
(٥) إبراهيم الدسوقي جاد الرب : المرجع السابق ، ص ٢١٤ .
(٦) الزبيدي : طبقات النحويين ، ص ٢٩٩ ، القاهرة ١٩٥٤ .
(٧) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٧٢ .

أما التيار المحدث المجدد ؛ فقد ساد ساحة الشعر عن جدارة ؛ «البقاء دواعي نموه وازدهاره»[١] ؛ الممثلة في الصحوة البورجوازية الثانية . لذلك عبر شعراء البورجوازية عن واقع «الحياة الاجتماعية في جانبيها اللاهي والجاد»[٢].

فقد حل الشعر العذري محل الغزل الفاحش ، وأصبح الغزل مشبعا بالعاطفة وعمق الشعور ونبل الإحساس وسمو الروح ؛ من مثل قول ابن فرج :

وطائعة الوصال عدوت عنها   وما الشيطان فيها بالمطاع .

ويلغ الشعر العذري العفيف ذروته عند الشاعر ابن زيدون الذي شبه البعض شعره بغزل مسلمة بن الوليد والعباس بن الأحنف[٣].

من مظاهر تأثيرات النهضة الفكرية العامة أيضًا ؛ ظهور مصطلحات العلوم في لغة الشعراء ؛ كما أوضحنا سلفا .

أما الشعر السياسي ؛ فلم يعد موجها ضد السلطان القائم ، بقدر ما عكس الصراع الخفي بين القوى الثلاث الكبرى في ذلك العصر ، وهي الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية والخلافة الأموية في الأندلس . فالشاعر الأندلسي ابن هانىء هجر بلاده ورحل إلى الدولة الفاطمية في المغرب وندد بخصومها من العباسيين . يقول بصدد تشيعه :

لي صارم هو شيعي كحامله   يكاد يسبق كراتي إلى البطل[٤]

ويقول مندداً ببني العباس :

تقول بنو العباس هل فتحت مصر ؟   فقل لبني العباس قد قضي الأمر

وقد جاوز الإسكندرية جوهر   تطالعه البشرى ويقدمه النصر

ويقول شاعر آخر معلقًا على ضعف الخلافة الأموية بالأندلس :

أبني أمية أين أقمار الدجى   فيكم وأين نجومها والكواكب؟[٥]

من مظاهر التجديد في الشعر الأندلسي ـ في عصر الصحوة ـ الاهتمام بالمعنى ، وشيوع روح السخرية ، واتضاح حرارة العاطفة ، وخلع حياة الإنسان على الطبيعة ، والميل إلى الأسلوب القصصي ، ووضوح اللغة ، وعدم الاحتفال بالصنعة . عبر عن ذلك الشاعر

---

(١) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .

(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ١٥٧ .

(٤) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٤١ .

(٥) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .

«الرمادي» في جلاء ، ومن شعره بالغ الدلالة على صدق ما نذهب ؛ قوله :

ولو أنني أهملت عيني جلالة ... وخوفا على خديك من لحظاتي

ولو أنني أهملت عيني بأمر ترى ... سناك لحالت دونها عبراتي[1]

من معطيات عصر الصحوة أيضا اهتمام الشعراء بالعوام واستخدام لغتهم في أشعارهم حتى لو كانت غير عربية ؛ كلغة «الرومانس» . يظهر ذلك بوضوح في شعر ابن دراج القسطلي (ت ٤٢١ هـ)[2] ؛ الذي يمتاز شعره ـ بوجه عام ـ بتجاوز الحس الخارجي والتغلغل في أعماق النفس ، فضلا عن عمق المعاني نتيجة ثقافته الواسعة[3].

ووصلت هذه الظاهرة ـ التعمق في مكنونات النفس وعمق المعاني ـ ذروتها عند ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) ـ الذي نعتناه سلفا بفرويد عصره ـ فقد عكس شعره عمق وعرض ثقافته الفقهية واللغوية والنثرية. ولا غرو ؛ فقد زخر بالعواطف الجياشة والوجدانية الشفيفة[4] ، والتحليل الدقيق لخبايا ومكنونات النفس الإنسانية[5].

أما عن وصف الطبيعة ، فقد بلغ المنتهى عند «ابن شهيد» (ت ٣٨٢ هـ) ؛ إذ زاوج بينها وبين نوازع النفس البشرية في شعره بطريقة جد مبتكرة ، وبأسلوب حواري ، في لغة سهلة ، وبساطة في التركيب ، وتناغم في الموسيقى . تأمل قوله :

سهر الحيا برياضها ... فأسالها والنور نائم

حتى غدت زهراتها ... كالغيد باللجج القوائم[6]

وفي عصر ملوك الطوائف ، ازدهر الشعر بعامة ، خصوصا وأن معظم هؤلاء الأمراء كانوا شعراء مطبوعين[7]. ويعلل بعض الدارسين هذا الازدهار بالتحرر من القيود الدينية والإقبال على الحياة بطريقة «أبيقوريه»[8]. ومن أشهر شعراء هذا العصر أمراء بني عباد وبني الأفطس وبني صمادح . ويجمع شعر المعتمد بن عباد بين العشق الماجن ، والأسى ، والفروسية[9].

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩٧ ,

(٢) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٤٣ ,

(٣) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٣٢٣ .

(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ١٥٤ ,

(٥) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٧٤ ,

(٦) أحمد هيكل : المرجع السابق ، ص ٣٧٢ .

(٧) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ١٧٠ ,

(٨) أنظر : . Nykl : **Hispano - Arabic Poetry**, P. 72, Baltimore, 1964

(٩) . Ibid , P. 73

كما تألق شعر العوام خصوصا على يد «ابن قزمان» الذي دبج ديوانا باللهجة الشعبية. وينضح شعره بالأسى والجلد والمثابرة[1] في عصر مار بالفتن والصراعات بين ملوك الطوائف وبدا سقوطهم في الأفق وشيكًا.

هكذا عبر الشعر في كبوته ونهضته عن معطيات عصر شهد ردة إقطاعية تلتها صحوة بورجوازية.

هـ - النقــد الأدبـــي

كما كان الإبداع النثري والشعري متأثيرين بمعطيات سوسيولوجية ؛ كذلك كان النقد الأدبي .

ففي قرن الإقطاعية المرتجعة ؛ تخلف النقد عما كان خلال قرن الصحوة البورجوازية الأولى التي أنجبت نقادا كبارا من أمثال ابن قتيبه ؛ الذي رأيناه يقف موقفا وسطا بين القديم والمحدث . لقد كرس نقاد قرن الإقطاعية القديم كمعيار نقدي ؛ فأصبح الأنموذج الجاهلي مثلا أعلى يقاس عليه جودة المبدع من عدمها .

أما في قرن الصحوة البورجوازية الثانية ؛ فقد ترسخ النقد الأدبي كعلم يؤلف فيه بعد أن كان محض أراء ثاوية في كتب الأدب . وأصبح المحدث والمبتكر أنموذجا ومثلا أعلى .

ولعل هذا يصحح آراء بعض الدارسين المتحاملين على الثقافة العربية ؛ حين زعموا أن التراث النقدي العربي كان متخلفا لا لشيء إلا «لأن العرب أقل الأمم نقدا وتمحيصا»[2] .

وإذا كان هذا الحكم الجائر قد أورده صاحبه بشكل عابر ؛ فالأخطأ والأخطر هو تصدي مفكر عربي مرموق لتنظيره في عدة مؤلفات ؛ استنادا إلى مناهج عصرية . أعني مقولة محمد عابد الجابري بأن[3] «النموذج الجاهلي الأعرابي كان سلطة مرجعية قهرية في ميدان المعاني وفي ميدان القوالب» ؛ سواء في الشعر أو اللغة أو النحو أو البلاغة . قد يصدق هذا الحكم على العصور التي سادتها الإقطاعية ؛ لكن صاحبه أطلقه على «النتاج الشعري والذوق الأدبي على مر العصور»[4] . بل إنه يعممه على الفكر العربي كله وفي سائر العصور . يقول : «القانون الذي حكم ويحكم تطور الأدب العربي ؛ بل الفكر العربي كله

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٣ ، ص ١٨٧ .
(٢) أنظر : جورجي زيدان : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٥٥٠ .
(٣) أنظر : تكوين العقل العربي ، ص ٩٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٩١ .

منذ عصر التدوين إلى اليوم . . هو عالم الأعرابي الحسي اللاتاريخي، الذي لا تجد فيه عمقا في تفكير ولا إمعانا وفلسفة في تعبير»[1] .

هذا الحكم الجائر والمتسرع هو الذي يفتقر حقا إلى التاريخية . ومن أين لصاحبه الإلمام بتاريخ عربي إسلامي - زاخر بالمشكلات - ينيف على أكثر من خمسة عشر قرنًا ؟ وأي تاريخ يتحدث عن «علم نقد أدبي» عربي في عصر التدوين؟

لم يكن هذا الحكم الذي فلسفه صاحبه في أربع مجلدات تدور حول سيطرة «عقل بياني وعرفاني» على كل النتاج الفكري والإبداع الأدبي العربي - وهو من المستحيل إحصاؤه - إلا «سطوا» على آراء استشراقية فندها من قبل مستشرقون منصفون . أمسك الجابري بتلابيب هذا الحكم «الميت» محاولا إحياءه وتبريره بمناهج غربية عصرية - رغم إصراره على عدم التأثر بدراسات السابقين والمعاصرين - عاجزة أصلا عن إطلاق الأحكام بحكم طبيعتها التحليلية التفكيكية، وليس الاستقرائية التركيبية[2] .

لذلك لم نبالغ حين حكمنا على أطروحات الجابري بأنها محض «استشراق عربي جديد» .

لنترك الجدل حول تلك الإشكالية ونمضي قدما في رصد نشأة وتطور النقد الأدبي في ضوء المعطيات السوسيو - ثقافية لعصر الازدهار .

سبق وعالجنا - في الجزء الأول من المشروع - تلك النشأة إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى . وسنحاول الآن إلقاء بعض الأضواء التي توضح صيرورة النقد الأدبي خلال عصر الإقطاعية المرتجعة، وعصر الصحوة البورجوازية الثانية .

يرى بعض الدارسين أن الجذور الأولى تمتد إلى عصر تأسيس العلوم، وذلك من خلال الاهتمام ببيان إعجاز القرآن[3] . ونرى أنه لو صح ذلك فقد كان هذا الاهتمام واختلاف الرؤى في بيان هذا الإعجاز لم يخل من مؤثرات سوسيو- ثقافية، وربما سياسية ؛ كما سنوضح في حينه . وإن كان من الثابت أن الإرهاصات الأولى في مجال النقد الأدبي إرتبطت بشخص عبد الحميد الكاتب (ت ١٣٢ هـ) الذي صنف رسالة في البلاغة اعتبرها القلقشندي[4] تمثل أصل النقد الفني للنثر، وعلى غراره نهج البلاغيون الدارسون لبيان

---

(١) راجع ما قدمناه من نقد لتلك المناهج وأطروحات الجابري في دراسة عنوانها : «القطيعة الإبيستيمولوجية بين المشرق والغرب - حقيقة أم خرافة ؟» في كتابنا : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ٨٤ وما بعدها، القاهرة ١٩٨١ .

(٢) جورجي زيدان : المرجع السابق، ص ٤٧٩ .

(٣) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي، ص ٢١، بيروت ١٩٩١ .

(٤) صبح الأعشى، جـ ١، ص ٨٥، القاهرة ١٩١٣ .

إعجاز القرآن . وإن تحفظ البعض فلم يجدوا في تلك الرسالة أدنى نصيب من جوانب النقد الفني والأسلوبي[١] . أسهم المعتزلة بدور هام في تأسيس النقد الأدبي إذ صنف بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ) صحيفة - نجد فقرات منها عند الجاحظ وابن رشيق - تشي بآراء نقدية حول العلاقة بين اللفظ والمعنى ، وعلاقتهما بالموضوع والمتلقي[٢] . لذلك كانت هذه الصحيفة بالغة الأهمية في تاريخ الحركة النقدية ؛ « فهي النواة التي بنى على مباحثها الكثيرون مباحث النقد فيما بعد»[٣] .

كان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) المعتزلي أيضا أبرز من تأثر بهذه الصحيفه ؛ حيث تقدم بالنقد الأدبي خطوة أخرى حين حدد الأجناس الأدبية وفصل بين موضوعاتها وبين أسرار جمالها ، وحدد رسالتها في « الإمتاع والإقناع» ، فضلا عن آراء سديدة في الفصاحة والبيان والبلاغة[٤] . هذه الآراء أودعها الجاحظ كتابه «البيان والتبيين» ، وهي تعد في نظر بعض الدارسين «موضع اهتمام النقاد قديمًا وحديثًا» [٥] . ومعلوم أن اهتمام الجاحظ في نقده باللفظ[٦] ، كان ضمنيا يشير إلى المعنى ؛ «لأنه إذا لم يكن نص لم يكن بيان ، فالألفاظ دون معنى تبقى مهملة لا توصف بالفصاحة ولا بالبيان ؛ تماما مثلما أن المعاني بدون ألفاظ تعبر عنها تبقى محجوبة مكنونة»[٧] .

ويلاحظ أن النقد الاعتزالي كان موجها لتكوين خطباء للمذهب بهدف[٨] إعدادهم للحوار والجدل مع خصومهم من المذاهب الأخرى ؛ لقد وجه إذن «الغاية بيداغوغية بيانية تضع السامع وأحواله النفسية موضع الاعتبار الكامل» [٩] .

ومع ذلك ، لم تكن تلك الغاية عند النقد المعتزلي مرتبطة أساسا بخدمة النص القرآني ، ولاتعطي مسوغا لبعض الدارسين للحكم بعدم وجود بلاغة تنطلق من دراسة البلاغة في حد ذاتها[١٠] . معلوم أن المعتزلة رغم تناولهم قضايا لاهوتية إلا أنها - في التحليل الأخير -

(١) أنظر نبيل خالد رباح : **نقد النثر في تراث العرب النقدي** ، ص ٥٦ ، القاهرة ١٩٩٣ .
(٢) الجاحظ : **البيان والتبيين** ، جـ ١ ، ص ١٣٩ .
(٣) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص ٦١ .
(٤) أحمد مطلوب : **البلاغة عند الجاحظ** ، ص ٦٦ ، ٦٧ ، بغداد ١٩٨٣ .
(٥) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص ٦٥ .
(٦) الجاحظ : **البيان والتبيين** ، جـ ١ ، ص ٧٥ .
(٧) محمد عابد الجابري : **بنية العقل العربي** ، ص ٢٨ .
(٨) الجاحظ : المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .
(٩) محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص ٢٥ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ١٤ .

تعبر عن مضامين سوسيو - سياسية ، كما أثبتنا في دراسة سابقة[1] .

وتلك حقيقة اعترف بها هؤلاء الدارسون أنفسهم[2] . وأيًا كان الأمر بالنسبة للغايات والأهداف ، فالثابت أن النقد الاعتزالي أسهم أكثر من غيره في إبراز خصوصية البيان العربي - لا القرآن فحسب - وتحليل أساليبه وضبط مستنداته[3] .

ويعد ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) المخضرم ـ الذي عاش أواخر الصحوة البورجوازية الأولى ، وأوائل قرن الإقطاعية المرتجعة ـ أول من عمق موضوع النقد الأدبي . ففي كتابه «الشعر والشعراء» طرح معيارا لا بأس به في تقويم الشعر هو التعويل على الجودة في حد ذاتها دون نظر إلى كون العمل الأدبي تقليديا أو محدثا . يقول :

« . . . ولا نظرت إلى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه ، ولا إلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره . . . بل نظرت بعين العدل إلى الفريقين وأعطيت كملاحظة ، ووفرت عليه حقه . . فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ، ويرذل الشعر الرصين ؛ ولا عيب له إلا أنه قيل في زمانه» .

وبعض النظر عن « عدل» هذا الميزان المعول على الجودة ؛ نرى أن منظور ابن قتيبة الوسطى هذا ينسجم انسجاما مذهلا مع معطيات عصرين متناقضين عاش إبانهما . نرى أيضا أن عدم رفضه للمحدث إبان بواكير عصر الإقطاعية ؛ يعني استمرارية تأثير المعطيات السوسيو - فكرية التي أفرزها عصر الصحوة الأولى السابق . كما أن تعويله على معيار «الجودة» ينسجم مع ما عرف عنه من علم في اللغة والنحو والشرع ، فضلا عن استقلاله الفكري وجرأته في قول ما يرى أنه الحق[4] .

ولا غرو ، فهو أول من تجرأ على النقد الشعري ؛ فألف فيه ، كما نقد النثر الأدبي في أيامه « وأصلح ما كان يقع فيه الكتاب من الخطأ أو الوهم في معاني الألفاظ أو الاشتقاقات أو التراكيب»[5] .

أما عن تأثيرات عصر الإقطاعية في نقده ؛ فتبدو بوضوح في توجيهه لغرض تعليمي إنصب على نقد طبقة الكتاب الوصوليين الجهلة الذين تقلدوا المناصب دون علم أو ثقافه ،

(١) راجع : محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، دراسة بعنوان « المعتزلة بين النظر العقلي والعمل السياسي » ، ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) أنظر : محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص ٢٥ . .

(٣) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ، ص ١١٦ ، القاهرة ١٩٨٣ .

(٤) جورجي زيدان : المرجع السابق ، ص ٤٧٩ .

(٥) المصدر نفسه المرجع والصفحة .

كذا في تحذيراته من الفلسفة والعلوم الأجنبية التي تبعد من يستغرق فيها عن لغة القرآن[1] . ونفسر إيجابيات نقده في ميله إلى تقدير قيمة العقل - ولا غرو فهو شيعي - وحثه على تجنب التقليد ، ونصحه بمراعاة السهولة والوضوح في الأسلوب وعدم الإتيان بغرائب الألفاظ[2] .

من تأثيرات الإقطاعية أيضا ؛ إنصباب النقد الأدبي على كتابة الرسائل الديوانية ، وهو ما اهتم به أبو اليسر إبراهيم بن محمد بن المدبر (ت ٢٧٠ هـ) - وزير الخليفة المعتمد - إذ ألف «الرسالة العذراء» لهذا السبب . وقد جمع فيها آراءه في النقد التوجيهي سواء في الأسلوب أو المعنى[3] . وليس أدل على نصيتة من حماسه لإجادة اللفظ على حساب المعنى[4] .

أما أبو العباس المبرد (ت ٢٨٥ هـ) الذي عرفناه نحويا تقليديا عاصر النحوي المشهور ثعلب وكان من محاوريه ، فقد ألف رسالة في النقد الأدبي عبارة عن إجابات لأسئلة قدمت إليه حول الشعر والنثر ، يقول أحد الدارسين[5] إنه احتذى فيها حذو ابن قتيبة ، وإن أفضت به تقليديته إلى الإنقاص من قدر المحدث لحساب القديم .

وإذا كان قدامه بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ) أول من أفرد للنقد الأدبي مؤلفا مستقلا في كتابيه «نقد الشعر» ، و«البيان» في نقد النثر ؛ فقد حكم عليه بعض الباحثين[6] بأنه «رديء الأسلوب» . ونعتقد أنه محق في حكمه ، إذ برغم ما جمع في كتابه « البيان» من كل ما يتعلق بالكتابة الديوانية في أنواعها وصورها ومراتبها وصيغها ومعانيها ؛ فإنه كتاب تعليمي في النهاية ؛ دون تقديم جديد من آراء نقدية ذات بال ، اللهم إلا ما تناثر في الكتاب من بعض العبارات النقدية وردت لماما في ثنايا توجيهاته ونصائحه للكتاب[7] .

أما ابن درستويه (ت ٣٤٧ هـ) فقد تطور بالنقد الأدبي خطوة ، حين خرج على منهج ابن قتيبة - رغم كونه من تلاميذه - واختط منهجا خاصا به وإن كان غامضا . هذا فضلا عن تكريس نقده لا لشريحة الكتاب وحدهم ، بل للخاصة والعامة على السواء . وأخيراً في اهتمامه ببحث الدقائق وأكثرها إشكالا ومحاولة وضع ضوابط تحكمها[8] . ولعل تلك

---

(١) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص ٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٩ ,

(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٢ ,

(٥) آدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ ,

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٠٦ ,

(٧) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص ٨٧ ,

(٨) المصدر نفسه ، ص ٧٩ ,

الخطوة المتطورة تعزى إلى كونه عاش في زمن بدأت تظهر فيه إرهاصات معطيات عصر الصحوة البورجوازية الثانية . ويعزو بعض الدارسين ذلك إلى مؤثرات أجنبية عملت عملها في نتاج النقاد من المعتزلة ، وإن خالف البعض ذلك فقال بأن هذا التطور كان داخليا من خلال التراكم في ميدان النقد الأدبي نفسه[1] . وأيًا كان الأمر ، فنحن لا نرى ثمة تناقض بين الرأيين ؛ إذ عبرا في النهاية عن معطيات سوسيو-ثقافية واحدة .

تلك صورة عامة عن صيرورة وسيرورة النقد الأدبي في عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ حصادها هو غلبة التقليد والنصية على حساب التجديد والابتكار . وما حدث من تجديد وابتكار كان وجوده شاحبا ومرتبطا بنقاد مخضرمين عاصروا أواخر عصر الصحوة البورجوازية الأولى وأوائل سني عصر الإقطاعية ، أو عاصروا أواخر عصر الإقطاعية وأوائل عصر الصحوة البورجوازية الثانية . لكن «تبقى الغلبة بوجه عام خلال قرن الإقطاعية للاتجاه التقليدي الإتباعي»[2] .

بديهي أن يفض الاشتباك بين الاتجاهين إبان قرن الصحوة البورجوازية الثانية . إذ استهل هذا القرن بإثارة مسألة القديم والمحدث في النقد الأدبي على يدي الصولي (ت ٣٣٥ هـ) . لقد حسم القول لصالح المحدث ، وبرهن على أن خصوم هذا الاتجاه «كانوا مدعين مقلدين لا دليل لهم ولا حجة»[3] . وعنده أن الأوائل ليس لهم إلا فضل السبق . أما المحدثون ؛ فقد صنفهم صنفين ؛ صنف يتابع المتقدمين ويقلدهم ، ويحمد لهم المعاني المبتكرة التي يتابعونها عند المتقدمين ، وصنف ابتكر معاني جديدة لم يعرفها القدماء . ويرجع هذا الاختلاف إلى الوسط الاجتماعي الذي عاش فيه هؤلاء وأولئك . وينحاز الصولي للمبدعين المبتكرين الذين عاشوا في مجتمع مدني استخدموا معجمه وتحاشوا الألفاظ البدوية القديمة . كما التمس العذر لغيرهم من النصف الأول لا لشيء إلا أنهم عبروا عن واقع مجتمعاتهم . لقد استنتج الصولي بذلك معيارا عادلا لتقييم الإبداع الأدبي هو صدق التعبير والالتزام بمعطيات العصر[4] .

من معطيات عصر الصحوة البورجوازية الثانية أيضا ؛ استقلالية النقد الأدبي وإفراد مصنفات خاصة به . هذا هو ما ميز أبا هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) عن الصولي ، إذ ألف

(١) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، ص ٣٢ .
(٢) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٧٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٦ .
(٤) الصولي : أخبار أبي تمام ، ص ٦ ، ١٧ ، القاهرة ١٩٣٧ .

كتاب « الصناعتين» في النثر والشعر . وقد اشتهر في نقده بالصرامه ، إذ لم يأبه لشهرة المبدع ورواج إبداعه قدر اهتمامه بالإبداع نفسه ، معنى ومبنى . لذلك كان شديد القسوة على المتنبي الذي بهر جمهور عصره . لقد تقدم لذلك بالنقد الأدبي خطوة كبرى[1] ؛ حيث قعَّد البلاغة والفصاحة وقنَّن لها ، وميز وفق هذه القواعد بين الكلام البليغ والرديء . كما تحدث عن النظم وعوامل جودته وعوامل رداءته ، وأفرد مباحث أسلوبية في البديع والسجع والازدواج وغيرها .

وبرغم خلطه بين البلاغة والنقد « فهو إلى النقد الأسلوبي أقرب»[2] . ولا غرو فقد صار كتابه من أهم مصادر النقد الأدبي عن القدماء والمحدثين ، لما انطوى عليه من تقسيمات وتصنيفات وتقنينات وتعريفات ؛ تفيد النقاد في تقديم مقاييس يعتمدونها في الحكم على النتاج الأدبي وتقييم مبدعيه[3] . بحيث لم يبالغ أحد الدارسين الثقات حين قالوا بموقف نقدي للعسكري يجعله عن جدارة واستحقاق « يوضع في مصاف كبار النقاد والبلاغيين»[4] .

يستطيع الناقد المقتدر أن يتلمس الكثير من إيجابيات العسكري في اتجاه الرماني (ت٣٨٤ هـ) النقدي ؛ برغم كونه بلاغيا أكثر منه ناقداً . إذ انطوت آراؤه في البلاغة على معايير نقدية ؛ كتعريفه البلاغة بأنها « إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[5] . بل توصل إلى حقائق هامة تبدو كما لو كانت لنقاد محدثين ؛ كقوله بأن «سر الجمال يكمن في الغموض الذي يطلق للنفس العنان ؛ فتذهب في الحدس كل مذهب ، وترتاد آفاق المعاني التي يحكمها التعبير»[6] . وهو يرى في السجع عيبًا «لأنه تكلف من غير الوجه الذي توجبه الحكمة» . قصارى القول أن البلاغة عنده «هي مطابقة الكلام على مقتضى الحال»[7] . لكأن تلك الأحكام بحق من بنات أفكار ناقد محدث .

ويفضل ابن وهب (ت أواخر القرن الرابع الهجرى) طفر النقد الأدبي طفرة كبرى . إذ عبر كتابه «البرهان في وجوه البيان» عن رقي النقد الأدبي ؛ حين انتقد آراء الجاحظ ونهجه

(١) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .
(٢) شوقي ضيف : البلاغة ، تطور وتاريخ ، ص ١٤٦ ، القاهرة ١٩٦٥ .
(٣) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص٩٣ ، ٩٤ .
(٤) شوقي ضيف : المرجع السابق ، ص١٤٦ .
(٥) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص٣٣ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٤ ، ٣٦ .

النقدي نقداً مقنعًا . فكتاب «البيان والتبين» – على شموخه – في نظره «لم يأت الجاحظ فيه بوظائف البيان ولا أتى على أقسامه في اللسان»[1] . وعماد منهج ابن وهب النقدي هو التعويل على العقل أولا وأخيراً[2] . ولا غرو ، فقد تحدث في نقده عن القياس وتعريفه ومقدماته ونتائجه ، والحد والوصف والإسم ، والبحث والسؤال والخبر . كما تحدث عن اليقين والحق ، وعن البيان الظاهر والبيان الباطن ؛ فضلا عن الخواص الأسلوبية من تشبيه واستعارة ورمز . . إلخ ، ثم عرض لأقسام الكلام من شعر ونثر وعن البلاغة في كل منهما .

وتنم آراؤه عن اطلاعه على كتابات أرسطو التي وظفها في تقديم تنظير لغوي متكامل ؛ مفيدا في ذلك من عمق تفكير وثقافة موسوعية . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين[3] حين جزم بأن ابن وهب «يمثل التيار المنطقي الفلسفي في النقد ، حيث اعتمد على العقل واهتم بفرض القيود ووضع التحديدات والتقسيمات» . ولم يخطىء آخر حين ذهب[4] إلى أنه «وضع مشروع نظرية بيانية في المعرفة» . لكن لم يصب حين زعم أن هذا المشروع «مشروع بياني محض يجمع بين البحث الأصولي (الشافعي) والبحث البلاغي الذي طوره الجاحظ»[5] ؛ لا لشيء إلا لأن ابن وهب انتقد جميع سابقيه ـ وعلى رأسهم الجاحظ ـ واختط لنفسه نهجًا جديداً .

وعند الجرجاني (ت ٣٩٢ هـ) نجد في كتابه «الوساطة بين المتنبي وخصومه» حسمًا لمشكلة الصراع بين القديم والمحدث والانحياز الكامل للمحدث . لقد قدم أدلة مقنعة ذات أبعاد سيكولوجية وسوسيولوجية لفض هذا الاشتباك ؛ فقد حكم على المتشبثين بالقديم بأنهم ضحايا ضغوط نفسية واجتماعية ، وليس عن قناعة عقلية . لقد نظر إلى الشعر القديم باعتباره أنموذجا زائفا جرى الإلحاح عليه لا لشيء إلا لأنه قديم ، بينما هو في نظره مصيب ومسترذل ومردود . وإنما جرى الانحياز إليه لميل في النفس إلى تقديس الماضي ؛ وهو أمر يحول دون رؤية حقائق الأمور ، ويحجب الحقيقة . هذا فضلا عن وجود هامش بدوي ما فتىء يتغلغل داخل المجتمعات الحضرية[6] .

---

(١) ابن وهب : **البرهان في وجوه البيان** ، ص ٥١ ، بغداد ١٩٦٧ .

(٢) يبنى البيان عند ابن وهب على كليات أربع ؛ « بيان الأشياء بذواتها ؛ وإن لم تبن بلغاتها . ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند أعمال الفكر واللب . ومنه البيان الذي هو نطق اللسان . ومنه البيان بالكتاب الذي يبلغ من بعُد أو غاب » . نفس المصدر ، ص ٥٩ .

(٣) نبيل خالد رباح : المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٤) محمد عابد الجابري : **بنية العقل العربي** ، ص ٣٧ .

(٥) نفس المرجع والصفحة .

(٦) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

ويمثل النقد الأدبي عند ابن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦ هـ) ذروة ازدهاره ، وهو أمر يتسق مع ذروة المد البورجوازي الذي عايشه . فكتابه «العمدة» موسوعة جمعت كل آراء سابقيه في هذا الفن ؛ برغم ذلك لم يأخذ بأي منها ؛ بل اختط لنفسه معيارا مستقلا . يقول : «وعولت في أكثره على قريحة نفسي ونتيجة خاطري خوف التكرار ؛ إلا ما تعلق بالخبر والرواية»[1] . لذلك مجده ابن خلدون حين قال[2] : «إن كتاب العمدة هو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وأعطاها حقها ، ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده» .

ومع ذلك فقد خاصمه وعارضه بعض معاصريه من أمثال ابن شرف القيرواني (ت ٤٦٠ هـ) في كتابه «رسائل الانتقاد»[3] . وهذا يعني أن التيار التقليدي رغم هامشيته لم يزل موجوداً ، وتبرير وجوده ـ فيما نرى ـ عدم اكتمال الصحوة البورجوازية وتحولها إلى ثورة .

وخير مثال على التواجد الشاحب للتيار التقليدي ، نتلمسه عند الآمدى (ت ٣٧٠ هـ) . يفهم ذلك من انحيازه لشعر البحتري وتفضيله على شعر المجدد أبي تمام . وحسبنا ما نورد دليلا على هشاشة تبريراته ؛ حين يقول : «البحتري أعرابي الشعر مطبوع ، وعلى مذهب الأوائل . . وأبو تمام شديد التكلف صاحب صنعة ، وشعره لا يشبه أشعار الأوائل ، ولا على طريقتهم ؛ لما فيه من الاستعارات البعيدة والمعاني المولدة»[4] .

ونحن في غنى عن نسبة معيار تقديس الماضي وتقديس الانتماء الإثني ومحاربة المبتكر والجديد إلى معطيات النمط الإقطاعي .

صفوة القول ـ أن النقد الأدبي في نشأته وصيرورته ، في جذره ومده عبر تعبيراً واضحًا عن معطيات سوسيو ـ ثقافية .

---

(١) أنظر : جورجي زيدان : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٥٣ .
(٢) أنظر : مقدمة إبن خلدون ، ص ٤١٢ ,
(٣) جورجي زيدان : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٥٣ .
(٤) الآمدي : الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري ، جـ ١ ، ص ٦ ، القاهرة ١٩٦١ .

٤

العمـــارة والفنـون

أ- تمهيد

كثيرة ومتنوعة هي الدراسات الوصفية عن نشأة الفن الإسلامي وتطوره ومدارسه وخصائصه . . . إلخ لذلك لن نهتم كثيرا بالجانب الوصفي في دراستنا للعمارة والفنون الإسلامية خلال «عصر الازدهار» إلا بالقدر الذي يوضح الإطار العام . ولسوف ينصب اهتمامنا بدراسة الموضوع باعتباره إنجازا إبداعيا ذا دلالات معرفية عامة وفكرية على وجه الخصوص ؛ وهو اتجاه بدأ يأخذ حظه في السنوات الأخيرة ضمن مجال فلسفة الفن وعلم الجمال ؛ سواء على مستوى تفسير عملية الإبداع أو تفسير الأعمال الفنية ذاتها .

كثيرة أيضا هي التفسيرات المطروحة في هذا الصدد ؛ ما بين نظريات تعول على الإلهام والعبقرية ، وأخرى عقلية ، وثالثة سيكولوجية[1] ؛ وهلم جرا . وما نود تأكيده أنها جميعا نظريات « مثالية» تفتقر إلى العلمية والموضوعية .

ما نعتقده هو أن العمارة والفنون - بوجه عام - هي نتاج معطيات سوسيولوجية في المحل الأول ، وهو ما أكده عدد من المتخصصين الثقات الذين ألفوا وصنفوا الكثير عن «سوسيولوجية الفن» ، وإن كان حظ الفنون الإسلامية في هذا المجال لا يزال فقيرا ومتواضعا ، يقتصر على مجرد آراء عابرة في مصنفات تعتمد تفسيرات مثالية في المحل الأول .

(١) عن التعريف بتلك النظريات ؛ راجع : علي عبد المعطي محمد : فلسفة الفن ، ص ١٩ وما بعدها ، بيروت ١٩٨٥ ,

ومن الإنصاف التنويه بأن النظريات المثالية - بعضها على الأقل - لا تخلو من بعض الوجاهة ؛ تأسيسا على أن أي جهد علمي يعتمد أيا من المناهج يسفر عن فائدة ما . فالقائلون بنظرية الإلهام والعبقرية لا تخلو دراساتهم من كشوفات علمية فيما يتعلق بتكوين المبدع وعملية الإبداع . وأصحاب النظرية العقلية بذلوا جهودا محمودة في مجال دحض النظرية السابقة ، فضلا عن «موضعة» الفن وتفسيره من منطلق عقلاني . أما النظرية السيكولوجية فقد غاصت في شخصية المبدع وقننت عملية الإبداع على أيدي باحثين مرموقين بعضهم من العرب[١] .

مع ذلك تظل تلك النظريات جميعا عاجزة عن تقديم تفسير شمولي علمي مقنع ؛ لا لشيء إلا لإهمال معطيات الواقع الاجتماعي المؤسسة لشخصية المبدع والملهمة لعملية الإبداع والكاشفة عن دلالات النتاج الإبداعي ذاته[٢] . وحسبنا أن النظرية السيكولوجية - وهي أكثر النظريات المثالية إقناعا - لا تفعل شيئا سوى التفتيش عن الثغرات والخطايا في الإنتاج الفني الحافل بالدلالات التي بوسعها إلقاء أضواء مبهرة حتى على ذات المبدع نفسه[٣] .

لذلك لا مندوحة عن اعتماد النظرية السوسيولوجية التي تجذر الخيالي في دائرة وجوده الاجتماعي ، وهي فضلا عن ذلك توسع دائرة الفن ليشمل دراسة الفنان المبدع وعملية الإبداع والإنجازات الإبداعية ، فضلا عن تقنين عملية الإبتكار وإكسابها معنى كليا قدر الإمكان[٤] .

قد يحتج البعض بأن الإبداع عملية خصوصية تأملية أشبه بالسحر ؛ بحيث يكون الفنان شخصية شاذة يتعامل مع واقع روحي غريب عن الحياة المحسوسة . لذلك تحدث هؤلاء عن ما أسموه «روح الفن» وعن «النخب المبدعة» . . . إلخ من الاصطلاحات المضببة . لكن تلك الاصطلاحات تظل مفتقرة إلى العلمية وتشي بتسطيح في التفكير ونقص في المعرفة[٥] .

ليس ثمة «جمال مجرد» - كما يزعم هؤلاء - متجذر فيما أسموه «الأصل البدائي للفنون» . ونحن لا نرفض التأصيل والاستمرارية في تاريخ الفنون ، لكن ما نرفضه هو اعتبار

(١) أنوه في هذا الصدد بجهود العالمين المصريين مصطفى زيور ومصطفى سويف وتلامذتهما .

(٢) عن نقد النظريات المثالية عمومًا والنظرية السيكولوجية خصوصًا ؛ راجع : جان دوفينيو : سوسيولوجيا الفن ، الترجمة العربية ، ص ٦، وما بعدها ، بيروت ١٩٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١١ .

تلك «الجذور البدائية» من الثوابت التي تتحدي التغيير والتطوير والتجاوز ؛ لأن ذلك معناه إلغاء التاريخ والصيروره وتجاهل خصوصيات الزمان والمكان ومعطيات الواقع الاجتماعي والفكري - وحتى السياسي - في الزمـان والمكان . في ذلك يقول أحد القائلين بسوسيولوجيا الفن :

«إن تغلغل الفن البدائي في الأجيال اللاحقة يتجافي مع حقيقة أن كل فن هو وليد عصره ، وهو يمثل الإنسانية بقدر ما يتلاءم مع الأفكار السائدة في وضع تاريخي محدد . . . لكن الفن يجعل من اللحظة التاريخية المحددة لحظة من لحظات الإنسانية تفتح الأمل على تطور متصل . . . قد نحتفظ داخل نفوسنا بأشياء قديمة يبدو أن الزمن عفا عليها ؛ على حين أنها تحدث فينا أثرها على حين غرة تبعا للأوضاع الاجتماعية المتباينة والاحتياجات الطبقات النامية أو المضمحلة» ، ومن ثم تكون الأولوية لتلك الأوضاع وتلك الاحتياجات في عملية الإبداع ؛ لا للموروث القديم ؛ وهذا يعني أن الفن في النهاية حصاد وعي تاريخي اجتماعي[١] . وهنا يصدق قول بوسبيلوف :

«إن الجمال لم يعد عنصرا خالدا ناشئا بدوره عن مصادر خالدة أسمي ، أو نتاج تركيب إنساني لا يتغير ؛ بل أصبح من ظواهر الوعي الاجتماعي لدى الناس مشروطا بالظروف الاجتماعية التاريخية ومتغيرا بتغيرها»[٢] . وفي نفس السياق يقول بيزويتوف : «إن الجمال عامة والفن خاصة - بوصفه محصلة الجمال - مشروطان بالظروف المادية والاجتماعية والتاريخية»[٣] . كما يقول هورتسك :

«الجمال ليس واقعة فردية بل هو واقعة تاريخية . . . والإستطيقا ما هي إلا شيء تاريخي محلي»[٤] .

ويصوغ لاكروا ما سبق في لغة فلسفية ؛ حين يقول :

«إن الذات ليست شيئا متحققا بل هي فاعلة لابد من تحقيقها . . . إنها مقدرة على الوجود أكثر مما هي وجود . . . ومن ثم فالغاية الوحيدة للذات هي تحقيق الذات ، ولكن الطريق الموصل من الأنا إلى الأنا لا بد من أن يدور حول العالم ، وبالتالي فهو لابد من أن يمر

(١) أنظر : إرنست فيشر : ضرورة الفن ، الترجمة العربية ، ص ١٤ ، القاهره ١٩٧١ .

(٢) علي عبد المعطي محمد : المرجع السابق ، ص ٦٠ .

(٣) بوسبيلوف : «تطور نظرية الفن في روسيا» ، مقال ضمن كتاب : الجمال في تفسيره الماركسي ، ص ٢٢١ ، دمشق ١٩٨٦ ,

(٤) بيزويتوف : «الجمال في التراث الكلاسيكي للماركسية اللينينية» ، مقال في كتاب : الجمال في تفسيره الماركسي ، ص ١٥٢ ، دمشق ١٩٨٦ ,

بالآخرين»[1] .

تأسيسا على ذلك يكون الفن هو نتاج الاتصال بين الأنا وال «نحن»[2] . أو بعبارة أخرى «الفن هو الأداة اللازمة لإتمام الاندماج بين الفرد والمجموع»[3] . الفن في التحليل الأخير ليس نتاجا فرديا قحا ؛ بل هو ضرب من الإنتاج الجمعي .

تقودنا مقولة «الإنتاج» تلك إلى إشكالية أخرى هامة ، من حيث كون الإنتاج نتاج العمل ؛ فهل يعد الفن بحسب ذلك عملا آليا شأنه شأن الحرف مثلا؟ ومعلوم أن العمل يسبقه تفكير عقلي ؛ فهل يصبح الفن قياسا على ذلك مثل سائر النتاجات الفكرية؟ أخيرا ؛ ما هو تأثير الدين في الفن ؛ وهو أمر لا يخفى على المنظرين السوسيولوجيين؟

تلك أسئلة مشروعة ؛ لا مناص من الإجابة عنها .

أما عن كون الفن ضربا من العمل ، فهو كذلك بالفعل ؛ لكنه عمل مصبوغ بصبغة جمالية ، وهنا يكون التمايز بين الفنان وسائر من يعملون في حقول أخرى غير الفن . على أن الصناعة في حد ذاتها فن من حيث اعتمادها على مادة يجرى بالعمل تطويعها وتشكيلها في إنتاج يحتاجه المجتمع ، والفنان صانع من نوع خاص يطبع المصنوعات بطابع استطيقي[4] . لذلك يعتقد بعض الدارسين أن الفن لباب الصناعة ، أو هو الصناعة في أسمى درجاتها[5] .

أما عن علاقة الفن بالدين ؛ فيرى دور كايم أن الدين ظاهرة اجتماعية وقد تخالفه الرأي بالنسبة لمصدر الأديان السماوية ، لكننا لا نمانع في كون العقائد السماوية تكتسي أبعاداً اجتماعية وإلا لما ظهرت الفرق المختلفة في العقيدة الواحدة ؛ خصوصًا في حالة تحول تلك العقائد المطلقة إلى طقوس تمارس . والفن يواكب تلك الممارسات الطقوسية ويتخذ منها موضوعه[6] . كما أن الفنان عندما يشكل فنونه الدينية يعبر عن حاجات اجتماعية ، ويتم ذلك عن طريق الاختمار اللاشعوري الذي هو أشبه «بالحمل الفني» ؛ إن جاز التعبير .

أما عن علاقة العقل بالفن ؛ فنقول بوجود صلة وثيقة بينهما خصوصًا فيما يتعلق بوعي المبدع لضرورة إقناع المتلقي قبل وأثناء عملية الإبداع . لذلك لم يخطىء ميشيل فوكو حين قال :

---

(١) Hortickq : **Encyclopidie de Beau, Art, Alcan**, p. 28, 1952 .

(٢) Lacroix, Jean : **Les Sentiments et Lavie Morale**, P. 64 , P, U. F, 1968 .

(٣) علي عبد المعطي محمد : المرجع السابق ، ص ٥٩ ,

(٤) إرنست فيشر : المرجع السابق ، ص ٩ ,

(٥) أنظر : Casson, Jean : **Situation de L'Art Moderne**, P. 118, Paris, 1950 .

(٦) علي عبد المعطي : المرجع السابق ، ص ٦٩ ,

«إن الكلمات والأشياء لا تعرف أبدًا إلا بما تسمح به البيئة العقلية لحقبة ما»[1] . ونحن نعتقد أن تلك البيئة العقلية مرتبطة ببيئة أخرى أهم وأعمق وهي الواقع الاجتماعي .

وهذا يقود إلى إشكالية أخرى ؛ هي العلاقة بين الفنان والطبيعة . ثمة خطأ شائع هو أن كل فن إنما هو في خدمة الطبيعة ، بالقدر الذي ينبثق منها أيضًا . والواقع أن الفن الحقيقي لا يحاكي الطبيعة - وإلا ما أصبح الفنان مبدعا - بل إن الفنان يتعامل مع فهم مجتمعه للطبيعة ، وهدفه يختلف من عصر إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر ؛ بحيث لا نستطيع أن نتحدث إلا عن طبيعة « نسبية» . وحتى إذا ما تجاوز الفنان رؤية عصره أو مجتمعة للطبيعة فهو لا ينعزل عن تلك الرؤية بل ينطلق منها نحو تطويرها من خلال إبداعه فيقدم بذلك «طبيعة أخرى» تسهم في مزيد من فهم المجتمع لهذه الرؤية[2] . تماما كما هو حال ارتباط الفنان بالمجتمع ؛ فهو لا يحاكي الفهم السائد بالضرورة بل ينطلق منه نحو فهم مغاير . وفي كل الأحوال تتولد دلالات للعمل الفني بين بنية المدلول وبنية الدال . إن الفنان يقدم تنظيما للعالم يقوم به الوجود الاجتماعي[3] ؛ باعتباره كائنا اجتماعيا متميزا . فما ينجزه الفنان لابد وأن يفهم اجتماعيا طالما كانت الحاجات الاجتماعية هي مصدر الفنان والإبداع هو الإشباع ، وطالما كانت تلك الحاجات موجودة في الوعي الاجتماعي العام وفي وعي الفنان بصورة أعمق[4] .

تلك صورة عن التنظيرات السوسيولوجية للفن أسهم في تأسيسها ثلة من علماء السوسيولوجيا ونخبة من المشتغلين بالنقد الفني وفلسفة الجمال . وهي رغم هشاشة بعض جوانبها تعد طفرة تماثل تلك التي حدثت في مجال العلم على يد «كوبرنيكوس» الذي انطلق في ثورته العلمية من الجزء إلى الكل وليس العكس ؛ كما كان الحال منذ «آرسطو» . نفس الثورة في مجال سوسيولوجيا الفن تعزى إلى دراسة علم الجمال من أسفل إلى أعلى[5] ؛ أي البحث عن الأسس الجمالية من خلال الواقع الاجتماعي الذي أفرزها ، لا من خارج العالم ولا من داخل الفنان وحسب .

لكن تلك النظرية - قبل ماركس - تنطوي على جوانب قصور لا سبيل لإنكارها ؛ مثال ذلك حديث دوركايم عما أسماه «الوعي الجمعي» الذي هو محل شكوك من وجهة نظر

(١) من القرائن على ذلك تأسيس دور العبادة من بيع وكنائس وأديرة ومساجد وتكايا . . . إلخ .
(٢) جان دوفينيو : المرجع السابق ، ص ١٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
(٤) بوسيبلوف : المرجع السابق ، ص ٢٢٠ .
(٥) علي عبد المعطي محمد : المرجع السابق ، ص ٧٢ .

علمية . كذا آلية النظرة السوسيولوجية للفن بصورة تسطيحية دجمائية .

بفضل «كارل ماركس» تجاوزت النظرية السوسيولوجية في تفسير الفن تلك النظرة القاصرة . ففي كتابه «نقد الاقتصاد السياسي» وقف على حقيقة الاعتقادات التي يكونها الناس عن أوضاعهم في العالم والتي لا تلتقي مع حياتهم الحقيقية ، وهو ما يدخل في إطار ما أسماه « الوعي الزائف» ، ورسخ أصول معرفة الوعي الحقيقي الذي تمثله العلوم المرتبطة بما هو عملي اجتماعي محسوس وملموس .

تلك التفرقة - في نظرنا - بالغة الأهمية في الكشف عن التصورات الوهمية للفن ؛ من حيث انطلاق موضوعه من التجربة الاجتماعية بعيدا عن التهويمات والأوهام اللاعلمية[1] . كتلك التي قال بها «لالو» حين عالج المسألة كمجرد علاقات آلية ومجردة بين الفن والحياة الاجتماعية .

ترسخت النظرية السوسيولوجية للفن - في منظوره الماركسي - على يد «تين» الذي أعطاها دفعة قوية حين أبرز في كتابه « فلسفة الفن» تأثير الجماعة في الفن من خلال نظرة استطيقية تستند إلى قوانين علمية تتحكم في كل حالة من حالات الفرد والجماعة ، ووفق منهج تحليلي قاده إلى تلك القوانين التي تحكم الظواهر الجمالية في صيرورتها المتطورة ، وتلقي مزيدا من الضوء على عملية الإبداع الفني باعتبارها ظاهرة طبيعية - لا سحرية أو إلهامية - مرتبطة بالعقلية الجمعية السائدة . كذا على العمل الفني باعتباره ظاهرة لا فردية ولا منعزلة عن غيرها من الظواهر التي تفسرها[2] .

تأسيسا على ذلك ؛ نرى أن الفنان «مخلوق أرضي» يعيش وسط قيم جمالية ذات أسس اجتماعية ويستجيب لطائفة من المنبهات الفنية المعينة ، ويتأثر بجماع التيارات الجمالية السائدة ؛ بحيث يمكن من خلال دراسة إبداعه ومعرفة دلالته إدراجه في طراز فني محدد . وصدق أحد الدارسين حين ذهب إلى أن دراسة الإبداع الفني في إطاره الاجتماعي يلقي ضوءاً مبهرا لا على العمل الفني وحده بل على ذات المبدع أيضًا[3] . وينتج عن ذلك أن الإبداع الفني المتميز شيء جديد ؛ لكن جدته لا تلغي تأثره بدرجة أو بأخرى بما سبق كما وأنه يؤثر بدوره فيما يلحق ؛ بحيث يصعب وضع حد فاصل بين القديم والجديد[4] في

(١) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : غرفيتش : **الدعوة الحالية للسوسيولوجيا** ، الترجمة العربية ، ص ٢٨٥ وما بعدها .

(٢) Taine, H: **Philosophie de L'Art**, p. 11 , Paris, 1965 .

(٣) علي عبد المعطي : المرجع السابق ، ص ٧٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

الفن ، كما هو الحال بالنسبة للعلم أيضا . لا لشيء إلا لأن الفنان في جوهره مشبع بروح الجماعة رغم تميزه ؛ بل إن هذا التميز يكمن في كونه أقدر من غيره في التعبير عن حاجات مجتمعه . «وما يبدعه ما هو إلا تعبير عن ملكاته في الكشف عن العلاقات الاجتماعية الجديدة التي لابد وأن يعيها الآخرون»(١)

إذا كانت تلك المقولات النظرية في جوهرها مدينة لتنظيرات «تين» في سوسيولوجية الفن ؛ فإن نقلة أخرى طفرت بالتنظير نتلمسها عند «فنكلشتين» . تتعلق تلك النقلة بالتحفظات التي أطلقها بصدد «فردية الفنان» ؛ وإن اعترف بها لكن في إطار كون فنه وإبداعه جزءاً من نسيج الحياة الاجتماعية(٢) .

أما عن تحفظاته حول فردية المبدع ؛ فهي أنها لا توجد إلا في وسط اجتماعي ؛ بمعنى إلغاء ما يسمي بعبقرية الفنان ؛ وحتى لو وجدت فليس بوسعها أن تخلق تيارا فنيا بوحدها ؛ بل أقصى ما يمكن أن تقدم هو أن تدفع بطابعها المتميز مرحلة من المراحل ضمن ثلة من المبدعين الآخرين(٣) .

ثمة إشكالية أخرى تتعلق بالشكل والمضمون في الفن ؛ لطالما خاض في بحثها الكثيرون دون تقديم حلول ناجعة أو إجابات شافية ؛ لا لشيء إلا لبحثها بمعزل عن أبعادها الاجتماعية .

ما نراه بصددها أن الأسلوب يكتسي أهمية قصوى في التعبير عن عصر أو مرحلة اجتماعية متميزة عن سواها ؛ بحيث نجد تباينا في الأساليب ما بين مرحلة فنية وأخرى . ففي مرحلة يسود أسلوب بعينه عند غالبية المبدعين برغم الاختلافات اللاجوهرية بينهم ، وفي مرحلة أخرى يسود المبدعين أسلوب آخر ، وهلم جرا . . بحيث يمكن الحديث عن عصور أو مراحل متميزة في خصائصها في تاريخ الفن . مرد ذلك - في نظرنا - إلى الجزم بأن تاريخ الفن ما هو إلا تاريخ المجتمع .

في هذا الإطار تكتسي مسألة «الشكل» قيمة قصوى باعتبارها من ناحية متوحدة مع «المضمون» ، وباعتبار الفن في أصله «محض تشكيل» ، يعطي لنتاج العمل طابعًا فنيًا يميزه عن الأعمال الأخرى . الشكل من ثم هو النظام الضروري للفن لأنه يعبر عن العرف الاجتماعي . ذلك أن عملية الإبداع الفني ليست إلا تركيبا وتأليفا بين عناصر سابقة غذاها

(١) إرنست فيشر : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
(٢) أنظر : فنكلشتين (سيدني) : الواقعية في الفن ، الترجمة العربية ، ص ١٤ ، القاهرة ١٩٧١ .
(٣) علي عبد المعطي محمد : المرجع السابق ، ص ٨٠ .

الواقع الاجتماعي ، ومن ذلك نستطيع أن نجزم بأنه لا وجود للفن بمعزل عن التاريخ والمجتمع .

وإذ نعترف بأن تلك الأحكام التي أطلقناها مستوحاة من تنظيرات فنكلشتين ؛ فإن نقلة أخرى على طريق سوسيولوجية الفن تمت في السنوات الأخيرة على يد لوكاش وجولدمان وفرانكستل ومدرسة فاربورغ بوجه عام . تتعلق تلك النقلة بالتوفيق في تحديد العلاقة بين الفن والحياة الاجتماعية من خلال عملية الإبداع وإنجازاتها[١] .

بفضل لوكاش جرى تجاوز الرؤى السوسيولوجية السابقة ، ووضع قواعد علم الجمال الحقيقية من خلال دراسة الأعمال الفنية في إطارها الاجتماعي . لقد ساوق بين ما يسمى «بالروحانية المبدعة» والحياة الاجتماعية ؛ مفيدا في ذلك من هيجل وديلتاي وماركس . وتوصل إلى وجود علاقة ضرورية بين التربة الاجتماعية وتعبير الفنان عن عصره من خلال إبداعه ؛ متجاوزا بذلك التأويلات الميكانيكية للماركسية وليس للماركسية نفسها . ففي نظره أن العمل الفني الهام لمرحلة ما يلعب دور المصفاة للتجربة المشتركة ؛ فاتحا الباب لتفسير العمل الفني من خلال أبعاده الإنسانية والوجودية[٢] .

أما جولدمان ؛ فقد استطاع أن يرسخ الرؤية الماركسية للعالم من خلال التحليل العلمي لدلالات الإبداع الفني . فالتماسك الداخلي لعمل فني ما ليس سوى ميزة خاصة لمزاج أو سياق ؛ يبلوره الفنان المتميز بعد جمع متفرقاته خلال مرحلة ما ، ويصبح هذا السياق تجسيدا لحضارة برمتها[٣] .

وبفضل فرانكستل ودراساته عن العمل الفني نفسه ، يمكن الحديث عن علم «أركيولوجيا البنى الأساسية لعملية الإبداع الفني» . إذ استطاع أن يكتشف فيه - من خلال عملية الإبداع - العناصر المكونة للتجربة المعاشة والخلفية الإبداعية التاريخية والواقع الاجتماعي في آن . إستطاع فضلا عن ذلك تفسير العمل الفني في حركيته الخلاقة باعتباره إنجازا جماعيا وفرديا في وقت واحد[٤] . لذلك نرى أن حصاد تنظيره لسوسيولوجيا الفن هو تقديم إسهامة جلّى تدعم مفهوم «ماركس» لسوسيولوجيا الفن . وهو أمر وقف عليه جان دفينيو حين قال : «إن علم تكون الإبداع هو علم تكون الحياة الإجتماعية ، والحياة

(١) جان دفينيو : المرجع السابق ، ص ٣١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

الاجتماعية تجد في التنظير الفردي أساس ومحرك تحولها» ؛ واضعا بذلك نهاية سعيدة لمشكلة طالما أرقت المشتغلين بفلسفة الفن وعلم الجمال ، وجعلت الطرح التقليدي لإشكالية «الذات والموضوع» في الفن غير ذات موضوع .

أخيرا ؛ يقدم جان دفينيو إسهامة هامة في نظرية سوسيولوجيا الفن ؛ تتعلق بإشكالية المنهج ؛ بعيدا عن الجدل النظري ومن أجل التوصل إلى «آليات» تشريحية و«أدوات» تخدم التحليل من خلال العمل الفني نفسه في إطار النظرية السوسيولوجية للفن وقوانينها العامة .

وننوه بأن تلك الإسهامة تتعلق بالنص الإبداعي بالدرجة الأولى ؛ لكنها لا تخلو من فائدة في مجال دراسة العمل الفني التشكيلي .

من تلك الآليات والأدوات ؛ مقولة «الدراما» وكيفية تحليلها باعتبارها تجسيدا للسلوكات والانفعالات والمواقف والإديولوجيات على مستوى الفرد المبدع والمجتمع بكامله . ويقدم بذلك «مفتاحا» لا لفهم العمل الفني فحسب ، بل لفض الاشتباك بين تناقضات الواقع الاجتماعي أيضا[١] . وكلها أمور قد تغيب عن المبدع قبل وإبان وبعد عملية الإبداع .

منها أيضا ، مقولة التقاء أنظمة التصنيف الكونية وأنظمة التصنيف الاجتماعية ؛ على أساس أن كليهما نشاط مزدوج يربط بين العقلي والاجتماعي . وتلك المقولة متضمنه في العمل الفني ذاته ، ومهمة الدارس إكتشاف دلالاته وإشاراته . في هذا الإطار يمكن تقديم تفسير اجتماعي مقنع للعمل الفني في سائر دلالاته الاجتماعية وحتى السياسية أيضًا[٢] .

أخيرا يعول جان دفينيو على آلية منهجية هامة هي ؛ ضرورة دراسة الخلفية السابقة على إنجاز العمل الفني جماليا واجتماعيا ؛ خصوصا إبان التحولات الكبرى في الفن والمجتمع من أجل فهم دقيق لمعنى الإبداع[٣] .

من خلال تلك الأدوات والآليات المنهجية توصل جان دفينيو إلى حقيقة صارمة ، وهي أن تجذر الإبداع الفني هو في نفس الوقت تحليل لكل الرموز الاجتماعية التي يتضمنها ويبلورها في سياقه .

ولقد وقف على مجموعة هامة من الأحكام التي يمكن الاستئناس بها في دراسة الفن

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠ وما بعدها .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

عبر العصور ؛ منها :

أولا : أن التعبير الإبداعي بكل أشكاله يجد حيوية مدهشة إبان الانعطافات التاريخية ، كذا أثناء عبوره وانتقاله من مجتمع إلى آخر ، سواء بعد الحروب أو على إثر التسرب السلمي التجاري أو غيره[١] .

ثانيًا : أنه من الصعب الحديث عن وظيفة ثابتة للفن نظرا لتغيره بتغير العصور والمجتمعات .

ثالثًا : أن المجتمعات الثيوقراطية يطغى فيها الدين على الواقع المعيش ؛ فتكون مهمة الفنان هي تكريس فنه لإبراز هذا التناقض والتعبير عن حاجات المجتمع في تجاوز ذلك المنزلق ؛ كما هو حال الفن الفرعوني والفن الإسلامي في بعض عصوره[٢] .

رابعًا : أن الفن في المجتمعات الاقطاعية يفهم في ضوء المنافسة والصراع بين نظم متناقضة(السيد والقن) بحيث يصبح الفن ترسيخا وتثبيتا لنظام ذي طبيعة متناقضة . يتجلى ذلك في ضخامة الإنجازات الفنية التي تعبر عن انكسار المطلق والانتصار للمختلف[٣] .

خامسًا : أن المجتمعات الرأسمالية تؤدي إلى ازدهار الاقتصاد والابتكارات التقنية والنمو الصناعي ، وهي أمور تعمل عملها في تغيير العلاقات الإنسانية والبنى الكلية أو الجزئية بصورة أكبر وأشمل ؛ بحيث لا يمكن أن تقارن بنظيرتها في مجتمعات ما قبل الرأسمالية . وتسفر تلك التغيرات عن تأثيرات جلّى على الحياة الروحية والنفسية التي تجد في الفنون أصداء لها[٤] .

ولعل هذا يفسر تعدد وتناقض الاتجاهات والمدارس الفنية ما بين رومانسية ورمزية وسريالية ونحوها .

في ضوء الإطار النظري التطوري عن سوسيولوجيا الفن ، واسترشادا بتلك الأحكام السابقة العامة ، وتعويلا على القواعد المنهجية الآنفه وتطبيقا لها ؛ سنحاول توظيف حصاد ذلك كله في دراسة الفن الإسلامي إبان عصر الازدهار ؛ معولين أولا وقبل كل شيء على ما أنجزناه في الجزء الثاني من المشروع عن الخلفية السوسيو - تاريخية للفترة موضوع

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ ,

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

الدراسة . . .

ب - العمــــــارة

ثمة قضايا أساسية تتعلق بالعمارة الإسلامية من حيث أصولها ومقوماتها وجمالياتها والمحاذير التي عرقلت تطورها وخصائصها ووظائفها ؛ إلى غير ذلك من المسائل التي اختلف الدارسون بصددها .

تنحصر آراء الدارسين في اتجاهات ثلاثة هي :

١ - إتجاه يقلل من أهمية الإنجازات الحضارية الإسلامية عموما ومن بينها العمارة بطبيعة الحال ؛ وذلك بمحاولة رد إيجابياتها إلى أصول أجنبية . يستوي في ذلك الكثيرون من المستشرقين وبعض الدارسين العرب المبهورين بالاستشراق ؛ وينطلقون من مقولة «دوغمائية» متواترة عن عقم القريحة السامية وتمجيد نظيرتها الأوروبية ، وأن الأولى كانت مجرد ناقلة ومحاكية لإنجازات الثانية . ويتبع هؤلاء - في شطط وإسراف - المنهج المقارن من أجل إثبات آلية النقل والتقليد ، وتتسم دراساتهم في الغالب بطابع علمي شكلاني .

٢ - إتجاه مضاد يمثله معظم الدارسين العرب والمسلمين ؛ يبالغ في إظهار قيمة العمارة الإسلامية وينفي دور الموروث الأجنبي تبيانا لأصالتها . يعول أصحاب هذا الاتجاه على منهجية الجدل السفسطي والمماحكة تأسيسا على الانطلاق من موقف «رد الفعل» بهدف دحض الرأي المضاد . ويغلب على نتاج هؤلاء طابع التسطيح والقعقعة الكلامية اللامنطقية . إنه في التحليل الأخير إتجاه تمجيدي شوفيني ينتهك أصول النهج العلمي .

٣ - إتجاه علمي رصين ومحايد ؛ يحاول استقصاء الحقائق من خلال اتباع منهجيات صحيحة ؛ وذلك بدراسة الإنجازات المعمارية نفسها في إطار عصورها للكشف عن ما هو أصيل وما هو وافد . ولا يزال هذا الاتجاه - للأسف - في طور التبشير والتكوين ، كما يفتقر أصحابه - في الغالب الأعم - إلى الأطر النظرية التي تساعد على المضي في البحث قدما نحو التفسير والتأويل . لن نخوض في كل القضايا المثارة اللهم إلا ما يتعلق منها بالعمارة الإسلامية في «عصر الازدهار» ؛ من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الخامس الهجريين . كما سنضرب صفحا عن مقولات أصحاب الاتجاه الأول - اتجاه المسخ - وأصحاب الاتجاه الثاني - اتجاه النسخ - معولين على الاتجاه الثالث في محاولة تطويره وتعميقه ؛ في إطار الرؤية السوسيولوجية والمنهج المادي الجدلي التاريخي .

بخصوصة إشكالية «الأصالة»؛ نرى أن العمارة والفنون بعامة لا مناص من تأثرها بمعطيات سابقة خصوصا في مرحلة تأسيسها، بعد ذلك تخضع لمعطيات عصرها فيشملها التعديل والتغيير والتطوير حتى تتبلور شخصيتها المميزة ونمطها الخاص. ولا يعني ذلك الإنتقاص من آلية التأثر إذا ما أدركنا أن الفنون التشكيلية عموماً ذات سمات مشتركة وتنطوي على خصائص عامة. وفي ذلك يقول أحد الدارسين(١):

«الفنون التشكيلية فنون عالمية مشتركة لا تحدها حدود لغوية، وانتقال المعطيات الفنية من بلد إلى آخر يمكن أن يتم بطرق عديدة لا تحصى؛ فالآثارالفنية تنتقل وتسافر».

إن التأثر بنمط معماري أو فني وافد لا يتم دون استجابة الواقع الموضوعي المحلي؛ فالاستجابة تكون لغرض أو لحاجة متفقة أحيانا مع الحاجة التي يستجيب لها الأثر في البيئة التي أبدعته(٢).

كما وأن انتقال الأثر إلى بيئة جديدة سوف تشمله تعديلات وتطويرات قد تصل في النهاية إلى المخالفة والمباينة عن الأصل، بل قد يتفاعل هذا الأثر الوافد مع مؤثرات أخرى وافده تشبع حاجات أخرى في البيئة الجديدة؛ ويسفر هذا التفاعل عن عطاء فني جديد تماما يشكل نمطا خاصا يختلف كثيرا عن سائر الأنماط الوافدة.

وفي كل الأحوال تكون تلك الحاجات دنيوية أكثر منها روحية، بل إن الدنيوية قد تطيح بالمحاذير الروحية نفسها. «فالإسلام حين اتسعت دائرته دخله عنصر جديد هو عنصر ثقافة دنيوية بحته، وأخذ هذا العنصر يسود البلاد الإسلامية ويستقر فيها رغم المحاذير الروحية»(٣) وننوه بأن العالم الإسلامي - في مرحلة تأسيس الحضاره العربية الإسلامية - لم يكن خلوا من معطيات معمارية وفنية عربية قحة موروثة عن عصور ما قبل الإسلام، تفاعلت مع معطيات كانت موجودة في البلاد المفتوحة من هللينية وفارسية وهندية وقوطية لتغطية حاجات دنيوية في المحل الأول.

وحتى الحاجات الروحية استجابت للمعطيات الجديدة، وحسبنا أن المسجد في عمارته وزخرفتة خضع لتلك المعطيات الجديدة، بل إن معماريين وفنانين غير مسلمين أسهموا في بنائه وتأسيسه(٤).

---

(١) أنظر: إيتيان سوريو: **الجمالية عبر العصور**، الترجمة العربية، ص ١٦٢، ١٦٥، بيروت ١٩٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٣) كريستي (وآخرون): **تراث الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة**، الترجمة العربية، ص ٧، دمشق ١٩٨٤.

(٤) أنظر: دراسة Oleg Grabar عن العمارة الإسلامية، في كتاب **Schacht, Bosworth : The Legacy of Islam**. p. 247, Oxford, 1974.

كانت العمارة والفنون في البلاد التي نهل منها المسلمون حرفا وصنائع لها أساليب فنية وتقاليد معمارية متنوعة ، ظلت سارية بعد الإسلام بعد أن هذبت وتطورت لتوائم الحاجات الجديدة[1] . ولقد سرت تلك الأساليب والتقاليد الفنية والمعمارية إلى بنيات جديده في المشرق والمغرب كانت ذات ثقافات مختلفة ؛ حتى أن معماريين وفنانين من أرمينيه مثلا شيدوا منشآت معمارية وفنية في الأندلس[2] .

وما يعنينا هو الجزم بأن مرحلة التقليد والتأثر جرى تجاوزها فيما بعد ؛ إذ تطورت تلك الأساليب والتقاليد الفنية والمعمارية الوافدة والموروثه وتفاعلت مع الظروف الموضوعية للمجتمع الجديد ليتبلور في النهاية طراز خاص إسلامي له ملامحه المميزة وصفاته الفريدة[3] . وتدل عمارة وزخرفة المسجد «في عصر الازدهار» على صدق ما نقول . لقد تأثر خلال القرون الأولى بمؤثرات مختلفة بيزنطيه وفارسية ، ثم اكتست عمارته وزخرفته فيما بعد طابعا خاصا يختلف تماما عن المعبد والكنيسة والبيعة[4] ؛ سواء في مئذنته أو في محرابه[5] أو حتى في وظائفه التي لم تعد لإقامة الصلاة فحسْب ؛ بل أصبح المسجد موئلا لتلقي العلم ودارا للقضاء ومنتدى للسياسة أيضا . لقد طبع الإسلام دار العبادة بطابعه ، كما أفضت الضرورات العملية إلى تطوير وظيفته[6] ؛ بحيث أصبح «خلقا وإبداعا إسلاميا خاصا»[7] . حصاد ذلك أن الحاجات الخاصة في المجتمع هي حجر الزاوية سواء في عملية التأثر والتقليد أو في عملية التطوير والخلق والإبداع[8] ؛ وتلك حقيقة تنسحب على العمارة والفنون في سائر عصور التاريخ[9] . وتتفرد العمارة بخصوصية هامة في هذا الصدد من حيث تجاوزها للمحاذير العسكرية والدينية[10] .

وهذا يقودنا إلى إشكالية «المحاذير الدينية» في العمارة الإسلامية . لطالما شغل الباحثون بتلك المسألة وانصرفت جهودهم لتبريرها ؛ خصوصا من جانب الدارسين « الأصوليين»

---

(١) كريستي : المرجع السابق ، ص ١١ .
(٢) برجز : دراسة عن « فن العماره » في كتاب كريستي وآخرون سالف الذكر ، ص ١١٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .
(٤) إتيان سوريو : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .
(٥) Oleg Grabar : Op. Cit, p. 249 .
(٦) Ibid, p. 250 .
(٧) Ibid, P. 254 .
(٨) Loc. Cit.
(٩) Ibid, P. 255 .
(١٠) إتيان سوريو : المرجع السابق ، ص ١٧١ .

المحدثين . والثابت أن الإسلام في نصوصه العقيدية ـ القرآن والسنة ـ لم يرد به حكم في التحريم . وفي نظري أنها مسألة اختلقها الفقهاء القدامى فيما يتعلق بالتصوير وصناعة التماثيل ؛ خصوصا في عصور الإقطاعية . لكن الواقع العملي والحاجات الاجتماعية كانت من أسباب تجاوز ذلك التحريم المصطنع . ففي القرون الإسلامية الباكرة وجدت صور ورسوم في قصور الخلفاء أنفسهم ، وفي العصور اللاحقة ـ خصوصا عصور الصحوات البورجوازية ـ وجدت التماثيل إلى جانب الصور والرسوم ، وهو ما سنوضحه في موضعه من الدارسة .

وفي كل العصور وقف الفقهاء المتزمتون موقف الرفض والتنديد ، واعتبروا الإباحة نوعا من التشبيه والتجسيم الذي يرفضه الإسلام . لكن «المستنيرين منهم من ذوي المحيط العقلي الواسع والتسامح الديني العظيم والأفكار الحرة المعتدلة كانوا يغضون الطرف عن التحريم»[1] .

صحيح أن تلك الإباحة قد حوربت إبان قرن « الإقطاعية المرتجعة» لكن قصور بعض الخلفاء المتزمتين أنفسهم ـ مثل الخليفة المتوكل المتعصب لمذهب أهل السنة ـ غصت بالصور والرسوم حتى العارية منها[2] .

لقد غلب الطابع الحياتي العملي على العمارة الإسلامية ؛ حتى المنشآت الدينية نفسها ، لذلك صدق من قال[3] :

«إن الاختلاف بين الفن لخدمة الدين والفن المدني ليس واضحا في البلاد الإسلامية وضوحه في الغرب . صحيح أن دور العبادة الإسلامية إتخذت أشكالا معمارية إقتضتها الاحتياجات العملية ؛ لكن زخرفتها لم تخرج عن القواعد المتبعة في العمارة المدنية» .

وإذا كان الإسلام قد تدخل في الحياة المدنية ؛ فترك آثاره على المنشآت المدنية[4] ، فإن الحاجات العملية بدورها تركت تأثيرها على العمارة الدينية ؛ بحيث لم تشكل المعتقدات الدينية أدنى عقبة أمام تنامي العمارة وتطورها .

تتعلق الإشكالية الثالثة بوظيفة العمارة الإسلامية . وفي هذا الصدد نرى أن وظائف العمارة تعددت بتعدد أنواعها ، وأنها في الغالب الأعم كانت تشبع حاجات عملية حياتية ،

(١) كريستي : المرجع السابق ، ص ١٤ .
(٢) زكي محمد حسن : **فنون الإسلام** ، ص ١٦٣ ، القاهرة ، بدون تاريخ .
(٣) أنظر : إرنست كونل : **الفن الإسلامي** ، الترجمة العربيه ، ص ١١ ، بيروت ١٩٦٩ .
(٤) صالح أحمد الشامي : **الفن الإسلامي** ، ص ٤٣ ، دمشق ١٩٩٠ .

فالمساجد إلى جانب وظيفتها في العبادة كانت محاكم للقضاء ومدارس للعلم ومنتديات للمشاورات السياسية .

أما المنشآت العسكرية من قلاع وحصون وثغور وربط وأسوار ؛ فكانت وظائفها دفاعية لحماية دار الإسلام من الأخطار الأجنبية .

ولسنا بحاجة لذكر بديهيات عن وظائف الأسواق ومنشآتها من خانات وقيساريات . . . إلخ كذا عن الحمامات والبيمارستانات والخوانق والسبل والمساكن ونحوها .

ما يعنينا أنه رغم كون تلك الوظائف تخدم أغراضا عملية ، إلا أن منشآتها اكتست طابعا جماليا «عن طريق التنوع البارع في المعالجة التي أصبحت أساسية ونموذجية . لقد أكسب الفن الإسلامي تلك العمائر مسحة جمالية مرموقة تظل أشكالها الجوهرية من أخص خصائصه وأبرز صفاته»[1] . وإذا كانت روح الإسلام قد أعطت تلك العمائر فكرا جماليا ذا مسحة روحية ؛ فإن تلك المسحة لم تنزع عنها النكهة الحسية الحية والإثارة للتأمل والتخيل[2] .

تختص الإشكالية الرابعة بمسألة «الوحدة والتنوع في العمارة الإسلامية» . في القرون الإسلامية المبكرة برزت تأثيرات العمارة المحلية بشكل صارخ على امتداد رقعة جغرافية شاسعة ؛ وذلك لغلبة التقليد والمحاكاة للموروث . وفي «عصر الازدهار» بدأت مرحلة تأسيس فن العمارة الإسلامي ذي النمط المتميز ، بحيث يمكن الحديث عن قواسم مشتركة في العمارة الإسلامية في كافة أقاليم العالم الإسلامي . وهذا يعني تطور هذا الفن من مرحلة الاقتباس إلى مرحلة النضج . لكن إحدى ركائز هذا النضج تكمن في وجود مدارس متنوعة داخل إطار النمط الإسلامي العام . ذلك التنوع الذي يمكن أن نطلق عليه «الطراز» الخاص بكل مدرسة لا ينفي وجود خصائص أساسية مشتركة تجعل من تلك «الطرز» إثراءً للنمط الإسلامي العام .

فوجود المدارس - المدرسة العراقية الفارسية والمدرسة المصرية الشامية(الفاطمية) والمدرسة الأندلسية المغربية - لا يبرز معطيات إقليمية خاصة ترجع إلى المؤثرات الموروثه فحسب ، كما ذهب بعض الدارسين[3] . لكنها ترجع إلى الطبيعة الجغرافية وما تقدم من

(١) إتيان سورنو : المرجع السابق ، ص ١٨٦ ,
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ ,
(٣) أنظر : برجز : مقاله عن « فن العماره » في كتاب شاخت وبوزورت سالف الذكر ، ص ١٤٩ ,

مواد البناء في الأقاليم الثلاثة ، فضلا عن الاختلافات السياسية بين بغداد العباسية والقاهرة الفاطمية وقرطبة الأموية ، وما أفضى إليه التنافس السياسي من تنافس علمي وفكري وأدبي وفني إيجابي .

لقد أدى التنافس - خصوصا في مجال العمارة كشاهد ظاهر على العظمة والمجد - إلى ازدهار فن العمارة الإسلامية بوجه عام . هذا الازدهار الذي يعد التنوع بعض خصائصه ؛ خصوصا وأنه كان محدودا في العمارة الدينية ، وكان أكثر بروزاً في العمارة المدنية[1] . فبرغم وجود تباينات في عمارة سامرا وعمارة القاهرة وعمارة الزهراء - نظراً لحرص الخلفاء على التميز والخصوصية - فثمة قواسم مشتركة تجمعها في وحدة واحدة[2] . وترجع تلك القواسم المشتركة إلى أن النظم الحاكمة آنذاك في العواصم الثلاث كانت كما ذهب البعض «أقل ثيوقراطية»[3] ؛ وهو ما نطلق عليه اسم «النظم المتبرجزة» . هذا فضلا عن الدور الفعال الذي لعبته التجارة والرحلة في طلب العلم في إحكام الأواصر الحضارية بين تلك النظم المتنافسه ؛ بحيث يمكن أن نتحدث عن «وحدة اقتصادية - اجتماعية» للعالم الإسلامي رغم توزعه السياسي بين ثلاثة نظم كبرى .

أما الإشكالية الخامسة ؛ فتتعلق بالطابع الجمالي للعمارة الإسلامية إبان عصر الازدهار . وننوه بأن الكثيرين من الدارسين يتهمون العمارة الرسلامية بغلبة الطابع الوظيفي على طابعها الجمالي ؛ بحيث يستوحي الناظر إليها دلالات عقلية «دون أية طاقة على الإثارة العاطفية» .

نعتقد - في حياد - ببطلان هذا الزعم ؛ لا لشيء إلا لأن هذا الحكم قد ينسحب على المظهر الخارجي للمنشأة المعمارية ؛ دون نظر إلى ما حوته في الداخل من زخرفة سواء في العمارة الدينية أو غير الدينية . ونكتفي لإثبات ذلك بإيراد بعض الأمثلة العامة ؛ تاركين التفاصيل إلى موضع تال . لم يخطىء بعض الدارسين المنصفين المتذوقين للفن حين ذهبوا مثلا إلى أن الزخرفة الهندسية بأشكالها المكرورة توقظ في النفس مشاعر الصفاء والعذوبة ، وتوحي بمشاعر وجدانية عن السكون الأبدي ، وتبعث إحساسا بسر مبهم مضطرب ، وتغذي حلما من نوع خاص ذي طبيعة روحية عالية . هذا فضلا عن إيحاءاتها بتجاوز العالم المادي من خلال أجسام مادية أصلا . ناهيك بدلالاتها عن مهارات مبدعيها التي تثير

(١) Oleg Grabar : OP. Cit. P. 253 .

(٢) Ibid : P. 258 .

(٣) Ibid : P. 272 .

الإعجاب والتأمل[1] .

كما يوحي فن «الآرابيسك» ـ وهو إبداع إسلامي متميز ـ بوجود ذات شاعرة لها كيانها المستقل المطلق ، فضلا عن تعبيره عن سمة الاستمرارية اللانهائية[2] . قد توحي الزخرفة النباتية والحيوانية - لأول وهله - بالتنميط والمحاكاة ؛ لكن تأملها يكشف عن عكس ذلك ، إذ أن الفنان المسلم استوحي الطبيعة دون تقليد في خلق أشكال جديدة مركبة أو خرافية[3] ، لا وجود لها أصلا في الطبيعة ؛ إنما جرى تجريدها في إبداع خلاق[4] .

أما الزخرفة بالخط العربي والزخرفة الهندسية فتعكس دلالات إبداعية وفنية غير محدودة ؛ سوف نكشف عنها في موضعها من الدراسة .

سنحاول بعد طرح تلك الإشكاليات العامة ومحاولة حلحلتها أن نتتبع في إيجاز الدلالات السوسيولوجية والفنية في العمارة الإسلامية إبان «عصر الإزدهار» ؛ مع تبيان منحنى التطور خلال القرن الذي سادته «الإقطاعية» والقرن الذي تلاه ؛ قرن «الصحوة البورجوازية لثانية» .

في المرحلة الإقطاعية ؛ سبق وأشرنا إلى ظاهرة تقلص العمران نتيجة الاضطراب السياسي والكساد الاقتصادي والخلل الاجتماعي والتعصب الفكري . وقد لاحظنا غلبة الطابع العسكري على ما أسس من مدن خلال عصر «تسلط العسكرتاريا» وتحكمها في مقدرات السياسة . فالمدن المعدودة التي شيدت - كسامرا والقطائع والعسكر ورقادة - أسست من أجل سكنى عسكر جديد شكل قوام الجيوش ؛ كالأتراك والسودان وغيرهم . لذلك جرى الاهتمام ببناء أسوارها الضخمة من الأحجار وتدجيج المناطق المحيطة بها بالقلاع والحصون . كما لاحظنا أيضا تخريب الكثير من المدن التجارية والمدن التي شيدت في مناطق الحدود مع «دار الحرب» ؛ من جراء الحروب التي اندلعت في الداخل بين إمارات العسكر وبين الثوار والنظم الإقطاعية العسكرية الحاكمة ، كذا بينها وبين الدول الأجنبية[5] .

اتسمت المنشآت المعمارية بالضخامة معبرة «عن طابع الحياة الحربية الخشنة»[6] . وخير مثال على ذلك عمائر مدينة سامرا التي اتخذت نمطا خاصا تأثرت به المدن العسكرية في

(١) عن مزيد من التفضيلات ؛ راجع : إتيان سوريو : المرجع السابق ، ص ١٨٠ وما بعدها .
(٢) أبو صالح الألفي : **الفن الإسلامي** ، ص ٧٢ ، ٧٣ ، القاهرة بدون تاريخ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٩١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١١١ .
(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ٢ ، ص ٣٦٩ وما بعدها .
(٦) Briggs : OP. Cit . P. 121 .

العالم الإسلامي ، خصوصا في مصر والشام[١] ، كذا مدن الثغور على الحدود مع بيزنطه وفي الأندلس في المناطق المتاخمة للممالك النصرانية[٢] ؛ حيث حصنت بالأسوار العتيدة والأبراج والمزاغل ؛ خصوصا في مدن المغرب[٣] .

غلب الطابع العسكري حتى على قصور الخلفاء والأمراء . كما هو حال قصر بلكوارا الذي أقامه الخليفة المتوكل قرب سامرا[٤] والذي تأثر في تصميماته بإيوان كسري[٥] . كانت تصميمات تلك القصور تعول على الجانب العسكري لحراسة الحكام ، فضلا عن الجانب الترفي الذي يلائم متطلبات حياة الأرستقراطية . وقد لاحظ أحد المتخصصين في الآثار أن تصميماتها خلت من الفن الهندسي نظرا لتخلف الرياضيات في هذا العصر[٦] ؛ بحيث لا نبالغ إذا أطلقنا على قصور الخاصة آنذاك «القصر ـ الحصن» ؛ حيث امتازت بالضخامة والخشونة من الخارج ، بينما عجت من الداخل بمقومات حياة الإسراف والبذخ ، إلى حد جعل بعض الدارسين يصفها «بالحياة الأسطورية» . لقد كانت «مدنًا داخل المدن» تغص بالأسرار والأحداث الخيالية المذهلة . «لقد كانت بواباتها الفارهة حاجزا بين واقع الحياة الصعبة والحياة الخيالية»[٧] .

من تأثيرات الواقع السوسيو - سياسي على عمارة عصر الإقطاعية ؛ غلبة الطابع المحلي ؛ فأصبح لكل إقليم طابعه الخاص نظرا لتمزق العالم الإسلامي إلى كيانات مستقلة متصارعة[٨] . ففي الشرق غلبت التأثيرات الفارسية على «نمط سامرا» سواء في العمارةالدينية أو العمارة المدنية ؛ خصوصا قصور الأرستقراطية العسكرية الحاكمة التي عكست طابع حياتها الترفي[٩] .

وفي عمارة الغرب الإسلامي ، لم يسفر عصر الإقطاعية عن تخلق نمط خاص ، بل جرى إحياء الأنموذج الأموي المتأثر بالنمط البيزنطي في الأندلس ، بينما غلب الطابع العسكري على عمارة المغرب حتى بالنسبة للمنشآت الدينية ؛ فكانت مآذن المساجد - على

---

(١) Ibid : P. 135 .
(٢) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ١٢١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .
(٤) إرنست كونل : المرجع السابق ، ص ٣٧ .
(٥) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
(٦) أنظر : صالح أحمد الشامي : **الفن الإسلامي** ، ص ٣٢٥ ، دمشق ١٩٩٠ .
(٧) Oleg Grabar : OP. Cit. P. 259 .
(٨) Ibid : P. 257 .
(٩) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٥٩ .

سبيل المثال - تحاكي أبراج الحراسة والمراقبة والفنارات القديمة[١] .

وفي المشرق الإسلامي ؛ ظهرت بصمات العمارة الهندية القديمة ؛ فكانت المساجد بلا مآذن شأنها شأن المعابد البوذية[٢] . كما اختلفت عمارة العقود باختلاف أقاليم العالم الإسلامي مبرزة روح المعطيات المحلية[٣] . أما القباب فقد تأثرت في العراق وإيران بالمعطيات الفارسية ، وفي مصر والشام والأندلس غلب عليها الطابع البيزنطي . وفي بلاد المغرب تميزت بخصوصية طابعها العسكري ؛ فكانت نصف كروية خالية من الزخارف إلا فيماندر[٤] .

هكذا وسمت الإقطاعية العمارة الإسلامية بطابعها ؛ من حيث غلبة الطابع الحربي وإحياء الأنماط المحلية وعدم بلورة نمط إسلامي خاص ؛ إذ اتسمت العمارة عموماً دينية وغير دينية بالتعددية الناتجة عن التقليد والمحاكاة ؛ بحيث يمكن الجزم بأن العمارة الإسلامية آنذاك كانت تعارك مشكلات مرحلة التأسيس ؛ دون أن تنفلت منها إلى مرحلة النضج والابتكار التي أسفر عنها القرن التالي ؛ قرن الصحوة البورجوازية الثانية .

في هذا القرن تعاظم العمران نتيجة الاستقرار السياسي والرخاء الإقتصادي والسلام الاجتماعي والتقدم العلمي . فجرى ترميم أو إعادة تشييد المدن التي خربت في العصر السابق ، كما أسست مدن جديدة وشيدت مواني على السواحل وأخرى صحراوية كمحطات للقوافل التجارية . ومن أشهر المدن التي أعيد بناؤها - تلك التي وقعت على طريق التجارة البري الرابط بين الصين والهند عبر آسيا الوسطى وغربي آسيا وعالم البحر المتوسط - من أشهرها سمرقند والمنصورة وبغداد ومدن الثغور الجزرية والشامية . أما المواني الساحلية فقد انتعشت عمرانيا مع تعاظم التجارة البحرية ، ومن أشهرها سيراف وعدن والقلزم ومواني الشام وتنس وسوسة ومليانه والمرية وبرشلونة وأربونه . كما جرى تأسيس مدن جديدة لأغراض تجارية في الغالب الأعم أو كعواصم لدول مستحدثة أو مواني صحراوية . من أشهرها على سبيل المثال مدن فناخسرو والقاهرة والمهدية وأشير ووهران وأصيلا والزهراء وقصر أبي دانس والزاهرة . وفي واحات الصراء الكبرى انتعشت مدن صحراوية مثل زويله وودان وسجلماسة وتارودنت[٥] .

(١) المصدر نفسه ، ص ١١١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ٢ ، ص ٣٦٩ وما بعدها ، أنور الرفاعي : **تاريخ الفن عند العرب والمسلمين** ، ص ٤١ وما بعدها ، دمشق ١٩٧٧ .

لم يقتصر تطورالعمارة الإسلامية في عصر الصحوة البورجوازية الثانية على تعاظم المد العمراني من الناحية الكمية فحسب ؛ بل امتد إلى الناحية الكيفية أيضا . لقد انتهت مرحلة الاقتباس والتقليد والمحاكاة ، وبدأ التفاعل بين القديم ومعطيات الواقع الجديد يعطي نتائجه الإيجابية . إذ طوع القديم ليجاري الحاجات المستحدثة لمجتمع الصحوة[١] ، وجرى تعديله وتطويره بصورة أفضت إلى اختفاء قسماته وخصائصه فاتحة الباب لطراز جديد يمكن أن نطلق عليه بحق الطراز الإسلامي[٢] .

من معطيات عصر الصحوة كذلك غلبة العمارة المدنية على العمارة الدينية كما وكيفا[٣] ؛ خصوصا بعد شحوب وخفوت صوت المحاذير اللاهوتية ؛ فقد كرست العمارة لخدمة أغراض حياتية في المحل الأول[٤] .

تظهر بصمات الصحوة كذلك في تأثر العمارة الإسلامية بالتقدم في مجال النهضة العلمية[٥] التي سبق وأبرزنا معالمها في المباحث السابقة .

هذا فضلا عن اتسامها بغلبة الطابع الجمالي الذي طغى على خشونة وجفاف الطابع الحربي . لقد اقترن الحس «المتبرجز» المرهف بالعلم المتطور في عصر الصحوة ، وتضافرا على وضع تصميمات دقيقة وزخارف جميلة في آن[٦] .

كما تنوعت المنشآت المعمارية حاملة معها الذوق الرفيع والدقة الهندسية لإشباع حاجات المجتمع الجديد . يظهر ذلك في عمارة الأسواق بخاناتها وقيسارياتها ووكالاتها وفنادقها ذات القباب الجميلة والعقود الضخمة . كذا في الأسبلة والبيمارستانات وحتى الحمامات التي انتشرت في المدن وازدانت جدرانها بالرسوم والصور والزخارف بقصد الترفيه عن روادها[٧] .

من معطيات الصحوة البورجوازية أخيرا ؛ أن الطراز الإسلامي الجديد في العمارة انطوى على «تعددية في إطار الوحدة» أو احتوي ثلاثة أنماط في طراز واحد . لقد ظهرت ثلاث مدارس تبنت هذا الطراز المعماري الإسلامي ؛ هي مدرسة إيران وآسيا

(١) Oleg Grabar : OP. Cit . P. 270 .
(٢) Loc . Cit .
(٣) Ibid : P . 272 .
(٤) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٦٦٩ ، ٦٧٣ .
(٥) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .
(٦) أبو صالح الألفى : المرجع السابق ، ص ١٢٠ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٢٨ .

الوسطى (بنوبويه)، ومدرسة مصر والشام (الفاطميون)، ومدرسة المغرب والأندلس.

كانت تلك التعددية دليل ثراء للطراز الواحد الذي يجمعها ويطبعها بخصائص وملامح وقسمات مشتركة. وكان النشاط التجاري المتعاظم يكمن وراء هذاالقاسم المشترك[1]. فكانت الزخارف والرسوم والصور تنتقل مع التجار وطلاب العلم وقوافل الحجيج - في عصر عمه السلام - من إقليم إلى آخر[2]. وتنافس الحكام «المتبرجزون» في مجال العمارة والفنون ورعاية العلماء والأدباء والفنانين واستجلاب المعماريين لتشييد المنشآت الضخمة الجميلة[3] تعبيرا عن تنافس سياسي محمود. ولعل هذا يفسر لماذا ازدانت العمارة الدينية بالزخرفة الدنيوية[4]، وتسابق الخلفاء والسلاطين في تأسيس القصور الشامخة والمباني العامة السامقة. كما جاراهم كبار التجار في هذا الصدد؛ فكانت قصورهم تنافس أحيانا في ضخامتها وبهائها قصور الحكام.

لقد تأثرت العمارة الإسلامية بمعطيات الواقع السوسيو - سياسي في عصر تشبع بروح التسامح الديني والمذهبي[5]. كان هذا التسامح - فضلا عن الأسباب التي ذكرناها آنفا - من وراء القسمات والقواسم المشتركة التي جمعت المدارس الثلاث في العمارة الإسلامية. دليلنا على ذلك أن مساجد الفاطميين في القاهرة - برغم نمطها المميز - تأثرت في هذا العصر بالنمطين الشرقي والأندلسي - المغربي، كما تأثر هذان النمطان بالمثل بالنمط الفاطمي[6].

قصارى القول، أن العمارة الإسلامية في «عصر الازدهار» تجاوزت مرحلة التأسيس بما تتضمن من محاكاة واقتباس وانبهار إلى مرحلة الإبداع والابتكار.

جـ - الفنون

إرتقى الفن الإسلامي خلال «عصر الازدهار» ليعكس ويعبر عن الواقع الاجتماعي تعبيراً واضحًا. وعلى الرغم من اختلاف هذا الواقع الاجتماعي خلال هذا العصر؛ حيث شهد القرن الأول منه عودة الإقطاعية؛ بينما سادت الصحوة البورجوازية القرن الذي تلاه؛ فإن الفروق على مستوى الفن بين القرنين كانت جد ضئيلة. وهذا راجع إلى أمرين؛ أولهما

(١) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٧ ب.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٤) آندريه ميكيل: المرجع السابق، ص ٢١٩.
(٥) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٤.
(٦) المصدر نفسه، ص ٦٢، ٦٤.

أن قرن الإقطاعية المرتجعة كان محصورا بين قرنين شهدا صحوتين بورجوازيتين ؛ فظلت تداعيات الصحوة الأولى متواجدة خلال العقود الأولى من قرن الإقطاعية ، كما أن العقود الأخيرة من هذا القرن شهدت تباشير الصحوة الثانية وإرهاصاتها .

وثانيهما ؛ أن التغيير على مستوى الفكر والفن - خصوصا - لا يحدث فجاءة بل يحتاج إلى مزيد من الوقت كي تحل ظواهر فنية محل أخرى . وهذا يعني أن مؤثرات عصر الصحوة الأولى لم تختف خلال قرن الإقطاعية ، خصوصًا وأن النمط الإقطاعي الذي كان سائدا كان هشا بحيث تواجدت في ظله بورجوازيه هشة وهزيلة أيضا .

تأسيسا على ذلك سنعول على دراسة الفن الإسلامي خلال العصرين كوحدة ، مبرزين تأثيرات المعطيات الاجتماعية المختلفة في تطور صيرورة الفن في منعرجاتها وانعطافاتها .

نستهل دراستنا بإبراز بعض الملاحظات العامة قبل الدخول في التفصيلات .

الملاحظة الأولى ؛ تتعلق بتنوع الفنون الإسلامية ووظائفها . لقد تعددت هذه الفنون وتنوعت ما بين تصوير وزخرفة ونسيج ونقش في الخشب وتشكيل في الزجاج والخزف والفسيفساء . . . وغيرها ؛ فضلا عن الموسيقى . وهذا التنوع يعكس تعاظم المد الفني واتساقه مع المد البورجوازي ، وتغلغل الفن في الصناعات المعروفة بالفنون الصغري . وقد أخطأ بعض الدارسين حين اعتبروا الصناعات تلك لا تدخل في مجال الفنون[1] . لكن تلك الصناعات تدخل في إطار الفنون التطبيقية التي تعترف المدارس الفنية الحديثة والمعاصرة بأنها تدخل في صميم الفن . لقد كانت تشبع حاجات حياتية ؛ لكنها مع ذلك انطوت على مسوح جمالي واضح . وفي ذلك دليل على ازدهار الفن في هذا العصر الذي ندرسه ؛ بحيث يمكن القول بتغلغل الفن في الحياة العامة وكسر احتكاره على طبقة بعينها . فاللباس والفرش والبسط والتحف والمشكاوات وأواني الطعام والشراب . . وغيرها كانت تكتسي قيمة جمالية أبدعتها قريحة الفنان المسلم ؛ إذ لم تكن الزخرفة مجرد وسيلة لملأ الفراغ أو تغطية أشكالها ؛ إنما هي أصول جوهرية لدقة الصناعة ومهارة الصانع ، بدونها يعد الأثر الفني ناقصا[2] .

الملاحظة الثانية ؛ تتعلق بغلبة سمة التجريد في الزخارف الإسلامية . إذ يعتقد البعض أنها سمة سلبية تخلو من المعاني والدلالات . وهو حكم جد مجحف ؛ لا لشيء إلا لأن

(١) أنظر : صالح أحمد الشامي : المرجع السابق ، ص ٥٣ .
(٢) كريستي : المرجع السابق ، ص ١٢ .

التجريد يفتح باب الدلالات على مصراعيه ويتيح للعقل والخيال التفكير والتأمل إلى مالا نهاية . لقد أرجع بعض الدارسين التجريد إلى الإسلام نفسه ؛ باعتبار عقيدته تحتل أرقى صور التجريد[١] . وهو تأويل وارد ومقبول ؛ دون أن يغلق الباب على تأويلات أخرى لا مجال للخوض فيها تدخل في باب الرمزية التي تعد في مجال الفن دليلا على رقيه .

وفي هذا الصدد نجد رأيا مخالفا يتهم الفنون الإسلامية بالخلو من الرمزية[٢] . وهو رأي فنده «إتنجهاوزن» مستشهدا بنماذج من فنون الشيعة عموما وبعض النماذج الأخرى السنية[٣] . كما ذهب بعض الدارسين العرب - بحق - إلى أن الزخرفة الإسلامية تنطوي على رموز وتصور مفاهيم غاية في الثراء ؛ لا لشيء إلا لأنها تتجاوز «التشخيص» وتخرج من «الكثرة» إلى «النموذج» بما يفتح الباب على مصراعيه للتساؤل والخيال ويبعث المجال للرمزية[٤] .

لقد كان الفن الإسلامي مخافًا للطبيعة لا يقلدها أو يحاكيها بقدز ما يومىء إليها في تعبير يجذب انتباه الناظر ويحركه ويؤثر فيه[٥] . وفي ذلك دلالة على أن الفنان كان يحمل ذاتا شاعرة بذاتيتها وكيانها المستقل المطلق بحيث يسقط الزمان ويتحول إلى امتداد سرمدى[٦] .

قد يعترض معترض فيقول بأن الزخرفة الإسلامية تكون نمطًا واحدًا لا مجال فيه للتمييز بين اتجاه فني وآخر ؛ لكن الحقيقة أن الزخرفة تغيرت وتعدلت وتطورت بانتقالها من مجال إلى آخر بحيث اكتست في تجوالها قيما فنية جديدة[٧] .

لقد أثر الدين والمذهب في الزخرفة ، خصوصاً عند الفنانين الشيعة والمتصوفه بحيث اكتست عمقًا فنيًا غير محدود وعبرت عن الاتجاهات الغنوصية والإشراقية ولم تكتف

---

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٣٣ ، ٢٣٣ .

(٢) أنظر : رأي Raudi Paret كما أورده : Ettinghausen, R: **The Decorative Art and Painting, Their ca-racter and scope,** دراسة بكتاب **The Legacy of Isiam** سالف الذكر ، P.281.

(٣) Ibid : P. 267 .

(٤) الدليل علي ذلك أن الفنان المسلم لم يشخص الطبيعة كما هي ، فلم يرسم ورقة الشجرة مثلا في صورتها المحددة في الطبيعة بل رسم ما يشير إلى شكل الورقة . ولم يصور الحيوانات كما هي بل أكسبها أشكالا خرافية وأسطورية . أنظر : صالح أحمد الشامي : المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

(٥) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٧٢ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٧٣ .

بظواهر الأشياء[1] .

الملاحظة الثالثة ؛ تختص بمعالجة مسألة المحاذير الدينية في الفن . لقد سبق وعرضنا لتلك الإشكالية في مجال العمارة خاصة وألحنا إلى الفن بعامة . ونؤكد ما سبق قوله من حيث تجاوز تلك المحاذير حتى خلال عصر الإقطاعة بفكرها المحافظ المتعصب ، وأوضحنا كيف كان الفقهاء يحرضون العامة ضد أهل الفن بإشاعة أحاديث موضوعة تحرم التصوير والتشكيل والتجسيم . لقد كان المصورون منبوذين من الفقهاء[2] . لكن الآثار الباقية دللت على تجاوز تلك المحاذير فيما كشف عن بقايا قصور بني أمية . وحتى مقر الخليفة المتوكل - الذي أشهر سيف التعصب في وجه أهل الفكر والفن - فإن أطلاله كشفت عن صور بشرية لنساء عرايا . . !!

بديهي أن يتم تجاوز تلك المحاذير تماما في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، عصر الليبرالية والانفتاح والتسامح[3] ، وهو ما سنوضحه في موضعه بعد مفصلا .

الملاحظة الرابعة ؛ عن أثر النهضة العلمية في ازدهار الفنون . ففي عصر الإقطاعية لم يكن لتلك النهضة وجود أصلا ؛ إذ تعثرت العلوم بعد عصر التأسيس الذي شهد صحوة بورجوازية انتكست بفعل التعصب الديني والمذهبي واضطهاد التيار الليبرالي في الفكر الإسلامي . كذا بسبب الاضطرابات السياسية في سائر أرجاء العالم الإسلامي . إنعكس ذلك على الفن نسبيا بطبيعة الحال ، خصوصًا على مدرسة سامرا التي تمثل نمطا في فنون الزخرفة يعكس ترف النخبة العسكرية[4] ، تمثل في الزخرفة النباتية الخالية من أي مضمون ؛ فكانت أشبه بالتزويق منها بالفن . كما وأن استخدام الخط العربي في التزويق - آنذاك - يعبر عن تلك الحقيقة نظرًا «لخلوه من أي غرض إنتاجي»[5] .

تبدل الحال في عصر الصحوة البورجوازية الثانية الذي اقترن بنهضة علمية ؛ بلغ العلم إبانه ذروة ازدهاره ، وكرس لخدمة أغراض عملية .

أفاد الفن من ذلك الازدهار بطبيعة الحال ؛ فقد أفادت الزخرفة من علم الهندسة أيما إفادة ، إذ تحولت من التسطيح والسذاجة إلى التعقيد والعمق ، وترجمت النظريات الهندسية

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٥ .

(٢) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ١٥٦ ، ١٦٣ ، ١٧٠ .

(٣) كريستي : المرجع السابق ، ص ١٤ .

(٤) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

(٥) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ١٠١ .

- والرياضية عموما - إلى فن راقٍ أصبح بدوره شاهدا على ارتقاء الهندسة العملية[١] .

نفس الشيء يقال عن تطور زخرفة الخط العربي ؛ لقد تحول إلى «خط هندسي» يشي بالدلالات الثرية ، ويعكس طابع الاستقرار والازدهار في المجتمع الإسلامي[٢] . هذا فضلا عن دلالته على الارتباط بتطور الصناعات عموما خلال عصر الصحوة[٣] ؛ أثرت الزخرفة وتأثرت بهذا التطور والارتقاء بصورة متبادلة . كما ساعد الازدهار التجاري على رواج هذا الفن المتطور ليشمل سائر أقاليم العالم الإسلامي[٤] .

باختصار ؛ كان تطور الخط الهندسي بمثابة ترسيخ لإحدى القواعد الهامة في علم الجمال ؛ حتى حكم أحد الدارسين بأنه ارتقى بالفن الزخرفي إلى ما يشبه تشكيلات موسيقية . وجدير بالذكر أن الموسيقى ازدهرت في هذا العصر كعلم نظري وفني عملي كما سنبين في موضعه من الدراسة . كان الخط الهندسي - في المحصلة النهائية - شكلا مهما من أشكال الفكر الجمالي ، كما كان محاولة لرفع الفن إلى مستوى المناخات الروحية دون أن تنتزع منه النكهة الحسية الحية للتأمل والتخيل[٥] . لقد عبر الخط الهندسي عن تقديم أنموذج تجريدي لفن عربي إسلامي راقٍ[٦] .

الملاحظة الأخيرة ؛ تتعلق بظاهرة تعاظم الفن الشعبي في عصر الصحوة بعد أن كان الفن حكرا على الطبقة الأرستقراطية . فمع سريان التيار البورجوازي سري الفن مخترقا حواجز الحدود السياسية والبنيات الطبقية في آن[٧] . كما لعبت الظروف السياسية دورا هاما في هذا الاختراق . ففي الأندلس برز دور العامة السياسي مقترنا بتنامي الفن الشعبي[٨] . وفي ظل الفاطميين والبويهيين الشيعة كان حرص الخلفاء والسلاطين شديدا من أجل استمالة جماهير السنة إلى المذهب الإسماعيلي والمذهب الزيدي[٩] . وعول الحكام عموما في هذا العصر على تجاوز كافة المحاذير الدينية وغير الدينية بفضل سياسة التسامح ونشر الفنون بين الشعوب[١٠] .

---

(١) أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٣٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .
(٣) زكي محمد حسن ؛ المرجع السابق ، ص ٢٤٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ .
(٥) إتيان سوريو : المرجع السابق ، ص ١٨٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .
(٧) إرنست كونل : المرجع السابق ، ص ٤٣ .
(٨) نفس المرجع والصفحة .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .

بعد هذه النظرة العامة عن سوسيولوجيا الفن في عصر الازدهار ؛ سنحاول تقديم أمثلة ونماذج تدعمها من خلال فحص وتحليل واستقراء ؛ وليس نتيجة تأمل انطباعي مجرد .

لعل من أهم دلالات تأثير الواقع الاجتماعي على الفنون الإسلامية ، أن ظاهرة التقليد والمحاكاة للأنماط الموروثة ارتبطت بالحقبة الإقطاعية ، كما وأن التجديد والإبداع والابتكار لم تظهر إلا إبان حقبة الصحوة البورجوازية الثانية . ولا سبيل لتفسير ذلك إلا بتغير معطيات الواقع الاجتماعي ؛ وليس لعوامل دينية أو مذهبية كما ذهب بعض الدارسين[١] . صحيح أن الإسلام كان قوة مؤثرة وحيوية انعكست على الفن[٢] ؛ لكن يبقى العامل السوسيو - اقتصادي هو المحرك الأول للصيرورة التاريخية سياسيا وفكريا وفنيا . ففي المرحلة الإقطاعية تأثرت الفنون الإسلامية بالواقع السوسيو - سياسي من حيث الإغراق في المحلية وغلبة الطابع العسكري والترفي واحتكار الأرستقراطية للفن ؛ كما أشرنا من قبل . وفي المرحلة التالية - عصر الصحوة البورجوازية الثانية - ظهر الطراز الإسلامي بأنماطه الثلاثة «نتيجة سيولة التجارة واتصال الفكر وحرية الانتقال والوحدة الحضارية» فضلا عن إقرار السلم واستنارة الحكام[٣] .

بديهي أن ينعكس ذلك كله على تطور الفنون الإسلامية وتنوعها في إطار الوحدة كما ذكرنا من قبل . فعمارة المساجد وزخرفتها اتخذتا طابعًا عامًا له قسماته المشتركة مع وجود البصمات المميزة في كل مدرسة من المدارس الثلاث . ومن يقارن المساجد الثلاثة الكبرى - المسجد الأكبر في أصفهان ومسجد الحاكم بأمر الله في مصر ومسجد قرطبه بالأندلس - يتلمس مصداق تلك الحقيقة دون عناء[٤] ؛ خصوصًا في مجال الرسوم والزخرفة[٥] . لم يكن ذلك إلا نتيجة منطقية لكون المراكز الثلاثة مراكز تجارية تجمعها جميعا وشائج اتصال عن طريق التجارة بين الشرق والغرب[٦] .

ولعل مما يبرز تأثير معطيات الواقع الاجتماعي بوضوح ؛ أن الزخرفة الإسلامية في الأنماط الثلاثة كانت تعكس صور الحياة اليومية من غروس وزهور وسفن وحيوانات

---

(١) أنظر : Ettinghausen : Op. Cit. P. 274 .

(٢) Ibid : P. 275 .

(٣) Ibid : P . 277 .

(٤) أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٥) كريستي : المرجع السابق ، ص ٧ .

(٦) تومس أرنولد : الفن الإسلامي وأثره على فن التصوير في أوروبا . مقال في كتاب « تراث الإسلام » السالف الذكر ، ص ١٠٦ .

وجداول وطيور وأسماك . . . إلخ[١] ؛ استوحاها الفنانون من الطبيعة ونقلوها بأساليبها الفنية من مدرسة إلى أخرى[٢] .

لم تكن تلك الزخارف الفنية محاكاة للطبيعة - كما أسلفنا القول - بل كانت استيحاء منها وتجريدا لها يحمل دلالات شتى وإيماءات عميقة ؛ تظهر جليا في إيماءات الألوان الزرقاء والخضراء والذهبية المعبرة عن صفاء السماء والنماء ، بينما يدل اللون الذهبي - الذي لا وجود له في الطبيعة - ببريقه السحري - على حرص الفنان على أن يسلب من الأشياء أجسامها[٣] .

كما أن عدم محاكاة الطبيعة يبرهن عليه ما درج عليه الفنان المسلم من تعديل وتطوير لصور الحيوانات والطيور بإعطائها أشكالا خرافية وإكسابها وجوها آدمية وتحويلها إلى عناصر زخرفية[٤] .

أما الصور الآدمية التي اقتصرت على زخرفة قصور الأرستقراطية فقط إبان قرن الإقطاعية تحت تأثير للمصادرات اللاهوتية ؛ فقد أبيحت تماما وانتشرت خلال عصر الصحوة تحت تأثير روح التسامح والاستنارة في ظل نظم «متبرجزة» شيعية كالدولة البويهية والدولة الفاطمية ، أو سنية مستها رياح الليبرالية كالخلافة الأموية بالأندلس .

ففي الشرق ظهر فنانون من الفرس وظفوا الرسوم الآدمية في الزخرفة[٥] خصوصا في النسيج والبسط والأكلمة . وفي الدولة الفاطمية ؛ رسمت صور الخلفاء والمشاهير فضلا عن نحت التماثيل التي ظهرت لأول مرة في تاريخ الفن الإسلامي[٦] . وعبرت رسوم الصور الآدمية إلى الأندلس عن طريق الفنانين الذين رحلوا إليها من مصر والشام والعراق .

وفي مجال الخزف ؛ بدأ تشكيله في عصر الإقطاعية ليتعاظم في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، أي خلال القرن الرابع الهجرى وما تلاه[٧] .

وتحت تأثير النشاط التجاري وسهولة الاتصال عم إنتاجه في «دار الإسلام» وفق أساليب

---

(١) أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٥٦ .
(٢) Ettinghausen : Op. cit . p. 276
(٣) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ١٠٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١١٦ ، ١١٧ .
(٥) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .
(٦) إرنست كورنل : المرجع السابق ، ص ٤٤ .
(٧) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٢٥٨ .

وأشكال متشابهة[1] ؛ كان منبعها من بلاد فارس[2] .

كما أبدع الخزف ذو البريق المعدني في عصر الصحوة لتجاوز مصادرات الفقهاء على استعمال الذهب[3] . وقد ازدان بزخارف من صور ورسوم آدمية خصوصا في الدول الفاطمية[4] . وبرع الفنانون في المغرب والأندلس في ابتكار أشكال جديدة رغم تأثرهم بالأساليب المشرقية . وكان من أسباب ازدهار تشكيل الخزف توظيفه في خدمة أغراض حياتية للخاصة والعامة سواء بسواء[5] . وقد أسفر هذا الانتشار عن رواج الحس الجمالي بين سائر الطبقات .

بديهي أن يزداد انتشار هذا الذوق الجمالي في العالم الإسلامي ؛ نتيجة زخرفة المنسوجات التي ازدهرت صناعتها ورسم زخارفها في العراق(الموصلين) والشام(الدمشقي) ومصر(الدبيقي) .

وليس أدل على شيوع روح التسامح في زخرفة المنسوجات من اقتباس رسوم وثنية وقبطية زينت ملابس الخاصة والعامة ؛ وكانت محرمة خلال العصر السابق(الإقطاعية) حين عول الخليفة المتوكل على اضطهاد أهل الذمة[6] .

لقد جرى تجاوز تلك المحاذير في عصر الصحوة ، أكثر من ذلك استخدمت الزخارف ذات الصور الآدمية على المنسوجات خصوصا في الدولة الفاطمية[7] . كذا في الأندلس التي اقتبست الأساليب الزخرفية الفاطمية[8] ؛ في ملابس الخاصة أو العامة .

وينم وجود «دور الطراز» على المستوى الرسمي والشعبي على بروز تأثير الأوضاع الطبقية[9] . وغني عن القول أن «دور طراز» العوام كانت تحاكي ملابس «دور طراز» الخواص[10] ؛ وهو أمر يتسق مع ما سبق ذكره عن تعاظم دور العامة اجتماعيا وسياسيا

(١) أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٥٧ ,

(٢) Ettinghausen : Op. Cit . p. 277 .

(٣) صالح أحمد الشامي : المرجع السابق ، ص ٣٤٧ ,

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣١٠ .

(٥) أبو صالح الألفي : المرجع السابق ، ص ٢٦١ .

(٦) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٣٤٧ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٤٩ ,

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٨٩ .

(٩) Ettinghausen : Op . Cit . P . 276 .

(١٠) صالح أحمد الشامي : المرجع السابق ، ص ٣٤٩ ,

خلال عصر الصحوة البورجوازية . وقد سمح الفاطميون للعوام بمجاراة ذوق الخاصة في الملابس[١] كأسلوب من أساليب جذب العوام إلى المذهب الإسماعيلي . كما سمحوا بارتداء الملابس الحريرية التي حرمتها النظم السنية في عصر الإقطاعية[٢] . ولم يجد كبار التجار ما يحول بينهم وبين الاشتغال بتجارة الحرير في عصر الصحوة ؛ لذلك ارتبطت صناعتها بالمراكز التجارية الكبرى[٣] .

أما السجاد الذي بدأ تصنيعه منذ القرن الثاني الهجرى ، فقد تعاظم إنتاجه وزخرفته خصوصا إبان عصر الصحوة البورجوازية . واشتهرت مدن إيران بتصنيع السجاد الحريرى الفاخر الموشّى بخيوط الذهب والفضة وأصبح من أهم سلع تجارة الكماليات دوليا[٤] . وقد تأثرت زخارفه بصور الحياة اليومية الطبيعية والآدمية ، بينما تأثر السجاد المنسوج في آسيا الوسطى بالنماذج الصينية في الزخرفة ، في حين عكس السجاد المغربي نفس الزخارف التي كانت تنقش على الجدران[٥] .

أما النقش في الخشب ، فقد تأثرت زخرفته بالأنماط الفارسية والبيزنطية ، وليس أدل على تأثير المد البورجوازي اقتصاديا والليبرالي فكريا من تأثير الأنماط الفارسية على النقوش الخشبية في مصر والمغرب والأندلس . واختص النقش في الخشب في العصر الفاطمي بسمات خاصة ؛ إذ جرى استيحاء الرسوم الآدمية والصور الخاصة بالحياة اليومية من النقوش الفرعونية . وقد انتقلت تلك الأساليب إلى الفن المغربي - الأندلسي[٦] .

وفيما يتعلق بالتحف العاجية ؛ فقد كانت من مظاهر الترف التي تزدان بها قصور الطبقة الأرستقراطية[٧] ، ومع أنها عكست في جمالياتها حياة تلك الطبقة المترفة من خلال زخارفها التي صورت مجالس السمر بخمرياتها وموسيقاها وراقصاتها وجواريها المغنيات ، إلا أنها كانت تعكس بالمثل حياة المجتمع في رسومها المستوحاة من الحياة اليومية لأفراد الشعب[٨] ؛ بما ينم عن طبيعة النظم الحاكمة المستنيرة في هذا العصر . ولعل ذلك يفسر اختلاف صور

---

(١) إرنست كونل : المرجع السابق ، ص ٥٥ . .
(٢) كريستي : المرجع السابق ، ص ٦١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٢ ,
(٤) Ettinghausen : Op. Cit . P. 276 .
(٥) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٣٩٩ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ,
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٤٥٢ ، ٤٥٥ ، ٤٩٠ ,
(٧) كريستي : المرجع السابق ، ص ٧٩ ,
(٨) Ettinghausen : Op. Cit . P. 277 .

الزخرفة باختلاف أنماط الحياة في تلك الدول الثلاث الكبرى[١] .

ومن العاج صنعت أيضا صناديق أسطوانية ومستطيلة زينت بنقوش ملونة لصور آدمية وحيوانات وطيور وأشجار وأزهار . . . إلخ كانت في متناول الطبقات الدنيا[٢] .

نفس الشيء يقال عن الصناعات المعدنية من آثاث وأدوات منزلية برونزية ونحاسية - فيما عرف بالتكفيت - وإن اختلفت قيمتها الفنية حسب القدرات المادية لطبقات المجتمع[٣] . ولقد تأثرت أساليبها الفنية - كذلك - بمعطيات محلية واضحة ؛ كما هو الحال بالنسبة للمعادن المكفتة في إيران ؛ إذ حملت رموزا ورسوما بعضها يعود إلى عصر الساسانيين ، كما زخرفت بكتابات بهلوية[٤] .

كما تأثرت بثراء الدولة - وخصوصا الأسر الحاكمة - فكانت تلك الصناعات والتحف المعدنية تصنع من المعادن النفيسة ، كما هو الحال بالنسبة للتحف والتماثيل والحلي التي حوتها كنوز الفاطميين وخلفاء بن أمية بالأندلس[٥] . ومعلوم أن تلك الكنور قد نهبت من قبل العوام والعسكر على إثر اضمحلال الخلافتين الفاطمية والأموية بالأندلس[٦] . ولا يخلو ذلك من مغزى اجتماعي فحواه العدول عن سياسات على الخلفاء الأوائل في الإصلاح والعدل . لقد انطوى نهب تلك التحف والأواني والحلي على دلالات طبقية ؛ لأنها كانت تحمل شارات ورنوكا ترمز إلى الاستعلاء الطبقي ؛ جريا على عادة شرقية قديمة[٧] .

لم تخل الأواني الزجاجية والبللورية من مسحة جمالية ودلالات اجتماعية أيضا . فما يخص منها الطبقة العليا كان زخرفها مذهبا ، أما ما يتعلق بالطبقة الدنيا فكان خاليا من التذهيب ؛ دون أن يفقد الذوق والحس الجمالي الذي عبرت عنه عبقرية صانعيها[٨] .

وغني عن القول ؛ أن تلك الأحكام تنطبق على مدارس الفن الإسلامي الثلاث بفعل الوشائج التجارية والفكرية بينها برغم الخلافات السياسية والاختلافات المذهبية . مصداق

---

(١) Ibid : P . 276 .

(٢) كريستي : المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥ ,

(٤) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٥١٠ ,

(٥) المصدر نفسه ، ص ٥٢٢ ، ٥٤٠ ,

(٦) كريستي : المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

(٨) زكي محمد حسن : المرجع السابق ، ص ٥٨٧ ، ٦١٨ ,

ذلك ما حدث في هذا العصر ـ عصر الصحوة ـ لأول مرة في تاريخ الفنون الإسلامية من ذكر أسماء الفنانين والصناع المهرة على ما أبدعوا من أعمال فنية[١] .

أما بالنسبة للموسيقى ؛ فقد ازدهرت في هذا العصر ، بفضل التقدم العلمي ، ذلك أن الموسيقى اعتبرت علما وفنا في نفس الوقت . لقد كانت ضمن علوم الرياضيات التي كانت بدورها من مباحث الفلسفة ؛ حسب تصنيف العلوم عند المسلمين نقلا عن الإغريق[٢] .

وقد اهتم «إخوان الصفا» بالموسيقى فصنفوا عنها رسائل أفادوا فيها من «فيثاغورس» مؤسس الموسيقى النظرية . كما ألف فلاسفة الإسلام في «عصر الصحوة» ـ من أمثال الرازي والكندي والفارابي وابن سينا ـ مصنفات هامة وقدموا شروحا ضافية لمؤلفات الإغريق[٣] .

وعلى المستوى الفني أطلق المسلمون على الموسيقى اسم «الغناء» ، ومزجوا بين الألحان الفارسية وبين المؤثرات النظرية الإغريقية ووظفوا نتاج ذلك لخدمة أغراض حياتية[٤] . ففضلا عن الوظيفة الترفيهية ، وظفها الرازي في علاج الأسقام النفسية[٥] ، واعتبرها بن سينا وسيلة من وسائل حفظ النوع[٦] .

وليس أدل على تأثير الواقع الاجتماعي من اعتبارها فسقا وفجورا إبان عصر الإقطاعية والنظر إليها نظرة بتجيل في عصر الصحوة البورجوازية ؛ باعتبارها «تطهيرا للنفس والتجاوز عن الذنوب» حسب قول صاحب «العقد الفريد»[٧] . ولا غرو ؛ إذ وظفت بالفعل في مجالس اللهو والمجون ، كما وظفت بالمثل في أذكار المتصوفة[٨] .

هكذا عبرت العمارة والفنون الإسلامية عن معطيات الواقع الاجتماعي في عصر الازدهار ؛ إذ تخلفت وتجمدت خلال «الحقبة الإقطاعية» لتتطور وتزدهر في «عصر الصحوة البورجوازية الثانية» . وفي ذلك يصدق حكم أحد الدارسين الثقات بأن «الفن الإسلامي تعلم كيف يتغذى من نفسه على مر القرون»[٩] ، بفعل الصيرورة السوسيو ـ تاريخية ؛ فيما نرى .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٢٢ .

(٢) ترجم المسلمون الكثير من كتب اليونان في الموسيقى ؛ منها « كتاب النغم » و « كتاب الإيقاع » و « كتاب النفس » و « كتاب المسائل » و« كتاب القانون » وغيرها . عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٨٥ وما بعدها .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٨ .

(٤) Ettinghausen : Op . Cit . P . 290 .

(٥) محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع السابق ، ص ٤٣٦ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٤٣٧ .

(٧) أنظر : أنور الرفاعي : المرجع السابق ، ص ١٩٠ .

(٨) Ettinghausen : Op. Cit . P . 296 .

(٩) أنظر : أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

المصادر والمراجع

(١) الآمدى : **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري** ، جـ ١ ، القاهره ١٩٦١ .

(٢) إبراهيم الدسوقي جاد الرب : **شعر المغرب حتى خلافة المعز** ، القاهرة ١٩٩١ .

(٣) ابن الأبار : **الحلة السيراء** ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٦٩ ,

(٤) ابن أبي أصيبعه : **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، جـ ١ ، بيروت ١٩٦٥ ,

(٥) ابن بسام : **الذخيره في محاسن أهل الجزيرة** ، جـ ١ ، القاهر ١٩٣٩ ,

(٦) ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، جـ ٢ ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

(٧) ابن حزم : **المحلى** ، جـ ١ ، القاهرة ١٣٧٤ هـ .

(٨) ابن خلدون : المقدمه ، بيروت (بدون تاريخ) .

(٩) ابن خلكان : **وفيات الأعيان** ، جـ ١ ، ٢ ، القاهرة ١٣١٠ هـ .

(١٠) ابن رشيق : **العمده** ، جـ ٢ ، بيروت ١٩٧٢ ,

(١١) ابن سينا : **كتاب الشفاء** ، المقاله الأولى ، الفصل الخامس ، القاهرة ١٩٦٩ ,

(١٢) ابن سينا : **القانون** ، جـ ١ ، بولاق ١٧٨٨ ,

(١٣) ابن طباطبا : **الفخري في الآداب السلطانية** ، القاهرة ١٤٣٠ هـ .

(١٤) ابن النديم : **الفهرست** ، القاهرة ١٣٨٤ هـ .

(١٥) ابن الهيثم : **كتاب فلسفة الضوء** ، القاهرة ١٣٣٦ هـ .

(١٦) ابن وهب : **البرهان في وجوه البيان** ، بغداد ١٩٦٧ ,

(١٧) أبو حيان التوحيدي : **الإمتاع والمؤانسه** ، القاهرة ١٩٤٢ ,

(١٨) أبو صالح الألفي : **الفن الإسلامي** ، القاهرة «بدون تاريخ» .

(١٩) أبو هلال العسكري : **كتاب الصناعتين** ، الأستانه ١٣١٩ هـ .

(٢٠) Ettinghausen, R : "**The decorative Art and Painting** , their Caracter nd scope " chacht and Bosworth : The Legacy of Islam, Oxford, 1974 .

(٢١) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، القاهرة ١٩٦٦ ,

(٢٢) أحمد مختار عمر : **البحث اللغوي عند العرب** ، القاهرة ١٩٨٨ ,

(٢٣) أحمط مطلوب : **البلاغة عند الجاحظ** ، بغداد ١٩٨٣ ,

(٢٤) أحمد هيكل : **الأدب الأندلسي** ، القاهرة ١٩٨٦ ,

(٢٥) أدونيس : **الثابت والمتحول** ، جـ ١ ، ٢ ، بيروت ١٩٨٣ ,

(٢٦) آرنولد(سيرتوماس) : «الفن الإسلامي وأثره في فن التصوير في أوربا» ، دراسة في كتاب : **تراث الإسلام في الفنون الصغرى والتصوير والعمارة** ، تأليف : كريستي وآخرون ، الترجمة العربية ، دمشق ، ١٩٨٤ ,

(٢٧) إسكاربيت(روبر) : **سوسيولوجيا الأدب** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨٣ ,

(٢٨) Ivanova : Ismaili Tradition Concerning the rise of the Fatimi Caliphs, London, 1942 .

(٢٩) السيد يس : **التحليل الاجتماعي للأدب** ، القاهرة ١٩٧٠ ,

(٣٠) أمحمد بن عبود : جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجرى ، تطوان ١٩٨٧

(٣١) أنور الرفاعي : **تاريخ الفن عند العرب والمسلمين** ، دمشق ١٩٧٧ ,

(٣٢) أنيس المقدسي : **تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي** ، بيروت ١٩٨٢ ,

(٣٣) Pap; Arthur : **An introduction to the philosophy of science,** New york, 1962 .

(٣٤) بالنثيا : **تاريخ الفكر الأندلسي** ، الترجمة العربية ، القاهرة , ١٩٥٥

(٣٥) برجز : «**فن العماره**» ، دراسة في كتاب : كريستي وآخرون ، سالف الذكر .

(٣٦) برنار(كلود) : **الإسلام وحضارته** ، الترجمة العربيه ، بيروت ١٩٨١ ,

(٣٧) Browne : **Aliterary history of Persia**, Vol. 2, London, 1928 .

(٣٨) Provencal; L : Histoire de L'Espagne Musulmane, vol.s, Alger, 1950 .

(٣٩) بطروشوفسكي : **الإسلام في إيران** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٨٢ ,

(٤٠) بل(آلفرد) : **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي** ، الترجمة العربية ، بنغازي , ١٩٦٩ .

(٤١) بوسيليوف : **«الجمال في التراث الكلاسيكي للماركسية اللينينية»** ، مقال في كتاب : الجمال في تفسيره الماركسي ، الترجمه العربية ، دمشق ١٩٨٦ ,

(٤٢) البيروني : **تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مرذوله** ، حيدر أباد ١٩٥٧ ، ليبزج ١٩٢٥ ,

(٤٣) بيكر(هنريش) : **«تراث الأوائل في الشرق والغرب»** دراسة في كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، بيروت ١٩٨٠ ,

(٤٤) Taine, H : **Philosophie de L'Art**, Paris, 1965 .

(٤٥) الثعالبي : **يتيمة الدهر** ، جـ ٢ ، ٣ ، ٤ ، دمشق ١٣٠٣ هـ .

(٤٦) جابر بن حيان : **كتاب السبعين** ، مختارات بول كراوس ، القاهرة ١٣٥٤ هـ .

(٤٧) الجاحظ : **الحيوان** ، جـ ٣ ، القاهرة ١٩٣٨ ,

(٤٨) الجاحظ : **البيان والتبيين** ، جـ ١ ، القاهرة ١٣٥١ هـ .

(٤٩) جب(هاملتون) : دراسات في **حضارة الإسلام** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٧ ,

(٥٠) Grabar; Oleg : "Architecture " Astudy in Schacht, Bosworth : The legacy of Islam, Oxford, 1974 .

(٥١) جلال موسى : **منهج البحث العلمي عند العرب** ، بيروت ١٩٧٢ ,

(٥٢) جورجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، بيروت ١٩٦٧ ,

(٥٣) جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٥٤) جولد تسيهر : **«موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل»** . دراسة في كتاب : التراث **اليوناني في الحضارة الإسلامية** ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، بيروت ١٩٨٠ ,

(٥٥) حاجي خليفه : **كشف الظنون** ، جـ ١ ، استانبول ١٩٤١ ,

(٥٦) حسن إبراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية** ، القاهرة ١٩٨١ ,

(٥٧) حسين الحاج حسن : **علم الإجتماع الأدبي** ، بيروت ١٩٩٠ ,

(٥٨) حسين علي : **مفهوم الإحتمال في فلسفة العلم المعاصره** ، القاهرة ١٩٩٤ ,

(٥٩) حسين مروه : **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، جـ ١ ، ٢ ، بيروت ١٩٨١

(٦٠) الخشني : **طبقات علماء إفريقية** ، الجزائر ١٩١٤ ,

(٦١) الخوارزمي : **مفاتيح العلوم** ، المقالة الثالثة ، الفصل التاسع ، القاهرة ١٣٤٢ هـ .

(٦٢) دوفينيو (جان) : **سوسيولوجيا الفن** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨٣ ,

(٦٣) دي بور : **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، الترجمة العربية ، القاهرة «دونا تاريخ» .

(٦٤) الرازي : **رسائل فلسفية** ، القاهرة ١٩٣٩ ,

(٦٥) Russel, B : Human Knowledge , its Scope and limits, London, 1967 .

(٦٦) الزبيدي : **طبقات النحويين** ، القاهرة ١٩٥٤ ,

(٦٧) زكي محمد حسن : **فنون الإسلام** ، القاهره «بدون تاريخ» .

(٦٨) سعد زغلول عبد الحميد : **ملاحظات عن المنهج العلمي بين النظرية والتطبيق في بعض علوم العرب** ، المؤتمر الأول للتاريخ ، القاهرة ١٩٧٤ ,

(٦٩) سوريو (إتيان) : **الجمالية عبر العصور** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨٢ ,

(٧٠) السيابي : **عمان عبر التاريخ** ، جـ ٢ ، عمان ١٩٨٦ ,

(٧١) السيوطي : **حسن المحاضره** ، جـ ٢ ، القاهره ١٢٩٩ هـ .

(٧٢) Schacht , Bosworth : The Legacy of Islam, Oxford, 1974 .

(٧٣) الشماخي : **كتاب السير** ، جـ ١ ، عمان ١٩٨٧ ,

(٧٤) شوقي ضيف : **الفن ومذاهبه في النثر العربي** ، القاهرة ١٩٦٠ ,

(٧٥) شوقي ضيف : **البلاغة** ، تطور وتاريخ ، القاهرة ١٩٦٥ ,

(٧٦) صاعد الأندلسي : **طبقات الأمم** ، بيروت ١٩١٢ م

(٧٧) صالح أحمد الشامي : **الفن الإسلامي** ، دمشق ١٩٩٠ ,

(٧٨) الصولي : أخبار أبي تمام ، القاهرة ١٩٣٧ ,

(٧٩) الطبري : تفسير الطبري ، جـ ١ ، القاهرة «بدون تاريخ» .

(٨٠) طيب تيزيني : مشروع رؤية للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق ١٩٧٦ ,

(٨١) عبادة كحيلة : أندلسيات ، القاهرة ١٩٨٩ ,

(٨٢)عبد الرحمن بدوي(مترجم) : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، بيروت ١٩٨٠

(٨٣) عبد العزيز المجدوب : الصراع المذهبي في إفريقية إلى قيام الدولة الزيرية ، تونس ١٩٨٥ ,

(٨٤) على عبد المعطي محمد : فلسفة الفن ، بيروت ١٩٨٥ ,

(٨٥) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

(٨٦) Vonderheyden : La Berberie Orientale Sous la Dynastie des Be- nou' L' Arlab, Paris, 1927 .

(٨٧) فنكلشتين(سيدني) : الواقعية في الفن ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٧١ ,

(٨٨) فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، الكويت ١٩٧٨ ,

(٨٩) فيشر(إرنست) : ضرورة الفن ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٧١ ,

(٩٠) القلقشندي : صبح الأعشى في صناعة الإنشا جـ ١ ، القاهرة ١٩٢٢ ، جـ ١٤ ، القاهرة ١٩١٨ ,

(٩١) Casson , Jean : Situation de l'art Moderne, Paris, 1950 .

(٩٢) كاهن(كلود) : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٧٧ ,

(٩٣) كريستي(وآخرون) : تراث الإسلام في الفنون الصغرى والتصوير والعمارة ، الترجمة العربية ، دمشق ١٩٨٤ ,

(٩٤) كمال الدين الفارسي : تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر ، حيدر أباد ١٣٤٧ هـ .

(٩٥) كونل(إرنست) : الفن الإسلامي ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٩ ,

(٩٦) Lacroix , Jean : Les Sentiments et La Vie Morale, P. u . F , 1968

(٩٧) المالكي : رياض النفوس ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٥١ ,

(٩٨) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨٦ ,

(٩٩) محمد رجب النجار : **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي** ، الكويت ١٩٨١ .

(١٠٠) محمد رجب النجار : **التراث القصصي في الأدب العربي** ، الكويت ١٩٩٥ ,

(١٠١) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، بيروت ١٩٨٠ ,

(١٠٢) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، بيروت ١٩٨٤ ,

(١٠٣) محمد عابد الجابري : **بنية العقل العربي** ، بيروت ١٩٩١ ,

(١٠٤) محمد عبد الرحمن مرحبا : **تاريخ العلوم عند العرب** ، بيروت ١٩٧٨ ,

(١٠٥) محمد عبد الله عنان : **دولة الإسلام في الأندلس** ، القههرة ١٩٦٩ ,

(١٠٦) محمد عبد الله عنان : **دول الطوائف** ، القاهرة ١٩٦٦ ,

(١٠٧) محمود إسماعيل : **الأغالبة** ، فاس ١٩٧٨ ,

(١٠٨) محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، الدار البيضاء ١٩٧٦ ,

(١٠٩) محمود إسماعيل : **مغربيات** ، فاس ١٩٧٧ ,

(١١٠) محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٨٨ ,

(١١١) محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ٢ ، الدار البيضاء ١٩٨١ ,

(١١٢) محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، بيروت ١٩٧٤ ,

(١١٣) محمود إسماعيل : **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية** ، القاهرة ١٩٨٨ ,

(١١٤) محمود إسماعيل : **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي** ، القاهرة ١٩٩٤ ,

(١١٥) محمود إسماعيل : **فرق الشيعه** ، القاهرة ١٩٩٥ ,

(١١٦) محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، الكويت ١٩٨٩ ,

(١١٧) مسكويه : **تجارب الأمم** ، جـ ١ ، طهران ١٩٨٧ ,

(١١٨) مصطفى نظيف : **الحسن بن الهيثم** ، القاهرة ١٩٤٢ ,

(١١٩) المقدسي : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ، الجزائر ١٩٥٠ ,

(١٢٠) المقري : **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب** ، جـ ٤ ، القاهرة «بدون تاريخ» .

((١٢١) المقريزي : **الخطط** ، جـ ١ ، بولاق ١٢٧٠ هـ .

(١٢٢) ميتز(آدم) : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى** ، الترجمة العربية ، جـ ١ ، ٢ ، القاهرة ١٩٥٧ ,

(١٢٣) ميكيل(آندريه) : الإسلام وحضارته ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٨١ ,

(١٢٤) ميلي(آلدو) : العلم عند العرب ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ,

(١٢٥) Mayerhof, Max : Thirty three clinical obsevation by Zazes, I. S . I Review, Vol. 33 , No , 60, Septembre, 1935 .

(١٢٦) Memi, A : Problèmes de la Sociologie de la Litterature, Paris, 1964.

(١٢٧) نازلي إسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة ، القاهرة ١٩٧٩ ,

(١٢٨) نبيل خالد رباح : نقد النثر في تراث العرب النقدي ، القاهرة ١٩٩٣ .

(١٢٩) Nykl : Hispano - Arabic Poetry , Baltimorer, 1964 .

(١٣٠) Havelock : Astudy of British Geniers, London, 1904 .

(١٣١) هدسون : علم اللغة الاجتماعي ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٩٠ .

(١٣٢) Horticq ; R : Encyclopidie de Beau , Art , Alcan, 1952 .

(١٣٣) الوسياني : سير أبي الربيع بن عبد السلام الوسياني ، مخطوط بدار لكتب المصرية ، رقم ٩١١٣ح .

(١٣٤) Welkek ; R : Theory of Literature , Panguin Books , 1956 .

(١٣٥) ياقوت : معجم الأدباء ، جـ ٤ ، الهند «بدون تاريخ» .

(١٣٦) اليعقوبي : كتاب البلدان ، ليدن ١٨٩١ .

د. محمود إسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

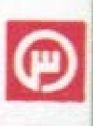
طور الازدهار (٣)

فكر الفرق - علم الكلام - الفلسفة - التصوف









د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الازدهار (٣)

فكر الفرق - علم الكلام - الفلسفة - التصوف

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الازدهار (٣)

فكر الفرق - علم الكلام - الفلسفة - التصوف

د. محمود اسماعيل

Sociology of Arab Thoughts

The Formation Phase
BY
Dr. Mahmoud ISMAIL





LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@yahoo.com.
P.o.box:113/5752- Beirut

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

ISBN For The Complete
1 841170 49 7

Vol. 1 ISBN 1 84117002 10

First Edition in 2000

المحتويات

مقـــــدمة

ما كنا بحاجة لتدبيج مقدمة لهذا السفر ؛ بعد أن قدمنا للمشروع ـ في الجزء الأول منه ـ تقديماً ضافياً عرضنا فيه لمناهج ورؤى مشاهير دارسي الفكر الإسلامي ، فضلا عن منهجنا ورؤيتنا في دراسة هذا الفكر . كما قدمنا للأسفار التي صدرت متناولين ما استجد من دراسات بالتقويم والنقد . ناهيك بالمداخل النظرية لكل مبحث من مباحث المجلد السابق ؛ بما يغني عن التقديم لهذا السفر .

غير أن دراسات جديدة قد صدرت ، ومشروعات تراثية هامة جرى إنجازها تناولت الموضوعات التي يتناولها هذا الجزء ؛ وهو أمر يقتضي وقفة متأنية لتقويم مناهج ورؤى أصحابها .

ومن أهم هذه الدراسات ؛ كتابات المفكر الجزائري «محمد أركون» الذي انصب اهتمامه على نقد المناهج التقليدية القديمة والمعاصرة المتعلقة بالتراث العربي الإسلامي ؛ فضلا عن التبشير بمنهجيات جديدة ؛ منها صيغة منهجية ابتكرها لحلحلة إشكاليات هذا التراث .

والحق نشهد بتوفيقه في رصد تلك الإشكاليات سواء ما تعلق منها بالمظان الأصلية ومن أهمها المصادرات اللاهوتية ، وما أسماه «بالمكتوب الانموذجي» و«المسكوت عنه» و«اللا مفكر فيه» ، كذا تلك المتعلقة بالكتابات الاستشراقية الكلاسية والمعاصرة وهرولة الدارسين العرب للأخذ بها ـ دون وعي ـ وتطبيقها في مجالات لا تفيد فيها .

كما اقترح صيغة منهجية جديدة أطلق عليها «المنهج السلبي» ؛ أي دراسة مالم تفصح عنه الكتابات التراثية الأولى ، أو تناولته تناولاً مخلاً . هذا فضلا عن صيغة أخرى معروفة ومتداولة لكن

لم تطبق التطبيق الواعي ؛ وهي دراسة سائر جوانب الفكر في إطارها السوسيو ـ تاريخي والإفادة من كل المناهج المعروفة في قراءة وتحليل النصوص كل في نطاق إمكاناته المفيدة ، وتأطير حصاد نتاجها في ضوء ما أسماه «التحريات السوسيولوجية»[1] .

وإذ نعترف بأن مقترحات محمد أركون تلك تمثل «ثورة منهجية» بحق ، فما يؤخذ عليه ندرة الأعمال التي طبق في دراستها منهجيته المقترحة ، هذا برغم تنبيهه إلى أهمية ما أسماه «بالإسلاميات التطبيقية»[2] .

كما أنجزت مشروعات تراثية هامة ـ في السنوات الأخيرة - وفق الرؤية الجدلية والمنهج المادي التاريخي . من أشهرها كتابات «طيب تيزيني» و«حسين مروه» . وقد سبق لنا تقويمها في دراسة بعنوان «التاريخ في المشروعات التراثية المعاصرة»[3] ؛ نرى من المفيد إثبات أهم خطوطها في هذا المقام .

بخصوص مشروع «تيزيني» ؛ نرى أنه وفق في نقد مناهج القدامى والمحدثين الذين تناولوا التراث العربي الإسلامي . حيث وقف على منزلق التضحية بالجانب المعرفي لحساب ما أسماه الجانب النفعي «البراجماتي» . كذا في دفاعه النظري عن جدوى توظيف المنهج المادي التاريخي في دراسة التراث[4] . كما حاول تطبيقه في مشروعه الضخم وأثار ما أثار في - حينه وللآن ـ حواراً مفيداً بطبيعة الحال .

مع ذلك ؛ يؤخذ عليه وقوعه في ذات المنزلق الذي حذر من مغبته ؛ وهو «القراءة النفعية» . يقول بصدد منهجه «إنها منهجية تراثية ناجعة علمياً وذات أفق اجتماعي إنساني تقدمي في الحدود القصوى في العصر الراهن» ، ويضيف : «أنها منهجية نافعة لأنها حقيقية»[5] . وبرغم إلحاحه على أهمية التاريخ في دراسة الفكر تنم معارفه التاريخية عن فقر مدقع ؛ كان من أسباب الكثير من أحكامه المشتطة . وحسبنا أنه حكم على معظم الجوانب الإيجابية في التراث بالتقدمية ؛ لا لشيء إلا لأنها «ذات نزعات مادية هرطقيه» .

وفي نفس المنحى توجه «حسين مروه» في مشروعه «النزعات المادية في الفلسفة العربية

---

(١) أنظر : محمد أركون : تاريخية الفكر العربي ، الترجمة العربية ، ص ٥٢ ، ٥٧ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٧ .

(٣) أنظر : محمود إسماعيل : دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي ، ص ٢٩ - ٦٦ ، القاهرة ١٩٩٤ .

(٤) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق ٢٢ ، المقدمة ، طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، ص ٥ ، لبنان ١٩٧٦ .

(٥) طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، ص ٦ .

الإسلامية» . والحق أنه سلم من الكثير من أخطاء سابقيه ؛ نظراً لما بذل من جهد في محاولةفهم معالم التاريخ الإسلامي . ومن ثم وفق في الكثير من تحليلاته وتفسيراته ، كما وفق من قبل في تقويم الدراسات السابقة الخاصة بالتراث ؛ كاشفاً عن «عوراتها» الإديولوجية التي فتت في مصداقيتها[1] . لكنه وقع في منزلق الأدلجة ؛ مبرراً إياها بأنها «موقف طبقي»[2] . ولعل هذا يفسر تصنيفه الفكر الإسلامي إلى صنفين « مادي» و « مثالي» واعتبر الاتجاه الأول «تاريخي» والآخر «لا تاريخي»[3] ؛ كما لو أن هذا الفكر نشأ وتطور في مجتمع غير المجتمع الإسلامي .

كما يؤخذ عليه ـ وعلى طيب تيزيني وسائر دارسي التراث من العرب المعاصرين ـ تضييق دائرة هذا التراث واختزالها في علم الكلام والفلسفة والتصوف ليس إلا .

مع ذلك ؛ نرى أن مشروعه إنجاز هام ، وحسبه ـ وسابقه ـ ريادتهما في تطبيق المنهج المادي التاريخي في مجال الفكر الإسلامي . تلك الريادة التي لم يدرك أهميتها ناقد لمشروعه ـ ومشروع تيزيني ـ يتبنى نفس المنهج وذات الرؤية [4] .

ثمة مشروعات تراثية معاصرة أخرى تبنى أصحابها «المنهج الفينومينولوجي» من أهمها «الثابت والمتحول» لأدونيس و «التراث والتجديد» لحسن حنفي . وقد سبق لنا التعريف بالأول في مقدمة الجزء الأول من المشروع ، وبالثاني في مؤلف آخر[5] . لذا نكتفي بإثبات بعض الملاحظات المتعلقة بالموضوعات التي يتضمنها هذا السفر ؛ وسبق للباحثين تناولها .

يؤخذ على أدونيس مجاراة طيب تيزيني في اعتبار الفكر التقدمي في التراث فكراً متهرطقاً . كما لو أن الهرطقة شرط أساسي للتقدمية !! . لذلك أشاد بالرازي وابن الراوندي والحلاج الذين اتهموا ـ ربما خطأ ـ في عصرهم بالزندقة . كذا اعتباره الدين محض « أنثروبولوجيا»[6] اجتماعية . هذا بالإضافة إلى إغفاله التاريخ تماماً في دراسة الفكر ؛ بل جازف وحاول تفسير التاريخ بالفكر ؛ فوقع في أخطاء فادحة . كما وقع في منزلق الأحكام الخاطئة في دراسة الفكر ذاته ؛ نظراً لرؤيته التراث من خلال «تجريد ذهني» قح ؛ حيث صنفه إلى «ثابت» «ومتحول» ، وحكم على الثبات بالرجعية والتحول بالتقدمية[7] ؛ مما يدخل في باب «المراهقة الفكرية» . وإذا كان قد وفق في إبراز أثر

(١) أنظر : حسين مروه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلاميه ، جـ ١ ، ص ٥ ، بيروت ١٩٨١ ـ

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤١ .

(٤) أنظر : توفيق سلوم : نحو رؤية ماركسية للتراث العربي ، ص ١٨ وما بعدها ، بيروت ١٩٨٨ .

(٥) أنظر : محمود إسماعيل : الإسلام السياسي ، ص ٣٢ وما بعدها ، الكويت ١٩٩٣ .

(٦) أنظر : أدونيس : الثابت والمتحول ، جـ ١ ، ص ٢٣ ، بيروت ١٩٨٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

المصادرات الدينية في تعويق مسيرة التحول[1] ؛ فلم يوفق في اعتبارها السبب الرئيسي في دخول العالم الإسلامي «عصر الإنحطاط»[2] .

أما عن مشروع حسن حنفي « التراث والتجديد» فقد عالجه في هدي «المنهج الفينومينولوجي» أيضاً . وإن كان من الإنصاف أن نحمد له إحاطته الوافية وتمثله الشافي سائر المنهجيات قديمها وحديثها . ومن المؤكد أن تلك المنهجيات عملت عملها ربما دون وعي في نضج إنجازه وصواب جل أحكامه . بل كثيراً ما أفصح عن أهمية المنهج المادي التاريخي في دراسة التراث خصوصا في مجال التفسير ، وطبق ذلك بالفعل في مسائل كثيرة ، ونعترف بإفادتنا من تحليلاته إفادة جُلّى خصوصاً في مبحث «فكر الفرق» و«علم الكلام» ؛ إذ قدم بصددهما رؤية واضحة وتحليلاً لا يتسنى إلا لمثله . وإن كنا لا ندري سبب عزوفه الحقيقي عن الكتابة في الفلسفة الإسلامية ؛ وإن كان قد ذكر أن «علم الكلام» هو أكثر العلوم تعبيراً عن الفكر الإسلامي الحقيقي .

كما عرضنا في بعض «مدخلات» هذا الكتاب لبعض الدراسات الجديدة والهامة في مجال التراث بمفهومه الواسع ؛ من حيث مناهج أصحابها وتقويم أحكامهم فيما يتعلق ببعض الموضوعات ذات الصلة بموضوعات هذا المجلد . نخص من هؤلاء «طه عبد الرحمن» و«نصر حامد أبو زيد» اللذين تناولا موضوعات متنوعة ومتداخله في علوم اللغة والمنطق والفقة والتفسير والحديث . نهج الأول في دراستها على غرار مناهج السلف ، وأظهر عمق اطلاع في الإحاطة بها وطول باع في تطبيقها . لكن يؤخذ عليه رفض المنهجيات الحديثة والمعاصره من جهة ، والوقوع في منزلق «الكتابة النفعية» من جهة أخرى . أما الثاني فقد أحاط بمناهج القدماء والأحياء في آن وعقد بينهما ـ في براعة - كامل الإتساق والوئام . وأفاد منها جميعاً في إجلاء الكثير من غوامض «المسكوت عنه» في التراث واقتحام «اللامفكر فيه» دون وجل أو خشية . ولقد أفدنا منهما ـ بحق ـ في حلحلة الكثير من الإشكاليات المعقدة ؛ بعد الاسترشاد بالتاريخ .

أما عن أكثر المشروعات التراثية المعاصرة صلة بموضوعات كتابنا هذا ، أعمال المفكر المغربي «محمد عابد الجابري» . لذلك نتوقف عندها في هذا المقام أكثر من غيرها ؛ لأن معظمها صدر في السنوات الأخيرة ؛ فلم نعرف بها في المقدمة العامة للمشروع . وإن كنا قد تناولنا معظمها بالعرض والنقد في دراسات أخرى[3] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .

(٣) أنظر : محمود إسماعيل : الإسلام السياسي ، ص ٤٩ وما بعدها ، محمود إسماعيل : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية ، ص ٩١ وما بعدها ، القاهرة ١٩٨٨ .

لذلك سنغض الطرف عن القضايا الجزئية ـ لأننا عرضنا لها تفصيلاً في ثنايا مباحث هذا الكتاب ـ ونكتفي بمسألة المنهج وإشكالية الرؤية .

معلوم أن الجابري في دراساته الأولى أخذ بالمنهج المادي التاريخي ، وعالج من خلاله بعض مفردات الفكر الإسلامي معالجة مقتدرة . ثم عدل عنه في السنوات الأخيرة معولاً على مناهج معاصرة بنيوية وسيميولوجية وألسنية ومعجمية وغيرها . ونحن لا نقلل من أهمية هذه المناهج ؛ فهي جد مفيدة في مجال « القراءة » والتفكيك والتحليل ؛ لكنها عاجزة تماماً عن التفسير والتأويل والتنظير .

في كتابه «نحن والتراث» يقول الجابري : «إن ربط الفكر بالواقع الذي ينتمي إليه ضرورة ملحة . ولكنها عملية معقدة شاقه خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمجتمع . كالمجتمع العربي الإسلامي ؛ لم يكتب تاريخه بعد كتابة علمية . ومهما يكن فإن القوانين العامة للصيرورة التاريخية تسمح لنا ؛ بل تحثنا على القيام بمحاولات في هذا السبيل . إنه مهما كانت خصوصية التاريخ الإسلامي ؛ فإنه لا يمكن أن يشذ عن قوانين التطور العامة . لا يمكن أن يكون الفكر العربي الفلسفي وغير الفلسفي قد نشأ ونما وتطور بمعزل عن نشوء وتطور المجتمع العربي الإسلامي»[(١)] .

ويبدو أنه تخلى عن محاولة الأخذ بهذا المنهج المادي التاريخي لإدراكه صعوبة الإحاطة بتاريخ معقد كالتاريخ الإسلامي يمتد في الزمان إلى قرون عشرة ، وفي المكان من حدود الصين شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً ؛ فصب جام غضبه على هذا المنهج والآخذين به من «أصحاب القراءة اليسراوية» على حد قوله[(٢)] .

وليت الأمر توقف عند رفض هذا المنهج ؛ بل رفض معه كل آراء وأحكام تصدر عن تطبيقه ؛ بلا سائر الآراء والرؤى التي أنجزها كافة الدارسين السابقين في حقل التراث على إطلاقها ؛ ليبدأ هو من درجة الصفر[(٣)] . يقول في هذا الصدد «سلكت إزاء موقف ماكتبه المستشرقون مسلك الذي لا يسمع ولا يرى» ، ويردف «ومثل ما فعلت مع ماكتبه المؤلفون العرب المعاصرون» ، «وقصدت أن أتحرر من جميع القراءات والتأويلات السابقة»[(٤)] .

لكن حين أدرك عجز منهجياته – التي هي منهجيات الاستشراق المعاصر عند لالاند وشتراوس وجان بياجيه وميشيل فوكو ـ عن ولوج باب التفسير والتنظير المولع بهكان عليه أن يأخذ بالمنهج

(١) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١١٢ ، ١١٣ ، بيروت ١٩٨٠ .
(٢) محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربي ، ص ٥ ، بيروت ١٩٨٤ .
(٣) المصدر نفسه ص ٥ ، بيروت ١٩٨٤ .
(٤) محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ، ص ٣٠٧ ، بيروت ١٩٩١ .

المادي التاريخي «خلسة» خصوصاً في محاولة حلحلة إشكاليات لا تحل إلا باتباع المادية التاريخية .يقول في الصفحة التالية للصفحة التي استهزأ فيها «باليسراويين» :«إذا كانت الثقافة ؛أية ثقافة هي في جوهرها عملية سياسية ؛فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية على الصراعات السياسية والاجتماعية ؛بل كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجرى فيها هذه الصراعات»[1] يقول أيضاً :«إن الفكر سواء بوصفه أداة للتفكير ،أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته ؛هو دوماً نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه ؛المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة»[2] .

على أنه تناسى تلك القواعد المنهجية الهامة التي سبق وألح على أهميتها فيما أنجز من دراسات عن «العقل العربي» وتكوينه وبنيته . إذ تنم عناوين كتبه عن اعتساف تطبيق مناهج تجزيئية للوصول إلى أحكام كلية ؛ وهو أمر أفضى به إلى «التجريد» . ولسنا بصدد رصد أحكامه الخاطئة ومناقشتها في هذا المقام ؛ فقد عرضنا لها تفصيلا في مواضعها من مباحث الكتاب . لكن نكتفي بتبيان خطأ رؤيته العامة للفكر العربي ، أو تنظير «العقل العربي» كما تحلو له التسمية . لقد عول في ذلك على منهج «التأثر والتأثير» الإستشراقي الكلاسيكي مدعما إياه بالمناهج الاستشراقية المعاصره مازجا بين الإثنين ، معبراً عن «الإستشراق العربي المعاصر» . ومن ثم توصل إلى أحكام أشد تطرفاً انطلق منها لتكوين رؤية دونية عن الفكر العربي . لقد حكم عليه بأنه نتاج «عقل بيان» «لا عقل برهان»[3] . إنه عقل واحد جامد لم يتحرك منذ الجاهلية إلى اليوم[4] . ثم يتراجع ـ تقية فيما نرى - فيصحح مبتدأه ؛ ويرجعه إلى «عصر التدوين»[5] ، ويقصر نتاجه المعرفي على «النحو والفقه والكلام»[6] . وما عدا ذلك من معارف ؛ فهي منقولة عن «الموروث القديم»[7] ؛ بل على جانب واحد منه وهو «الإشراق الهرمسي التهويمي الطلسمي السحري» . وتوصل بعد رحلة شاقة إلى أنه «عقل مستقيل»[8]!! .

---

(١) المصدر نفسه ،ص ٦ ، ٧ .
(٢) المصدر نفسه ،ص ١٢ .
(٣) أنظر : محمد عابد الجابري :تكوين العقل العربي ،ص ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ .
(٤) المصدر نفسه ،ص ٦١ .
(٥) المصدر نفسه ،ص ٧١ .
(٦) المصدر نفسه ،ص ١٢٧ .
(٧) المصدر نفسه ،ص ١٣٥ .
(٨) المصدر نفسه ،ص ١٦٢ .

ذلك هو منهج الجابري ، وتلك هي رؤيته ؛ ضمن نظرة «بانورامية» عن مناهج ورؤى لدارسين العرب المعاصرين للتراث الإسلامي . ونلاحظ أنها رغم تباينها ونفي كل منها للأخرى ؛ يجمعها قاسم مشترك هو الافتقار إلى فهمأوليات التاريخ العربي الإسلامي والتي بدونه لا يمكن قط دراسة الفكر العربي وتنظيره

لذلك بذلنا جهداً متواصلاً ـ طوال ربع قرن ـ لدراسة التاريخ الإسلامي ؛ أودعنا حصاده في مجلدات ثلاثة من المشروع ؛ حتى تسوغ لنا مشروعية دراسة الفكر الإسلامي .

والله ولي التوفيق

الطويلة يوليو ١٩٩٦

د . محمود إسماعيل

١

فكــر الفــرق

أ - مدخل

ما كنا لنفرد هذا المبحث لمعتقدات الفرق الإسلامية - حيث أن جُلّ هذه المعتقـدات تدخل في علـم الكلام ، كما تبناها الفلاسـفة الذيـن كان لهم انتماءات مذهبية ـ إلا لأمرين أساسين :

الأول : أننا عرضنا - في الجزء الأول من المشروع ـ لمعتقدات الفرق في طور التكوين ؛ ومن ثم وجبت متابعة هذه المعتقدات في طور الإزدهار لتبيان ما لحق بها من تطوير ؛ خصوصاً وأنها في الطور الأول لم ترق لمرتبة علم الكلام والفلسفة . وهنا يصدق «جان بيـاجيـة» حين يقـول بالتطورْ المعـرفي للعلم منذ النشـأة وحـتى يصل إلى المرحلة«الأكسيوماتية»(١) ؛ فيما عرف عنده باسم «الإبيستيمولوجيا الإرتقائية» التي تعني أن المعارف تتطور من أدنى إلى أعلى ؛ وهي نظرية جد هامة ووجيهة في دراسة «تاريخية العلم» ؛ فحواها أن العلم حتى يكتمل يمر بأربع مراحل هي المرحلة الوصفية ، المرحلة الإستقرائية ، المرحلة الاستنباطية ، وأخيراً المرحلة الأكسيوماتية ؛ أي مرحلة الترسيخ

(١) عن مزيد من المعلومات ، راجع : Piaget, J: **Les Methodes de L'Epistimologie**, P.127, Paris,1967.

والاكتمال . وإن كنا نتحفظ في تطبيق هذه النظرية على العلم عند المسلمين في العصر الوسيط الذي لم يتجاوز المرحلة الثانية . كذا قولنا بإمكانية إختلاط وامتزاج المرحلتين الأولى والثانية ، أوهما معاً مع الثالثة فيما يتعلق ببعض العلوم . هذا فضلاً عما قال به «برتراند راسل» عن صعوبة الفصل بين الاستقراء والاستنباط ؛ فمزجهما معاً فيما أسماه «الاستقراء الاستنباطي» في آن ، واعتبره ضرورة لارتقاء العلم ، وهو ما يطبع العلم عند المسلمين خصوصاً في مجال الطبيعيات كما أوضحنا في المجلد الثاني من الجزء الثاني من المشروع . بالمثل نشير إلى وجاهة رأي أحد الباحثين[1] العرب النابهين فيما يتعلق بتطور علم الفقه الإسلامي الذي اختزل في نشأته وتطوره المراحل الثلاث الأولى وحكم بأنه أوشك على مقاربة المرحلة الرابعة .

الثاني : عرضنا لآراء الفرق الإسلامية ـ في هذا المبحث ـ من باب الاهتمام بالفكر السياسي ؛ وفقاً لقناعة خاصة بنا فحواها أن معتقدات الفرق وإن بدت عقيدية دينية في ظاهرها ؛ إلا أنها «مسيسة» في التحليل الأخير ؛ لذلك فهي بالغة التعبير عن الصراعات السوسيو - سياسية التي أفرزتها ؛ وهو ما أثبتناه ـ في الجزء الأول من المشروع ـ وما سنثبته في هذا المبحث بعد قليل .

وإذا كنا ندعي الريادة في هذا الصدد ـ برغم ما أثارته كتاباتنا الأولى من انتقاد بله تنديد ـ فقد عول على تلك الرؤية وتبناها ـ فيما بعد ـ لفيف من الباحثين الكبار في حقل التراث ؛ فضلا عن المؤرخين ؛ خصوصاً من تلامذتنا النابهين .

قبل تبيان ذلك ؛ وجب التنبيه والتنويه أيضاً ببعض الدراسات الهامة التي صدرت في السنوات الأخيرة معولة على مناهج ورؤى مغايرة متأثرة بالمناهج المعاصرة من ألسنية وسيميولوجية وبنيوية وغيرها ، مركزة على «قراءة» النصوص في المحل الأول بمعزل عن البعد السوسيو ـ سياسي . لعل من أهمها أعمال الجابري ونصر حامد أبو زيد وطه عبد الرحمن . إلا أنهم جميعاً طمحوا إلى التنظير والتفسير ولم يجدوا مناصاً من الإشارة إلى وجاهة المنهج الإجتماعي الذي نعتمده ؛ لا لشيء إلا لأن ولوج باب «الهرمونيطيقا» يستدعي بالضرورة التعويل على «التاريخية» . ولسوف نعود إلى نقد تلك الدراسات في الصفحات التالية ؛ ونكتفي في هذا المقام بالتمثيل بدراسة طه عبد الرحمن[2] .

---

(١) أنظر : حسن عبد الحميد : **المراحل الإرتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي** ، مجلة حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت ، رقم٨ ، سنة ١٩٨٦ / ١٩٨٧ ، ص ٥ وما بعدها .

(٢) أنظر : **تجديد المنهج في تقويم التراث** ، الدار البيضاء ١٩٩٤ .

في تناوله للتراث العربي الإسلامي ؛ قدم رؤية تفسر الفكر من خلال الفكر ذاته ، وذلك في محاولة لاكتشاف الآليات التي تحكم صيرورته دون دراسة مضمونه ومحتواه ؛ معولاً في ذلك على فقه اللغة والمنطق . ودراسة تعتمد هذا المنهج لابد وأن تقع في منزلق الانتقائية ، حتى أنه عول على نصوص جد محدوده ولا يمكن أن تشمل التراث بكافة جوانبه وسائر أدبياته المتنوعة كما وكيفا والمتضاربة اتجاها . لقد وصل الباحث إلى اكتشاف بعض الآليات الوجيهة مثل آلية «التقويم التكاملي» لكن هذا الاكتشاف ليس جديداً ؛ بل هو بديهية يعرفها المبتدئون في دراسة التراث دونما حاجة إلى محاجاة وتبريرات ومماحكات . نفس الشيء يقال عن آلية «التداخل المعرفي للتراث»[1] . أما آلية «التداول والوظيفة»[2] ؛ فلا يمكن إلا أن تقود الباحث إلى الذرائعية والتبرير ؛ لا التعليل والتفسير . لا نطلق هذا الحكم جزافاً ؛ بقدر ما وقفنا عليه من منطلقات الباحث التي تستهدف مسبقاً موقفاً مناصراً لمذهب أهل السنة . ولعل هذا يفسر إقتصار مرجعيته على الكتابات السنية ؛ بله على نصوص بعينها غير بريئة من كتب الملل والنحل التي لا يمكن أن تقود إلا إلى «الأدلجة» التي تفت في مصداقية المعرفة ، ولا يمكن بحال أن تطمح إلى التنظير لافتقارها إلى التاريخية .

أما عن الرؤية التاريخية للتراث العربي الإسلامي ـ خصوصاً في مجال موضوع الفرق الذي نحن بصدده ـ فقد نمت في السنوات الأخيره بعد تقدير النقاد للدراسات التي نحت نفس المنحى كدراسات طيب تيزيني وحسين مروه وغيرهما .

من هذه الدراسات التي أنجزت في السنوات الأخيره ؛ أعمال مصطفى التواتي ووليد نويهض وتلميذنا النابه إبراهيم القادري . وكلها دراسات انتهت إلى آلية جد هامة حكمت نشأة وتطور فكر الفرق الإسلامية ؛ وهي توظيف الدين لخدمة السياسة ، أو بعبارة أخرى تسييس الدين . فكل الفرق كانت تعبر عن تيار أو طبقة اجتماعية ؛ كذا عن صراع اجتماعي يرتبط أساساً «بتغيير علاقات الإنتاج»[3] ؛ بمعنى أن السياسة ـ لا الدين ـ هي التي قادت حركة المجتمع التاريخية[4] . وهذا يعني أن الانشقاقات المذهبية وأدبيات فرقها تضاربت برغم اعتمادها نصاً واحداً ، وأن اجتهاداتها لم تكن ارتداداً عن الإسلام في أصوله الأولى[5] . في

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٢٩ وما بعدها .

(٣) أنظر : مصطفى التواتي : التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام ، ص ١٠٧ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٤) أنظر : وليد نويهض : حول الحركات الإسلامية في العصر الإسلامي الوسيط ، ص ٢٧ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

نفس الاتجاه يمكن تثمين دراسات إبراهيم القادري ؛ خصوصاً بالنسبة لاستقراء تاريخ الفرق في المغرب الإسلامي ؛ حيث ذهب إلى أن صراعاتها العقدية كانت تعبر في الأساس عن بعد سوسيو- سياسي[١] .

قد يؤخذ على أصحاب هذا الاتجاه كونهم متأدلجين بالماركسية ؛ أو متأثرين بدعاوى بعض مدارس الاستشراق ؛ خصوصاً وأن بعض المستشرقين من أمثال برناردلويس وجولد تسيهر قد فطنوا إلى تلك الحقائق مبكراً . يقول الأخير «إن خلافات الفرق الإسلامية لا ترجع إلى مسائل اعتقادية بقدر ما ترجع إلى مشكلات سياسية ؛ حيث سبقت السياسة التنظير الديني ؛ فكانت أولاً ثم لابستها الاعتبارات الدينية»[٢] . الفرق بين تحليلات جولد تسيهر وغيره من المستشرقين وبين تحليلات المؤرخين والمفكرين العرب المعاصرين كامن في وقوف الأول على هذه الأحكام من خلال دراسة الفكر نفسه ؛ بينما انطلق الأخيرون منهجياً من استقراء أحكامهم من خلال جدلية العلاقة بين الفكر والواقع . وعلى غرار المستشرقين نهج بعض الدارسين العرب المعاصرين من غير الماركسيين ، وتوصلوا إلى أحكام مماثلة . يقول محمد أركون[٣] الذي عول في منهجه على التاريخية في دراسة الفكر - بصدد آراء الفرق المحافظة «الواقع أن العلماء لم يفرضوا التقليد من محض ذاتهم بل كانوا يعكسون المتطلبات الإديولوجية لطبقة معينة وفئة معينه أكثر مما كانوا يفرضون عن طريق هيبتهم الفكرية توجهاً عاماً للفكر» . «كانت العقلية الحضرية توجه الفكر وترى في خصومها عقبة في طريق الثقافة الخاصة والنظام الذي أسسته . ولم يحدث احتجاج ضد هذه النظرة إلا استثناءً شاذاً غريباً مثله أبو حيان التوحيدي»[٤] .

أما الاتجاه العقلاني فلم يكن - في نظر أركون - عقلانياً صرفًا . . . «ذلك أن كل جديد كان يجب بحثه آنذاك في الفضاء الأنطولوجي المشكل من قبل النصوص ذات القداسة»[٥] .

صحيح أن هذا الحكم - في نظرنا - يعد صائباً في بعض جوانبه ؛ خصوصاً فيما يتعلق بقصور في الاتجاه العقلاني ؛ فلم يكن عقلانياً محضاً ؛ لكنه تجاوز الحقيقة حين جمَّد تلك الوضعية من قبل الاتجاهين معاً متفقاً في ذلك مع بعض الباحثين - الجابري - عن سلطان عصر التأسيس وأثره في تثبيت أنماط الفكر وتجميد اتجاهاته في العصور التالية . وهو حكم

(١) إبراهيم القادري : **الإسلام السري في المغرب العربي** ، ص ٤٧ ، القاهرة ١٩٩٥ .

(٢) جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، الترجمة العربية ، ص ٨٨ ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٣) أنظر : **تاريخية الفكر العربي** ، الترجمه العربية ، ص ٢٣ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٨٠ .

يحتاج إلى مراجعة بحيث سنجد ـ في صفحات هذاالمبحث ـ أن الاتجاه المحافظ اضطر في ظروف تاريخية بعينها إلى التخلي عن الكثير من نصيته ومال إلى التجديد ، كما وأن الاتجاه العقلاني في ظروف تاريخية معاكسة سوف يتزحزح عن العقلانية بدرجة أو بأخرى ، وفي ظروف تاريخية مواتية سيمعن في عقلانيته إلى درجة تتجاوز عقلانية عصر التأسيس . ناهيك بتأثير التراكم المعرفي في العصور اللاحقة في إعادة صياغة خريطة الفكر صياغة مغايرة .

حصاد هذه الوقفة ؛ أن دارسي الفكر من خلال الفكر نفسه ليس إلا ، قد يقفون على بعض الحقائق ؛ لكن مناهجهم أعجز من أن تقود إلى تنظيرات عامة صحيحة ؛ وذلك لافتقارها إلى «التاريخية» .

بالعودة إلى التاريخ سنجد أن عصر الإزدهار الذي نؤرخ للفكر الإسلامي خلاله شهد تحولين هامين ؛ الأول يتمثل في عودة «الإقطاعية» لتسود الفترة ما بين منتصف القرن الثالث الهجرى ومنتصف القرن الذي تلاه ، والثاني يتمثل في قيام «صحوة بورجوازية» أخيرة امتدت من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجرى . كانت معطيات التحولين السابقين هي التي صاغت فكر الفرق ـ والفكر الإسلامي عموماً ـ صياغتين مختلفتين كما سنوضح بعد قليل .

إن تجاهل تلك المعطيات السوسيو ـ تاريخية هي التي قادت إلى الأحكام الجزافية أحياناً ، وأحياناً أخرى إلى أحكام صحيحة ؛ لكن دون تعليل مقنع . ثم قادت البعض في النهاية إلى أحكام مشتطة ؛ مثال ذلك حكم أحد مشاهير الباحثين بأن «الفكر العربي لا يخضع للزمان والتطور»[1] . . ! ! وهو حكم أثار عليه ثائرة مفكر عربي آخر لم يأخذ بالمنهج المادي الجدلي التاريخي لكنه لم يغب عن «مخياله» وهو يجوس في دروب التراث الوعرة . أعني المفكر حسن حنفي الذي أدرك أهمية التاريخ في دراسة فكر الفرق ؛ وقدم تصوراً جديداً لمفهوم التاريخ ؛ حين شطره إلى تاريخين ؛ أحدهما «التاريخ العام» ويتعلق بالميتافيزيقا و«التاريخ الخاص» المنوط بالنظر والعمل . ويرى أن الأول من صنع الله والثاني «الخاص» ـ أو «المتعين» ـ من صنع البشر وهو الذي خلّق النظر والعمل «فالنظر والعمل مقولتان إنسانيتان إجتماعيتان من اختيار الإنسان»[2] . ومن ثم ـ حسب رؤيته ـ تصبح الأولوية للتاريخ الخاص على العام ؛ على أساس أن الثاني لا يتحقق إلا

(١) أنظر : محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٥ ، ١٦ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٢) حسن حنفي : التراث والتجديد ، من العقيده الى الثوره ، حـ ٥ ، ص ٤ ، القاهرة ١٩٨٨ .

في الأول . وانتهى إلى حقيقة هامة منهجياً هي «أن المشروع الإلهي كما تم عرضه في الوحي كعلم إلهي لا يتحقق إلا بنظر الإنسان وعمله ؛ ففي التاريخ المتعين ينتهي علم أصول الدين ويتحقق القصد الإلهي من الوحي وتتأسس العقائد ويكتمل النسق»[1] .

بهذه الرؤية الفلسفية والطرح المنطقي وقف حسن حنفي على الطريقة الصحيحة لدراسة معتقدات الفرق الإسلامية ؛ فاعتبرها أحزاباً سياسية اتخذت من العقائد سلاحاً ، وانتهى إلى حكم أكثر خطورة فحواه أن «العقائد ذاتها لا تفهم إلا من خلال المعارك السياسية»[2] ؛ ذلك أن آراء الفرق تتمحور حول موضوع «الإمامة» ، «فهو منطلق آرائها بحيث تأتي هذه الآراء كملحق للإمامة التي هي الموضوع الرئيسي» . وعلى ذلك فإن «موضوعية الدين تحولت إلى ذاتية الأهواء والمصالح»[3] .

لذلك ؛ نرى أن الواقع الاجتماعي ـ السياسي هو الذي أوجد تعددية الفرق ؛ حيث ارتبطت كل فرقة بأصول طبقية ، وصاغت عقائدها وفق مصالحها وأهوائها ؛ برغم انطلاقها جميعاً من نص مقدس واحد جرى تأويله بما يخدم التطلعات السياسية لكل فرقة . وهنا تسقط أحكام بعض الدارسين المبهورين بالاستشراق عن نسبة تلك العقائد إلى ديانات أو فلسفات سابقة . صحيح أن هذه الفرق أخذت تدعم ابنيتها النظرية بما هو موروث أو وارد من الخارج خصوصاً بعد حركة الترجمة ؛ لكن تظل نشأتها ومعتقداتها الأساسية نتيجة ظروف سوسيو ـ سياسية كامنة في واقع المجتمع الإسلامي ووفقاً لمعطيات صيرورته التاريخية . كما وأن مصدرها الأول هو «الوحي» «الذي جرى تأويله حسب ملابسات الزمان والمكان والثقافة»[4] .

ولم يكن هذا التأويل بريئاً في كل الأحوال بقدر ما طُوِّع لخدمة المشروع السياسي لكل فرقة من الفرق . وحسبنا أن جُلَّ معتقدات تلك الفرق تصبُّ في موضوع «الإمامة»[5] . وننبه أيضاً إلى أن هذا الفكر العقيدي السياسي لم يكن ثابتاً ؛ بل خضع للتعديل والتطوير وربما

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٤٧ ,

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٤٨ .

(٤) عن مزيد من التفصيلات ؛ راجع : حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٣٠ وما بعدها .

(٥) خصوصاً عند الشيعة حيث استهدفها كل بنائهم المعرفي ما كان منه كلامياً أو فلسفياً أو حتى صوفياً إنما وجه « لخدمة نظريتهم السياسية » ودعم بالسند المنطقي . لذلك يمكن الجزم بأن خلاف الفرق حول الإمامة « خلاف مركزي ؛ بل إنه أم الخلاف كله وقطب رحاه » . أنظر : سعيد بنسعيد العلوي : **الخطاب الأشعري** ؛ ص ٣٤ ، بيروت ١٩٨١ . ونحن نخالف المؤلف حين ذهب الى أن أهل السنة يعتبرون مبحث الإمامة « ليس من المهمات وليس أيضاً من فن المعقولات » . نفسه ص ٣٥ . اذ الثابت أن الأشعري منظر مذهب أهل السنه تعرض لمبحث الإمامة حين تصدى لفضح آراء الشيعة حولها كما سنوضح في المبحث التالي . وربما كان اهتمامهم بالإمامة أقل من خصومهم نظراً لتداولهم الإمامة أصلاً فكانوا يمثلون السلطه ؛ بينما وقف خصومهم موقف المعارضة .

التحول الكامل عن صيغته الأولى إبان مرحلة النشوء والتكوين . فقد ذهب أهل السنة إلى أن الإمامة شوريه ؛ لكن الأمر اختلف على صعيد الممارسة حتى في عصر صدر الإسلام نفسه . وقالت الشيعة بالنص والتعيين ؛ لكن بعض فرقها تخلت عن هذا المعتقد في ظروف تاريخية بعينها [١] . وقال الخوارج بأحقية كل مسلم في تولي الإمامة ؛ لكنهم حولوها إلى ملك وراثي في معظم الأحوال ؛ بل ذهبت بعض فرقهم إلى نفي القول بالإمامة أصلاً . والمعتزلة اشترطوا أن يكون الإمام عادلاً وجعلوا الإمامة شورى كأهل السنة ؛ لكنهم شايعوا الشيعة من الناحية العملية الواقعية[٢] . . . وهلم جرا .

هذا الاختلاف بين الفرق حول الإمامة على الصعيد النظري وبينه في الواقع العملي ، وعدم إجماع الفرق الصغرى داخل كل فرقة على موقف واحد ، وتعديل وتغيير المواقف السياسية ؛ كان يقترن بدرجات متفاوتة في استخدام العقل لتبرير المواقف ؛ مما يجعلنا نلح على أن المسألة برمتها مسألة تاريخية[٣] ؛ ونجعل من التاريخ فيصلاً في تفسير تغيير وتطوير وتعديل المعتقدات السوسيو ـ سياسية ؛ وإن بدا في الظاهر أن موضوع الاختلاف ـ الإمامة ـ موضوع عقيدي .

هنا تبرز أهمية المنهج المادي التاريخي والرؤية السوسيو ـ تاريخية لخلحلة إشكاليات هذا الموضوع الملغز الذي أثار ـ ولا يزال ـ جدلا باللسان والسنان قديماً وحديثاً . هذا ما أقربه مفكر كبير ـ برغم دراسة ذات الموضوع بمناهج مغايرة ـ حيث قال : «المنهج الاجتماعي في تفسير نشأة الأفكار وتطورها ليس فقط مطلباً عملياً وبديهية من بديهيات العقول وواقعاً ملموساً ؛ بل هو أمر ضروري يدخل في إطار ما يسمى بعلم اجتماع المعرفة»[٤] . ويرى أن بعض كتب القدماء عرفت هذا المنهج بوعي أو بغير وعي ، كما أن عزوف الدارسين عن توظيفه حديثاً «يرجع إلى نقص في وعينا الاجتماعي وفي علمنا بتاريخ نشأة الأفكار»[٥] .

يدهش المرء حين يصرح جل الباحثين في حقل التراث بأهمية هذا المنهج ولا يطبقه إلا البعض . يستوي في ذلك المستشرقون والعرب المحدثون . يقول جولد تسيهر[٦] «إن نشأة الأفكاروتطورها في المجتمع الإسلامي كانت نتيجة للنظام السياسي الداخلي ، ولأن هذا

(١) عبد المجيد أبو الفتوح : **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي** ، ص ٣٩ ، المنصوره ١٩٨٨ .
(٢) الأشعري : **مقالات الإسلاميين** ، جـ ١ ، ص ٩٠ ، ٩١ ، القاهرة ١٩٨٩ .
(٣) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٤ ، ٤٥ .
(٤) أنظر : حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٣٣ .
(٥) نفس المرجع والصفحة .
(٦) **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ص ٨٠ .

النظام أضفى على نفسه طابعاً تيوقراطياً ؛ فقد أثار جدلاً وخلافا عقيدياً» . ويقول محمد عابد الجابري[1] : «إن أهل السنة التي سبقت إلى السلطة كان لهم تدوينهم الخاص ، والشيعة بعد ذلك كانوا يهدفون إلى ترسيم دين المعارضة السياسية . إذن عملية التدوين كانت ذات خلفية من الصراع الاجتماعي السياسي الإديولوجي» . ويرى أن اللغة التي عبرت عن الخطاب السياسي الديني دخلت بدورها دائرة الصراع باعتبارها جزءاً من ماهية النص الديني»[2] . ويرى باحث آخر أن الصراع حول امتلاك اللغة تمركز حول مسألة «التأويل» ؛ «لأن الصراع السياسي بانعكاساته على الصعيد الفكري والممارسة النظرية يرجع إلى كيفية فهم المرجع الأساسي وهو القرآن الكريم»[3] .

برغم تنبيه هؤلاء الدارسين ـ وغيرهم ـ إلى أهمية المنهج الإجتماعي في معالجة موضوع الفرق ؛ يعزفون عن تطبيقه عملياً ويختزلون هذا الموضوع الخطير في دراسة أدبياته ونصوصه وفق مناهج أخرى قديمة أو معاصرة . صحيح أن هذه المناهج ذات أهمية قصوى في «قراءة» النصوص ؛ لكنها أعجز من أن تتصدى للتفسير وإطلاق الأحكام ؛ لا لشيء إلا لأنها تعزل «النص» عن واقعه التاريخي .

ب ـ التفسير الاجتماعي لمعتقدات الفرق الإسلامية

حول معتقدات الفرق كتب الكثير ؛ ومن جانبنا فقد أصدرنا كتبا وأبحاثاً عدة عالجت سائر المذاهب معالجة مفصلة . لذلك سوف نركز في هذا المبحث على سوسيولوجية الآراء والمعتقدات الأساسية مع الإحالة إلى الكتابات السابقة تحاشياً للتكرار .

والجديد الذي يطمح إليه هذا المبحث يكمن في محاولة اكتشاف الآليات التي تحكم حركة الفكر مع الواقع رأسياً ، كذا تلك التي تكشف عن التحولات الأفقية في هذا الفكر خلال قرنين متتالين شهد أولهما سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي ، وساد الثاني النمط البورجوازي .

ثمة جديد آخر نعول على إبرازه يتعلق بمحاولة رصد الدلالات السوسيو ـ سياسية لمعتقدات تبدو في ظاهرها دينية قحة .

---

(١) أنظر : تكوين العقل العربي ، ص ٦٧ ، ٦٩ ، بيروت ١٩٨٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

(٣) سليم دوله : الجراحات والمدارات ، ص ٩٨ ، بيروت ١٩٩٣ .

في الجزء الأول من المشروع ؛ سبق تبيان ظهور مذهب أهل السنه كرد فعل لنشأة وتكوين المذاهب الأخرى . وأوضحنا في دراسة سابقة[1] أن آراء ومعتقدات هذا المذهب قبل تنظيره على يد الأشعري كانت «هو لامية» عاجزة عن تأسيس نسق فكري ، كما صيغت في خطاب دفاعي سجالي تخضع ذبذباته لموجات ردود الأفعال ؛ ثم تحول إلى خطاب هجومي يواكب ممارسات أصحابه التي اتسمت بالتعصب والتكفير واستخدام العنف إزاء المذاهب الأخرى . وحتى ظهور الأشعري كان الذين أطلق عليهم فيما بعد « أهل السنة » يعرفون باسم «أهل الحديث» . وكما تشي التسمية ؛ قصد بهم المتشبثون بالنص والسماع في مواجهة العقل والإبداع . وحين صاغ الأشعري المذهب السني واستخدم العقل والمنطق بدرجة أو بأخرى في بناء نظرية هذا المذهب ؛ انضم معظم أهل الحديث إليه في صيغته الجديدة ، وبقي بعضهم متشبثاً بالموقف القديم رافضاً لها وللعقل في آن .

لذلك لم يقدموا أفكاراً ذات بال ؛ بقدر ما تصدوا لتحريض العوام ضد الخصوم ناعتين أنفسهم «بالحنابلة» على الرغم من أن مذهب ابن حنبل مذهب فقهي . ونعتقد أن إطلاق هذا النعت كان نتيجة موقف أحمد بن حنبل[2] من مسألة «خلق القرآن» وإصراره على هذا الموقف برغم محنته في عهود خلفاء العصر العباسي الأول الأواخر .

ولأننا سنفرد مبحثاً خاصاً للأشعرية عندما سنعالج «علم الكلام» ؛ فإن البحث عن معتقدات فكرية لأهل الحديث يصبح أمراً غير ذي موضوع . وما نستطيع الوقوف عليه لا يعدو مجرد الحكم بتشبثهم بظاهر النص[3] واعتبار التأويل بدعة يحشر أصحابها في النار ؛ لأنهم «من أهل الأهواء»[4] ، بينما هم وحدهم يمثلون «الفرقة الناجية» .

ويفسر أحد الدارسين إفلاس الفكر السني خلال ذلك العصر تفسيراً مادياً . يقول هاملتون جب : «كان أهل السنة أقل من ذي قبل قدرة في السيطرة على ضروب نشاطهم المادية ومن ثم الفكرية»[5] .

---

(١) أنظر : محمود إسماعيل : **تاريخ الحضاره العربية الإسلاميه** ، ص ١٤٢ ، ١٤٣ ، الكويت ١٩٨٩ .

(٢) بالغ أهل الحديث فى تمجيد أحمد بن حنبل ونسبوا اليه ما هو منه براء . أنظر : عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص٢٣ . من ذلك روايتهم عن ابن حنبل أنه قال : «إن الله يبصر ويضحك وأنه عز وجل علي العرش ، والكرسي موضع قدميه ، وأنه تعالي كلم موسي كلاماً من فيه ، وناوله التوراه من يد الى يد» . أنظر : أبو يعلي : **طبقات الحنابله** ، جـ ١ ، ص٢٨ ، ٢٩ ، القاهرة ١٣٧١ هـ .

(٣) عبد المجيد أبو الفتوح : الرجع السابق ، ص ٢١ .

(٤) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٥٨٨ .

(٥) هاملتون جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ، الترجمة العربية ، ص ٢٢ ، بيروت ١٩٦٤ .

لتلك الملابسات السابقة ؛ اعتبر بعض الدارسين «أهل الحديث» أصحاب نظرة دينية قحة تنطلق من أساس عقيدي صرف ؛ حيث دارت آراؤهم حول التأليه والتجسيم . . . إلخ والحلال والحرام . . . وهلم جرا وكلها أمور اعتقادية[1] . غير أننا نرى أن طرح تلك الآراء في مواجهة آراء المعتزله الذين خاضوا فيها وقدموا تصورات عنها ذات دلالة سياسية ؛ يعني في التحليل الأخير انطواء آراء أهل الحديث المضادة على موقف سياسي . هذا ما أثبتناه في دراسة سابقة ، وتوصل إليه باحث قدير أرخ لمذهب أهل السنة[2] .

دليلنا في ذلك ما جرى من اضطهاد أهل الحديث في أواخر العصر العباسي الأول ؛ فلما بدأ العصر العباسي الثاني بخلافة المتوكل ـ عصر الإقطاعية المرتجعه حسب تحقيبنا الخاص للتاريخ الإسلامي ـ «انتعش رجال الحديث وسلكوا طريقاً شططاً ؛ فأصبح ظاهر النص عندهم أمراً ملزماً لا يمكن تأويله حتى لو تناقض تناقضاً بينا مع العقل والمنطق ، وانتهوا إلى نتائج خطيرة فيما يتعلق بمعرفة الله وصفاته رمت بكثير منهم في أحضان التجسيم والتشبيه»[3] . كان هذا الموقف المذهبي متسقاً مع موقف الخلافة العباسية سياسياً ومع عودة الإقطاعية كنمط إنتاج سائد . وقد فطن خصومهم إلى هذا الموقف فنعتوهم «بالحشوية» أي «أعوان الحكام» .

ويخطىء بعض المستشرقين[4] حين ينعتون «الحنبلي» بنعت «المتكلم» . يخطئون أيضًا حين قالوا إن «متكلمي السنة تأثروا بعقائد نصرانية كالملكانية واليعقوبية في دمشق وبالمذهب النسطوري والغنوصية في بغداد والبصرة» . وحسبنا أن هذه المذاهب النصرانية متعارضة في أفكارها ومواقفها من ناحية ، وأن أهل السنة يعتقدون في تحريفها من قبل حواري السيد المسيح من ناحية أخرى .

خلاصة القول أن معتقدات «أهل الحديث» لا ترقى إلى مرتبة المذهب الفكري بقدرما عبرت عن منهج يرتبط بموقف سياسي يرفض التأويل خارج أحكام الفقه ويعتبره في مجال العقائد كفراً وزندقة[5] . ما يعنينا هو أن هذا الموقف وهذا المنهج صارا فيما بعد مرجعية للأشعري حين نظر لمذهب أصل السنة[6] ؛ كما سنوضح في المبحث التالي .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٨٩ .

(٢) أنظر : عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٣) عن مزيد من المعلومات ، راجع : الشهرستاني : **الملل والنحل** ، جـ ١ ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ ، القاهره ١٩٦٨ .

(٤) أنظر : دي بور : **تاريخ الفلسفة فى الإسلام** ، الترجمة العربية ، ص ٩٣ ، القاهرة ؟؟ .

(٥) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٠٨ .

(٦) لذلك نرى أن ابن خلدون لم يوفق حين ذهب إلى أن مذهب الأشعري كان وسطا بين آراء المعتزلة وآراء أهل الحديث . كما أخطأ ابن الجوزي حين ذهب إلى أنه مذهب أقرب إلى الاعتزال . انظر : «مقدمة» ابن خلدون ، ص ٤٦٥ ، القاهرة ١٢٨٤ هـ ، أبو الفرج ابن الجوزي : **المنتظم فى تاريخ الأمم والملوك** ، جـ ٦ ، ص ٣٣٢ ، الهند ١٣٥٩ هـ .

أما عن التشيع ؛ فقد تأثرت عقائده بمعطيات العصر السوسيو- سياسية أيضًا ؛ إذ أدى الإخفاق السياسي ـ خلال عصر الإقطاعية المرتجعة ـ إلى الإنصراف لتأسيس بنائه الفكري النظري وتسييس هذا البناء إعداداً لجولة أخرى في الصراع مع الخلافة السنية . ولسوف يتحقق المشروع السياسي خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ بظهور دول وكيانات سياسية شيعية كان أظهرها الإمبراطورية البويهية في الشرق والفاطمية في المغرب ومصر والشام واليمن . ولسوف تتأثر عقائد المذهب بالانتقال من «مرحلة الستر» إلى «مرحلة الظهور» فمالت إلى الاعتدال والانفتاح على الفكر الوافد ؛ ناهيك بالتقارب مع معتقدات فرق المعارضة الأخرى . كما تميزت هذه المرحلة بالتوظيف العملي للمعتقدات المذهبية لخدمة الأهداف السياسية .

باستجلاء خريطة التشيع في العالم الإسلامي في عصر الإقطاعية ؛ نجد أن المناطق المتشيعة تعرضت للتقلص والمحاصرة . فقد أجبر الشيعة في الكوفة والبصرة على الأخذ بالتقية[1] . وفي الشام تقوقع الحمدانيون الإثني عشرية في إمارتهم بحلب بعد أن فقدوا إمارة الموصل . وفي الجزيرة العربية حوصرت دولة القرامطة في هجر وتعرضت مراراالبطش العسكر التركي[2] . كما وجدت جيوب من الشيعة الزيدية في صعدة باليمن . وفي إيران سقطت الدولة العلوية بطبرستان ، وتعرض الشيعة بالأهواز لإحن ومحن[3] . أما جميع أقاليم المشرق فقد غلب عليها المذهب السني ، وحين اجترأ بعض الأمراء على التشيع ، مالبثوا أن عدلوا عنه ، كما هو الحال في الإمارة السامانية في بلاد ما وراء النهر . ولاقي الشيعة الإسماعيلية عنتاً كبيراً في ظل الدولة الغزنوية المتعصبة للمذهب السني[4] . كما شربوا من ذات الكأس في ظل الطولونيين والإخشيديين في مصر والشام .

وفي المغرب كان الدعاة الفاطميون للمذهب الإسماعيلي يعاركون مشكلات بث تعاليم المذهب في إفريقية . وفي المغرب الأوسط ساد المذهب الإباضي الخارجي ، بينما تعرض عبيد الله المهدي للسجن في دولة بني مدرار الخارجية الصفرية . وفي دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى أخفى أمراؤهم الأوائل هويتهم المذهبية . وقد صدق آدم ميتز[5] حين ذهب

---

(١) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، الترجمة العربية ، جـ ١ ، ص ٩٥ ، القاهرة ١٩٥٧ .
(٢) المقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، ص ٩٦ ، الجزائر ١٩٥٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤١٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .

إلى أن التشيع ببلاد المغرب كان نادراً . وفي الأندلس إمتزج التشيع بالاعتزال والتصوف[1] ؛ وقمعت ثورات الشيعة في أواخر عصر الإمارة الأموية بعنف وقسوة[2] .

وسط تلك المحن التي ألمت بالشيعة جرى تأسيس تعاليم مذاهبهم التي تعددت من جراء الانشقاقات والتشرذم وتأثرت بتلك المعطيات[3] ؛ الأمر الذي عكس تطرفها في بعض الأحيان إلى حد ظهور حركات شيعية ذات طابع هرطقي . فالمذهب الزيدي غلب عليه الاعتزال ، والشيعة الإمامية انقسموا إلى فرقتين ـ لأسباب سياسية ـ الإثني عشرية والإسماعيلية . أما الإثني عشرية فقد شغل أمامهم جعفر الصادق بتأسيس البناء النظري «للإمامة الروحية» بعد أن تعرضت تعاليم المذهب للخلط والتضبيب . وقد لعب الاعتزال دوراً هامًا في هذا الصدد حتى أن المنظر الإثني عشري «ابن بابويه القمي» صنف «كتاب العلل» على نفس مبادىء وخطى الاعتزال ، هذا فضلا عن مؤثرات أجنبية تسربت إلى معتقدات المذهب[4] . أما المذهب الإسماعيلي فقد صيغت تعاليمه في سراديب دعوته السياسية السرية ؛ ونهلت لذلك من أفكار الأفلاطونيه المحدثة . يقول الشهرستاني[5] «خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفه وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج» .

ومع ذلك ؛ فقد أصل الشيعة ـ بسائر فرقهم ـ بوضوح للإمامة التي خالفوا فيها سائر الفرق . فبرغم تأثر المذهب الإثني عشري بالاعتزال في المسائل الخاصة بالعدل والتوحيد والقدر ؛ فقد اعتبر الإمامة حقًا إلهيًا[6] . كماصيغت عقائد «العصمة» و«المهدوية» و«الغيبة» و«الرجعة» ـ وكلها ذات دلالات سياسية ـ متأثرة بالفلسفة الهللينية[7] ومتسقة مع الظروف الصعبة التي عاركها أئمة المذهب ؛ حيث سجن بعضهم واغتيل البعض الآخر من قبل خلفاء بني العباس إبان عصر الإقطاعية المرتجعة . ولعل هذا ما جعل فقهاء المذهب يبيحون مسألة «الولاية» لخواص الإمام أثناء «غيبته»[8] ؛ وهو اجتهاد فقهي سياسي أوجبته الضرورة العملية . كما أفضت تلك الظروف الصعبة بالمثل إلى ظهور تيارات متطرفة متهرطقة ترفض

(١) إبراهيم القادري : **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي** ، ص ٣٠١ ، الرباط ١٩٨٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٣٠٣ .

(٣) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٦٧ .

(٤) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٣١ .

(٥) **الملل والنحل** : جـ ١ ، ص١٩٣ .

(٦) حسين مروه : **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، جـ ١ ، ص ٨٦٧ ، بيروت ١٩٨١ .

(٧) أوليري دي لاسي : **الفكر العربي ومكانه في التاريخ** ، الترجمة العربية ، ص ١٠١ وما بعدها ، القاهره ؟ ؟

(٨) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **فرق الشيعه** ، ص ١٠١ وما بعدها ، القاهرة ١٩٩٦ .

مبدأ «التقية» الذي أخذ به الأئمة وتدعو للثورة المعلنة على «أئمة الجور»[1] ؛ هذا في الوقت الذي سادت فيه التيارات المعتدلة التي أجلت «الثورة» إلى أن يتم الإعداد لها في «مرحلة الدعوة[2] . وهذا يفسر كيف نجحت الدعوة في جلب المزيد من الأتباع حتى من أهل السنة . لقد كان هذا الاعتدال من ثم «تكتيكًا سياسيًا ناجحًا يتسق ومقتضيات الضرورات الحيوية والعملية»[3] هذا في الوقت الذي فشل فيه الغلاة في جذب العوام برغم ما انطوت عليه حركاتهم من مضمون إجتماعي ، لا لشيء إلا لتبنيهم عقائد شاذة ؛ كادعاء الألوهية والتناسخ والحلول . . . إلخ[4] .

من مظاهر تأثير معطيات عصر الإقطاعية في عقائد المذهب الإثني عشري أيضًا ؛ مزج تعاليم بعض فرق المذهب بالتصوف . يتجلى ذلك بوضوح في فكر «النصيرية»[5] الذي نهل ـ بتأثير الظروف الصعبة ـ من الفلسفات « الهرمسية» الغنوصية الإشراقية[6] . وهو أمر يفسره بدء الفرقة نشاطها السياسي والفكري بالعمل السري . ثم تخلت عن تلك المؤثرات بعد ظهور الدولة الحمدانية ؛ فأصبحت تعاليم الفرقة متسقة مع الفكر الإثني عشري القويم[7] ؛ تحت تأثير معطيات الصحوة البورجوازية الثانية .

أما فرقة الزيدية ؛ فقد نجحت إبان عصر الصحوة البورجوازيةالأولى في تأسيس دولتينالأولى بطبرستان والأخرى بالمغرب الأقصى[8] . ويعزى هذا النجاح إلى تبني معتقدات غاية في الاعتدال نتيجة التأثر بالإعتزال . من مظاهر ذلك ؛ القول بأن «الإمامة تتم باختيار أهل الحل والعقد لا بالنص»[9] ؛ فهي «لا تستحق على وجه الإرث ولا جزاء على الأعمال»[10] ، كذا «تجويز إمامة المفضول مع وجود الأفضل»[11] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ وما بعدها ، جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
(٣) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٣١ .
(٤) محمود إسماعيل : فرق الشيعه ، ص ١٢١ .
(٥) عن مزيد من التفضيلات ؛ راجع : محمود إسماعيل : فرق الشيعة ، ص ١٤٠ وما بعدها .
(٦) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .
(٧) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٨٦ .
(٨) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلاميه ، الترجمة العربيه ، هى ١٧٥ ، بيروت ١٩٧٧ .
(٩) ابن خلدون : المقدمه ، ص ١٤٤ .
(١٠) الصاحب إسماعيل بن عباد : نصرة مذاهب الزيديه ، ص ١٣ ، بغداد ١٩٧٧ .
(١١) الشهرستانى : المرجع السابق ، ص ١٦١ .

وفي عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ حيث تعرض الزيدية للبطش بعد إسقاط دولتهم بطبرستان ومحاصرة دولتهم بالمغرب الأقصى ؛ مالت تعاليم المذهب إلى النص ؛ حيث «رجحت السمع على العقل»[١] . كما تخلوا عن بعض آرائهم في «الإمامة» حين أصروا على «أن لا يستحقها إلا الأفضل»[٢] . لذلك رفضوا إمامة العباسيين والفاطميين - الإسماعيلية - على أساس القول «بعدم جواز وجود إمامين في وقت واحد»[٣] ، وكانوا من قبل يقولون بعكس ذلك حين قامت دولتان زيديتان في طبرستان والمغرب الأقصى . هذا بالإضافة إلى نكران الاعتراف بخلافتي أبي بكر وعمر ؛ مع اعترافهم بهما سلفًا[٤] . وأخيرًا قولهم بأن الإمامة في نسل زيد بن على بن الحسين وسلالته من بعده[٥] ؛ بما يعني عدم الإقرار بمشروعية حق الفرق الشيعية الأخرى في الإمامة[٦] .

لقد تغيرت تعاليم المذهب الزيدي بعد تحرره من الكثير من مباديء المعتزله - مثل مسألة الصفات - ومالت إلى التطرف[٧] بعد الاعتدال ؛ كنتيجة طبيعية للمحن التي حلت بالزيدية في عصر الإقطاعية المرتجعة .

وفي عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ عادت عقائد المذهب إلى ما كانت عليه إبان عصر الصحوة البورجوازيةالأولى . لقد تحقق انتصار المذهب بعد قيام الدولة البويهية ، أي بعد انتهاء مرحلة الستر وحلول مرحلة الظهور . من مظاهر ذلك فتح باب المناظرات مع المذاهب الأخرى والتأليف في «نصرة مذاهب الزيدية» من قبل وزراء مارسوا السلطة وتبنوا نهضة علمية نشطة[٨] نتيجة أخذهم بالمنهج العقلي الاعتزالي[٩] . ولا غرو إذ عاد الاعتزال مقترنا بالتشيع الزيدي مرة أخرى ، وبرع فقهاء الزيدية في «علم الكلام» «فساجلوا مخالفيهم

(١) الصاحب إسماعيل بين عباد : المرجع السابق ، ص ١٥١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٣ .
(٤) المصدرنفسه ، ص ١٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .
(٦) نفس المصدر والصفحه .
(٧) من مظاهر ذلك انشقاق الزيدية فى اليمن إلى ثلاث فرق هى : المخترعة الذين قاموا « باختراع الله الأعراض فى الأجسام» ، والحسينية الذين غالوا فزعموا أن الإمام الحسين بن القاسم أفضل من رسول الله وأن كلامه أبهر من القرآن ، والمطرفية الذين مزجوا تعاليم المذهب بالتصوف ؛ بمعنى أن تقوقع الزيدية فى اليمن كان من وراء تشرذمهم وتطرفهم وغلو بعض فرقهم إلى حد الهرطقة . عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : عبد الغنى محمود عبد العاطى : **المطرفية فى اليمن بين العلم والسياسه** ، ص ٩٧ وما بعدها من دورية كلية الآداب جامعة المنصوره ، عدد ١١ - مايو ١٩٩١ .
(٨) المصدرنفسه ، ص ١٣ .
(٩) كامل مصطفى الشيبي : **الفكر الشيعي والنزعات الصوفيه** ، ص ٤٢ ، بغداد ١٩٦٦ .

وردوا حججهم»[١] . وفي مسألة الإمامة ؛ جوزوا إمكان قيامها برئاسة زعماء من غير أهل البيت[٢] ؛ وحسبنا مناصرتهم بني بويه ؛ مما يبرز أثر الواقع السوسيو ـ سياسي في صياغة الأفكار حتى لو كانت مرتبطة بمذهب ديني .

أما عن المذهب الإسماعيلي ؛ فقد اتسق فكره في جذره ومده ، في تطرفه واعتداله بمعطيات تاريخيه أيضًا . ففي ظل الإقطاعية المرتجعة عاش الشيعة الإسماعيلية مرحلة الستر والدعوة السرية التي حققت أهدافها بإقامة الدولة الفاطمية بالمغرب عام ٢٩٧ هـ . خلال هذه المرحلة جرت صياغة الأفكار الخاصة بالتقية والعصمة والمهدوية ؛ وهي ذات دلالات سياسية واضحة سبق وعرضناها في الجزء الأول من المشروع .

وكان انتقال الدولة الفاطمية إلى مصر وضمها الشام واليمن وبث دعاتها في سائر أقاليم المشرق ـ وقد تم كل ذلك إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ من أسباب تطور عقائد الإسماعيلية وميلها إلى الاعتدال والتفلسف ؛ مفيدة من النهضة العلمية التي أفرزها المد الليبرالي البورجوازي .

في مرحلة الستر مالت عقائد المذهب إلى الغموض والإلغاز حتى لقد وصمها خصومها بالكفر والزندقة . وهو اتهام يعكس تزمت هؤلاء الخصوم وعجزهم عن فهم التأويلات الإسماعيلية للنصوص المقدسة ؛ فلم تجر أدنى إساءة إلى الإسلام[٣] بل قدم المذهب عنه «صورة نقية إنتشلته من الهوة التي تردى إليها على يد أهل الأثر والسماع»[٤] ؛ فقدم المذهب «نظرة شمولية للعالم المادي . . .وتصورا وجودا انطولوجيا وإبيستيميا»[٥] . بديهي أن يتأثر هذا التصور بالأفكار الأفلاطونيه المحدثة[٦] التي نهل منها الفكر الشيعي عمومًا إبان المحن التي حلت بالشيعة في ظل النظم السنية الإقطاعية .

وليس أدل على نصاعة إسلام الإسماعيلية ؛ من عودة الكثيريين من الزنادقة إلى الإسلام بفضل عقائدهم التي «عقلنت» الإيمان[٧] . ولا غـرو فقد تـأثر المذهب « بعقلانية المعتزلة في

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

(٣) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢١٣ .

(٤) عبد العزيز المجدوب : الصراع المذهبي بإفريقية الى قيام الدولة الزيريه ، ص ١٨٧ ، تونس ١٩٨٥ .

(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ، ٢٨٧ .

(٦) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .

(٧) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٧٣ .

معرفة الله معرفة عقلية»[1] . وحق لأحد الباحثين[2] الحكم بأن «الإسماعيلية في نموها وتطورها ما هي إلا صورة نقية للإسلام استمدوها من فرع محافظ من فروع الشيعة - يعني الإمامية - وأن الخصائص التي من أجلها هاجمها أعداؤها لم تكن من حيث العقيدة سوى تأثر حر مبكر بالفكر اليوناني . ولم تكن من حيث التطبيق سوى إجراء دفاعي لجأت إليه الأقلية المضطهدة لصد هجمات الأكثرية المتعصبة» .

كان هذا الموقف الدفاعي إزاء خصوم « من السنة رموهم بالكفر»[3] نتيجة انفتاح الإسماعيلية على الفكر الوافد وتطويعه لتعاليم المذهب بما يخدم أغراضهم في إنجاح الدعوة وتأسيس الدولة . فقد استغل أبو حاتم الرازي (ت ٣٢٢ هـ) ، فلسفة الظاهر والباطن في التنظير للإمامة[4] . ولا غرو إذ استطاع بعض الفلاسفة الدعاة إقناع أمراء بعض إمارات المشرق السنية لاعتناق المذهب الإسماعيلي ، من أشهر هؤلاء الدعاة أبو عبد الله النسفي (ت ٣٣١ هـ) صاحب كتاب «المحصول» في عقيدة المذهب الإسماعيلي[5] ، والذي يعزى إليه الفضل في توجيه فلسفته لخدمة الإمامة وتنظيرها[6] . أما أبو يعقوب السجستاني (ت ٣٣١هـ) فقد أسهم في تنظيم الدعوة الإسماعيلية وكتب كتابه «أساس الدعوة لخدمة هذا الهدف»[7] .

لذلك لامندوحة عن تقرير ارتباط العقائد الإسماعيلية في طور الستر بمعطيات سوسيو - سياسية وأخرى سوسيو - ثقافية خلال قرن الإقطاعية المرتجعة .

ولعل تلك الظروف هي التي أفضت إلى استغلال بعض الدعاة استتار الأئمة للاستقلال عن الدعوة الأم - وليس عن عقائدها - ونجاحهم في تكوين دول إسماعيلية إقليمية في اليمن والبحرين . وإذ تعوزنا المعلومات عن حركة الداعية على بن محمد في اليمن ؛ فلدينا الكثير منها عن دولة القرامطة التي سبق وأرخنا لها في دراسة سابقه تغني عن التكرار[8] . وما يعنينا في هذا المقام هو التأكيد على أن معتقداتهم كانت إسماعيلية ، وأن هذه المعتقدات تطورت

(١) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ٢ ، ص ٧١ .

(٢) أنظر: London, 1952 Ivanow,W : **ABrief Survey of the Evolution of Ismailism**

(٣) البغدادي : **الفرق بين الفرق** ، ص ٢٦٧ ، القاهره ١٩١٠ .

(٤) Ivanow, W: **AGuide to Ismaili Literature**, P. 32 , London, 1939 .

(٥) حسن إبراهيم حسن : **تاريخ الدوله الفاطميه** ، ص ٤٧١ ، القاهره ١٩٨١ .

(٦) Ivanow : Op. Cit . P. 35 .

(٧) Ibid: P. 34 .

(٨) أنظر . محمود إسماعيل : **الحركات السرية فى الإسلام** ، القاهره ١٩٩٧ ,

تحت تأثير معطيات سوسيو ـ إقتصادية ؛ إذ كان حصاد أفكارهم نتاج معطيات مجتمع زراعي تجاري جعل الحركة في سياساتها تنحو نحوا ديموقراطيًا إشتراكيًا[1] . كما وأن هذه المعتقدات التي اتسمت بالتطرف إبان عصر سيادة الإقطاعية عادت إلى الاعتدال إبان المد البورجوازي في القرن الخامس الهجرى[2] ؛ حيث عبرت عن أبعاد إجتماعية إصلاحية وعن أخرى فكرية تقدمية[3] . ولا غرو ؛ فقد كان فكرها « يمثل تحديًا خطيراً لأذهان وقلوب معتنقيها خصوصًا في الطبقات الدنيا من الزاوية الاجتماعية ، أما من الناحية الفكرية فقد أعجب بها التجار والمتعلمون »[4] . ولم يخطىء أحد الدراسين حين قال بأن معظم المبدعين في هذا العصر كانوا ذوي ميول شيعية . وإن كانت الحركة القرمطية لم تهتم كثيراً بالجانب الفكري قدر اهتمامها بالتنظيم الاجتماعي والاقتصادي[5] .

بديهي أن يتعاظم هذا الإعجاب إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ حيث اتسعت الدولة الفاطمية الإسماعيلية ، وتنفست المعتقدات المذهبية في آفاق أرحب ، وتزايدت أعداد معتنقيها حتى داخل الدول السنية ؛ حتى لقد شكلوا «نقابات لأصناف الحرف اتخذو منها وسيلة لنشر المذهب»[6] بل قام هؤلاء بثورات ضد الخلافة العباسية رافعين شعارات الفاطميين وراياتهم[7] . ولا غرو ؛ فقد فتح الفاطميون باب التسامح العقيدي على مصراعيه حتى بالنسبة لليهود والنصارى[8] . كما رفضوا التطرف والغلو وعزلوا وسجنوا بعض دعاتهم الذين مارسوه[9] . وأكسبوا عقائد المذهب طابعآ عقلانيًا صرفًا ، وطرقوا أبوابًا للفكر العقيدي ذات طابع فلسفي دون خروج على تعاليم الإسلام[10] . يشهد على ذلك ما قدمه فيلسوفهم أبو يعقوب السجستاني في كتابه «الينابيع» من حلول عقليه لمسائل ميتافيزيقية . إذ أثبت بالبرهان والمنطق صحة النبوة من الناحية الطبيعية والروحية ، وعالج قضايا شائكه عن ماهية المبدع وعالم العقل وعالم النفس والزمان والمكان وبدء الخلق وعدم

---

(١) كلودكاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٢) بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران ، الترجمة العربيه ، ص ٢٥٨ ، القاهره ١٩٨٢ .

(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٢١٧ .

(٤) برناردلويس : الحشاشون ، الترجمة العربيه ، ص ٢٤٤ ، ٢٥ ، القاهره ١٩٨٦ .

(٥) هاملتون جب : المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

(٧) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ١ ، ص ١٢١ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٩) جولدتسيهر : المرع السابق ، ص ٢٠٧ .

(١٠) كامل مصطفى الشيبي : المرجع السابق ، ص ٤٢ ،

فناء العقل ، وأول الجنة والنار حسب التأويلات الباطنية [١] . كما أنجبت «مدارس الدعوة» الإسماعيلية - وهي دعوة تبشيرية اجتماعية موفقة[٢] - فلاسفة وفقهاء للمذهب ومؤرخين للدعوة والدولة ألفوا وصنفوا «بلغة سهلة وعبروا عن العقائد بشكل مبسط»[٣] . من هؤلاء ابن حيون المغربي وجعفر بن منصور اليمني اللذان صنفا في الفقه والعقائد والتاريخ . وحميد الكرماني الذي وفق بين تعاليم الشريعة والمعارف الفلسفية ، ونهل من علم «إخوان الصفا» الذين صنفوا رسائل هامة تتناول سائر معارف عصرهم ؛ وإن لم يكونوا «واجهة فكرية مشرفه للحركة الإسماعيلية» كما ذهب البعض[٤] . كذا يلاحظ في كتابات منظري المذهب إبان تلك الحقبة «الإنتصار للعقل وتخفيف لغة التأويل الباطني والتعبير عن الاعتدال»[٥] وكلها سمات بالغة الدلالة على جدلية العلاقة بين الواقع والفكر . ولاغرو ؛ فقد اعتبر بعض الدارسين[٦] العصر الفاطمي «أزهى فترة في تاريخ العالم الإسلامي والثقافة الإسلامية» .وهنا تسقط حجج خصومهم بأن حركتهم «كانت تستهدف ضرب الإسلام من الداخل»[٧] .

ودون خوض في تفضيلات عقائد المذهب الإسماعيلي ؛ يمكن تلخيص أهمها[٨] على النحو التالي :

أولا : توحيد الله وتنزيهه ونفي الإشراك به والقرناء له .

ثانيًا : الاعتراف بالأنبياء والرسل وعصمتهم ، وأن محمدًا «صلى الله عليه وسلم» خاتمهم .

ثالثًا : القول بوصاية على بن أبي طالب وولاية الأئمة من ذويه وعصمتهم .

رابعًا : التصديق بما جاء في القرآن الكريم والعمل به ظاهراً وباطنًا .

خامسًا : إبطال الرأي والقياس في كل أمور الدين ووجوب الأخذ عن الأئمة ، والأخذ بهما في أمور الشريعة .

---

(١) Ivanow : OP . Cit . P . 30

(٢) مكسيم رودنسون : **الإسلام ورأسمالية** ، الترجمة العربيه ، ص ١٢٥ ، بيروت ١٩٦٨ .

(٣) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٧٩ .

(٤) محمد كامل حسين : **مقدمة الرسالة الواعظة** ، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهره ، مايو ١٩٥٢ ، ص ٢ .

(٥) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

(٦) Ivanovv : **Ismili tradition** . , P. xv .

(٧) Ibid. P. XVII .

(٨) راجع : محمود إسماعيل ، **فرق الشيعه** ، ص ٤٣ وما بعدها .

سادسًا: القول بالظاهر والباطن معًا ؛ حيث لا يتعارضان .

يشي ذلك كله بجنوح عقائد الإسماعيلية نحو الاعتدال تحت تأثير معطيات الصحوة البورجوازية الثانية . ولأن الصحوة لم تتحول إلى ثورة ؛ فقد جنحت بعض الفرق المرتبطة بالمذهب الإسماعيلي نحو التطرف . وقد ساعد على ذلك تمركزها في مناطق جبلية معزولة وإحاطتها بنظم سنية متعصبة . وفي هذا الصدد نشير إلى فرقة «الدروز» . لكن هذا التطرف لا يسوغ اتهامهم من قبل خصومهم بتأليه الأئمة الفواطم . وغاية القول «أن آراءهم اتسمت بالتجريد وتأثرت طقوسهم بمعطيات محلية خاصة»[١] .

أما عن مذهب الخوارج ؛ فقد سبق إيضاح انقراض الفرق المتطرفه في عصر الصحوة البورجوازية الأولى ونجاح الفرق المعتدلة ـ الصفرية والإباضية ـ في تأسيس كيانات سياسية ببلاد المغرب ، كذا ميل عقائد هذين المذهبين نحو مزيد من الاعتدال بتأثير المد البورجوازي الليبرالي ؛ خصوصًا في مجتمعات شهدت تطورات إقتصادية كبرى خصوصًا في مجال التجارة[٢] .

أما في عصر الإقطاعية المرتجعة ، وكنتيجة لتهديد الطرق التجارية إلى بلاد السودان ، وجنوح دولتي الخوارج الصفرية نحو التقوقع والعزلة ؛ فقد مالت عقائد الصفرية إلى التطرف مرة أخرى ، ونهلت من عقائد إقليمية سابقة اعتبرها خصومهم زندقة وكفرًا . من مظاهر هذا التطرف المذهبي ؛ إحياء مبدأ «استعراض الخصوم بالسيف»[٣] ؛ بما يتسق مع ضرورة مواجهة خصوم سياسيين ومذهبين مجاورين . ومن مظاهر التأثر بالديانات القديمة وابتكار طقوس دينية لم تكن موجودة في العصر السابق ؛ ماذهب إليه البعض عن تسلل مؤثرات يهودية ونصرانية إلى المذهب الصفري . ومن سمات الإنغلاق الفكري ؛ ترجمة القرآن الكريم إلى لغة البربر[٤] وتسمية لفظ الجلالة «ياكوش» أي «واهب المطر» . هذا فضلا عن الإسراف في العبادة والزهد[٥] ؛ وكلها قرائن تشي باتساق الفكر مع الواقع

أما عن الصفرية في الدولة المدرارية ؛ فقد عادوا إلى مبدأ «التقية» بعد سقوط دولتهم على يد الفاطميين سنة ٢٩٧ هـ[٦] . فناضلوا من أجل الحفاظ على المذهب أمام الاكتساح

(١) عن المزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : فرق الشيعة ، ص ٦١ وما بعدها .

(٢) أنظر : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ١ ، ص ٢٠٤ وما بعدها ، الدار البيضاء ١٩٨٠ .

(٣) ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر ، جـ ٦ ، ص ٤٣٠ ، بيروت ١٩٥٩ .

(٤) Julien; C: **Histoire de I'AFrique du Nord**, P. 40 , Paris, 1961 .

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٢٠ وما بعدها ، فاس ١٩٧٧ .

(٦) راجع : محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ١٢٤ ، القاهره ١٩٨٦ .

الشيعي الإسماعيلي ؛ خصوصًا وأن الفاطميين أحرقوا مكتبة سجلماسة بما كانت تحويه من كتب العقائد المغايرة . ومن القرائن الدالة أيضًا على الصراع المذهبي ما شجر من خصومة بين الخوارج الصفرية والإباضية[1] وكانوا قد تعاونوا من قبل في نشر مذهبيهما في المغرب ، وعقدوا معاهدات سياسية كفتهم شر الصراع في مرحلة تأسيس كياناتهم السياسية .

بديهي أن يتغير الحال خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ حيث تعاونت فرق المعارضة من الخوارج والسنة لمواجهة الفاطميين ، حتى أن أحد أفراد الأسرة المدرارية لم يجد بأسًا في إعلان نفسه إمامًا سنيًا من أجل هدف سياسي فحواه إعادة إحياء دولة بني مدرار[2] . كذا تأثر عقائد الصفرية آنذاك بالاعتزال[3] خصوصًا في المسائل الفقهية والسياسية ؛ حتى ليذكر البلخي[4] أن المذهب الصفري طور مفهومه في العدل على أساس كلامي إعتزالي .

أما عن المذهب الخارجي الإباضي ؛ فقد تأثرت معتقداته بالمثل بالأوضاع السوسيوسياسية خلال عصري الإقطاعية المرتجعه والصحوة البورجوازية الثانية .

في العصر الأول إرتبط تعاظم المد السني بمحاولات سياسية وعسكرية للقضاء على دولتي الإباضية في عمان والمغرب الأوسط . وسط هذا الحصار الفكري والسياسي حدثت انشقاقات مذهبية داخل الدولتين الإباضيتين أفضت إلى تخلي بعض أئمة عمان عن مذهبهم ؛ مما أثار فقهاء المذهب ونجحوا في تنحيتهم عن الحكم[5] . وقد شهدت دولة الإباضية بالمغرب أحداثًا مماثلة ؛ فظهرت فرق معارضة كالنكار والنفاثية والخلفية والسمحية ؛ حتى لقد التبس الحال على فقهاء المذهب فكانوا يبعثون إلى فقهاء الشرق للإفتاء في مشروعية حكم بعض الأئمة . ويشي ذلك بدلالة هامة هي تسييس المعتقدات المذهبية وتطويعها لمواجهة الظروف الصعبة المستحدثة[6] . وكان إفتاء فقهاء الشرق لصالح الأئمة يعني غلبة الطابع العملي على الجانب الاعتقادي .

لذلك حرص الفقهاء المتشبثون بتعاليم المذهب الأولى على الانصراف للتأليف والتصنيف في مباحث الفكر السياسي والفقه الإباضي[7] . كما فتح الباب للفرق الأخرى ـ

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(٣) حسين سيد عبد الله مراد : دولة بني مدرار في سجلماسة ، رسالة ماجستير ، مخطوطه ، ص ٢٢٩ .

(٤) أنظر : مقالات إسلامية ، ص ٣٩ ، تونس ١٩٧٤ .

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي ، ص ١٣٩ وما بعدها ، القاهره ١٩٩٤ .

(٦) محمود اسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ١٥٤ ، وما بعدها .

(٧) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

السنية والشيعية والاعتزاليه وغيرها ـ لتدخل في جدل فقهي وكلامي مع فقهاء المذهب الإباضي . ويرغم طرح مسائل تبدو عقيدية بحته للنقاش والمساجلة ـ كمسألة خلق القرآن وأسماء الله وصفاته وأفعال العباد وغيرها[1] - إلا أنها عكست أبعاداً سوسيو ـ سياسية ؛ حتى أن بعض الأئمة كتبوا رسائل وصنعوا تصانيف تبرر مشروعية إمامتهم[2] إزاء خصوم استهدفوا «تبييت خبر الدولة الإباضية»[3] . وقد اتسم الخطاب الرسمي الإباضي بسمة التبرير والمماحكة في محاولة «إضفاء الشرعية على نظام تعوزه الشرعية»[4] بعد أن تحولت الإمامة إلى «ملك وراثي» ؛ على غرار ما حدث في الإمامة الإباضية بعمان[5] . لقد انصب الخلاف بين «الإباضية الوهبية» ـ مذهب السلطة ـ وبين المذاهب المعارضة الأخرى ـ إباضية وغير إباضية ـ حول موضوع «الإمامة» ؛ وإن بدا ظاهرياً خلافاً كلامياً .

كذلك عكست المشكلات الإقتصادية والاجتماعية المرتبطة بهيمنة الإقطاعية وجودها في فقه الأباضية ؛ كأحكام الزكاة وقطع الطريق وغيرها ؛ حيث قدمت في صورة أسئلة لفقهاء المذهب كي يفتوا فيها . ناهيك بالمسائل السياسية ؛ كالخروج على الأئمة وإثارة الفتن ونحوها[6] . وقد اختلفت الأجوبة عن هذه المسائل باختلاف الفقهاء وموقفهم من السلطة وقوى المعارضة[7] .

ونظراً لضعف الإمامة أواخر سني الدولة الرسمية بعد تشرذم الإباضية إلى فرق متطاحنة باللسان والسنان ؛ فقد برز دور الفرق الأخرى غير الإباضية خصوصاً في مجال علم الكلام الذي كاد المعتزلة فرسانه المظفرين . إذ ضاعت سدى جهود بعض الأئمة المتفقهين وفقهاء الإباضية الموالين لهم في مواجهة حججهم العقلية . من هؤلاء الأئمة أبو اليقظان محمد الذي ألف رسالة في «خلق القرآن» تحمل وجهة نظر الإباضية الوهبية المغايرة لرأي المعتزلة . بل فشل فقيه الإمامة الوهبية ـ أو خرز ـ في تقديم إجابات شافيه عن مسائل قدمها له فقهاء المذهب ؛ كأسماء الله ، ومسألة الولاية ، وقضية أفعال العباد ، ومسألة الإرادة والاستطاعة

---

(١) فرحات الجعبيري : البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضيه ، جـ١ ، ص ١١٣ ، الجزائر ١٩٨٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .
(٣) محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ١٥٨ وما بعدها .
(٤) عبد المجيد أبو الفتوح : الإباضيه ، ص ١٦٩ ، القاهره ١٩٩١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٧٢ .
(٦) أنظر : جناو بن فتي ، عبد القادر بن خلف : أجوبة علماء فزان ، ص ١٠٩ وما بعدها ، قسنطينة ١٩٩١ .
(٧) اشتهر الفقيه عبد العزيز بن الأوز بإفتائه لصالح الأئمة ؛ حتى لقد قيل بأنه كان يذهب الى الشرق لدعم فتاويه بآراء فقهاء المذهب في عمان والبصره . أنظر : بحاز إبراهيم بكير : الدولة الرستمية ، ص ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، الجزائر ١٩٩٣ .

والرأي في معتقدات الفرق الأخرى حول مسألة الإيمان[١] . ولعل هذا الفشل كان من المظاهر الدالة على عجز المذهب الإباضي الوهبي عن استيعاب متغيرات الواقع .

ولما سقطت الدولة الرستمية ، عكف فقهاء الإباضية على مراجعة تعاليم المذهب وإعادة تبويبها وتصنيفها[٢] . وقد أثمرت هذه الجهود في ظل عصر الصحوة البورجوازية الثانية بفكرها الليبرالي فتطورت العقائد الإباضية بما يواكب تلك المتغيرات . ونعلم أن فقهاء المذهب - رغم تضييق الفواطم عليهم - إبتكروا نظاماً لدراسة عقائدهم[٣] والحفاظ عليها عرف بنظام «الغرابة»[٤] .

وقد أتى هذا النظام أكله الفكرية كما وكيفًا . إذ ظهرت تواليف هامة عن أصول المذهب الإباضي وفقهه وتفسير القرآن الكريم وعلم الكلام ؛ من أشهرها مصنفات أبي الربيع سليمان بن يخلف (ت ٤٧١ هـ) وأحمد بن بكر (ت ٥٠٤ هـ) وهود بن محكم وغيرهم[٥] .

أما من حيث الكيف ؛ فقد جنحت العقائد الإباضية نحو مزيد من الاعتدال ، وأفادت من النهضة العلمية ومن مذاهب الفرق الأخرى - خصوصًا مذهب المعتزلة - في عقلنة مبادئها[٦] . ففي مجال التفسير عولوا على العقل ومراعاة فهم أسباب النزول[٧] ، مع تبيان الخلافات في التفسير بينهم وبين تفاسير المذاهب الأخرى . وفي الفقه نهجوا منهج الاجتهاد متأثرين بالمعتزلة[٨] خصوصا في القول بالقياس والاستدلال والاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة .

وفي علم الكلام نظروا لمفهوم الإمامة حسب مناهج المعتزلة أيضًا . كذا أخذوا بآرائهم

---

(١) فرحات الجعبيري : المرجع السابق ، ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه ص ١٠٩ .

(٣) وفي ذلك مصداق لقول ابن خلدون : كان الإباضية يتدارسون مذاهبهم وبينهم مجلدات تشتمل على تآليف لأئمتهم في قواعد ديانتهم وأصول عقائدهم وفروع مذاهبهم يتناقلونها ويعكفون على دراستها وقراءتها . أنظر : العبر ، جـ ٦ ص ٢٥٠ ، بيروت ١٩٦٨ .

(٤) بكير بن سعيد الأعوشي : **وادي ميزاب في ظل الحضارة الإسلامية** ، ص ٩٠ ، غردايه ١٩٩١ . وهذا النظام عبارة عن حلقات سرية علمية يؤمها فقهاء المذهب للدرس والتأليف ، تحاشيًا للخطر الفاطمي . أنظر : فرحات الجعبيري : المرجع السابق ، جـ ١ ص ١١٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١١٦ وما بعدها .

(٦) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١٩٣ . ولعل في ذلك ما يدحض ماذهب اليه كلود كاهن من أن العقائد البدوية في الشرق والمغرب إتسمت آنذاك بالبداوه . أنظر : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٧٢ .

(٧) بحاز إبراهيم بكير : المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣١١ ، **بكير بن سعيد الأعوشي** : المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .

في خلق الصفات وخلق القرآن والتوحيد[1] واقتربوا في ذلك مع الشيعة الإسماعيلية ؛ حتى لقد كُرِّم متكلمو الإباضية في بلاط الفاطميين[2] . واقترب المذهب الإباضي من مذهب أهل السنه في التعويل على القرآن والسنة والإجماع[3] ؛ ومع ذلك فقد خالفوا الأشاعرة السنة في معظم قضايا علم الكلام[4] .

يعزى ذلك كله إلى الجدل وعقد المناظرات بين سائر المذاهب ؛ مما طعم المذهب الإباضي باجتهادات جديدة[5] .

ومع ذلك ؛ فقد كان لسقوط دولتهم أثره في تجويز الأخذ بمبدأ «التقية» بعد أن كانوا قد عزفوا عنه إبان مرحلة «الظهور»[6] . وفي ذلك دلالة على تأثر الفكر بالواقع السوسيو - سياسي ؛ حتى في مجال العقائد . مصداق ذلك ؛ ما سبق عرضه من عقائد سائر الفرق بما يدلل على وجود بون شاسع وفروق جوهرية في معتقدات الفرق خلال عصر الإقطاعية المرتجعة ، وبينها إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

جـ- التفسير الاجتماعي للصراع المذهبي

ثمة رؤى متعددة للصراع بين المذاهب والفرق ؛ فهو في نظر البعض صراع عقيدي ، وعند البعض الآخر صراع سياسي ، أو ثقافي لغوي . تلك هي النظرة التسطيحية للصراع التي تعتبر المظاهر عللاً وأسبابًا . وفي غياب الوعي التاريخي ، وفي إطار الانغلاق الأكاديمي التخصصي - حيث يعتبر الباحث مجال تخصصه حجر الزاوية في المعرفة - تصبح نتائج الباحثين مضببة وعاجزة عن استكناه الأسباب الحقيقية الكامنة في الأوضاع السوسيو- إقتصادية .

صحيح أن مجال التخصص الدقيق سمة من سمات العلم الحديث ؛ وهو جد مفيد في التحليل والتفكيك لمظاهر الموضوعات المدروسة ؛ لكن تصبح النتائج بلا جدوى إذا ما تقوقعت في جذر معرفية منقطعة . ولعل هذا ما وجه الاهتمام في السنوات الأخيرة لإيجاد الوشائج والصلات بين نتائج الأبحاث في التخصصات المختلفة خصوصًا وأن موضوع

(١) عبد الحميد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ١٧٩ ، ٢٠٢ .
(٢) بحاز إبراهيم بكير : المرجع السابق ، ص ٣٤٠ .
(٣) بكير بن سعيد الأعوشي : المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .
(٤) علي يحيى معمر : الإباضية بين الفرق الإسلامية ، ص ١٧ وما بعدها ، الجزائر ؟؟
(٥) محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ٢٢١ .
(٦) عبد الحميد أبو الفتوح : الإباضية ، ص ٢٠٤ .

البحث واحد تناوله المتخصصون كل في مجال اختصاصه . كما أن المعرفة واحدة تضيء دراسة جانب منها الجوانب الأخرى ؛ فما بالك لو وجد الباحث الذي يجعل نتائج كل هذه الجوانب موضوعًا لبحثه؟ من المؤكد أن الحصاد العام سيشكل نقالة إبيستيمية كبرى .

لعل هذا يفسر الصيحات المهنجية المعاصره التي تتيح الإفادة بكل المناهج وتجمعها معًا في منهج شمولي واحد طالما توفرت القناعة بأنه لا يوجد منهج ما دونما فائدة . كما يفسر من جهة أخرى حاجة العلم الحديث إلى الرؤية «الجشتالتية» الشمولية التي تعين الباحث في الارتقاء بالعلم نفسه إلى المرحلة «البديهية» ، وتفض الاشتباك التفاضلي «المراهق» بين المتخصصين ؛ حيث يحاول دارسو كل علم إبراز أولويته .

تحقيق ذلك منوط ـ فقط ـ بضرورة التعليل في مجال دراسة الوقائع ، لأن علمًا دون تعليل ـ في نظرنا ـ علم ناقص .

وبخصوص موضوعنا ؛ فقد قتل بحثا من قبل المتخصصين في الفلسفة الإسلامية وعلم اللغة والمشتغلين بالفكر الإسلامي عمومًا . وللأسف فإن جهود المؤرخين في هذا المجال جد محدوده برغم أهمية «التاريخية» التي تستوعب كل هذه الجهود وتصوب أخطاء المتخصصين ؛ على اعتبار أن التاريخ هو الحكم الفيصل في كل خلاف فكري . مهمة كهذه لابد وأن تناط «بالمؤرخ المفكر» القادر وحده على استثمار جهود المتخصصين في الوصول إلى التفسير النهائي والتعليل الحقيقي لما جريات هذا الموضوع الملغز والمعقد والمتشابك ؛ نتيجة كونه حصاد رؤى وآراء ومناهج ومنطلقات مختلفه . لذا فالواجب التعامل مع هذا الحصاد باعتباره «نصًا» غير بريء ؛ يمكن سبر أغوار حقيقته باستقراء دراسات السابقين والمحدثين عنه ، واعتبار نتاج دراساتهم «نصًا جديدًا» نحتكم إلى التاريخ في معرفة هويته وتعليل ظاهراته . بمعنى أنه يمكن الإفادة من جهود المشتغلين بالفكر الإسلامي ؛ برغم توجهاتهم الفكرية القحة ؛ كذا بجهود دارسي الفرق المتخصصين في الموضوع ؛ برغم رؤيتهم الدينية الصرفة ، والمشتغلين بعلم اللغة لأن اللغة جزء من ماهية النصوص . . وهلم جرا . فتلك المجالات جميعاً عكست صراعا أحد وأعمق وأسبق من الصراع في مجالات الفكر والثقافة واللغة . وحسبنا الكشف عن هذا الصراع وآلياته وأسبابه في سائر جوانب التراث العربي الإسلامي في المجلد السابق من المشروع . كما كان الدارسون القدامى يعكسون هذا الصراع الأعمق والأسبق على الصعيد النظري والممارسة الفعلية للدرس والبحث . وقد سبق تبيان الخلاف حول مفهوم «التأويل» بين أهل الظاهر ـ السنة ـ وأهل الباطن ـ الشيعة ـ ووصل هذا

الخلاف حول إعمال العقل والنظر إلى حد التكفير[1] كما كانت محاولات كل تيار «امتلاك اللغة» تعكس صراعاً ليس فقط بلاغياً ؛ بله إجتماعيًا ، سياسيًا ؛ وحتى انطولوجيا[2] .

مهمتنا في هذا المبحث - إذن - هي الإفادة من سائر الدراسات السابقة بمنطلقاتها ومناهجها وحصادها المعرفي في إطار سوسيو- سياسي وسوسيو - ثقافي والخروج في النهاية بتفسير وتعليل علمي وتاريخي لهذا الصراع .سنحاول إبراز البعد السوسيو - سياسي للصراع بين السنة والشيعة والخوارج والمعتزلة في سائر أقاليم العالم الإسلامي ، كذا بين الفرق الصغرى التي انبثقت عنها ، مع إجلاء طبيعة هذا الصراع في درجته قوة أو ضعفًا باختلاف الواقع السوسيو - سياسي خلال قرنيي الإقطاعية المرتجعة والصحوة البورجوازية الثانية ؛ معللين ومفسرين ظواهره وكاشفين عن آلياته وسماته .

وإذ فطن بعض الدارسين السابقين لأهمية تلك الرؤية التي نعتمدها ؛ فقد نحوا في التطبيق نحوا مغايرا . يقول أحدهم : «الفرق جميعًا في نشأتها وتطورها هي نتاج عمل حضاري يعبر عن مواقف إنسانية ، ومن ثم محاولة فهم الوحي في لحظة تاريخية معينة وفي وضع إنساني خاص ولمصلحة اجتماعية لطبقة أو سلطة»[3] . ويضيف : «لقد تمحور الصراع حول مسألة الإمامة - التي تحتوي سائر عقائد الفرق - في علم الكلام الذي يعد علماً تاريخيًا محضًا وليس علمًا مقدسًا أو علمًا للعقائد الدينية المجردة»[4] .

ونحن نقر صحة هذه الرؤية ؛ لكن حين حاول الباحث تقديم الأساس الطبقي للصراع - دون إحاطة بالتاريخ - إنزلق إلى أحكام تحتاج إلى مراجعة . فعلى سبيل المثال أخطأ حين نسب آراء الفرق جميعًا إلى «الطبقة الوسطى»[5] ، وإذا كان ذلك كذلك فكيف يكون الصراع الطبقي إذن ؟ صحيح أن العلم في الإسلام مرتبط بالطبقة الوسطى ، ثم وظف لخدمة الدعاوى السياسية ؛ إذ تبارت النظم السنية والشيعية في شراء العلماء والمفكرين وحتى الفلاسفة كي يروجوا لمشروعاتها السياسية .

لقد اشترى السنة أبا الحسن الأشعري - الذي كان معتزليًا - لتنظير مذهبهم حين عجز فقهاؤهم عن القيام بتلك المهمة . كما رحب الحمدانيون الإثني عشرية بالفارابي الفيلسوف

(١) سليمة دولة :المرجع السابق .ص ١٠٠ .

(٢) نصر حامد أبو زيد :المرجع السابق ،ص ١٦٧ .

(٣) حسن حنفي :المرجع السابق ،ص ٥٩٢ .

(٤) المصدر نفسه ،ص ٦٣٣ .

(٥) المصدر نفسه ،ص ٦٣٤ .

واستغلوا نظريته في النبوة لتأييد نظريتهم في الإمامة[١] . وتسابقت بلاطات السنة والشيعة معًا لاجتذاب ابن سينا الذي آثر البويهيين الشيعه على الغزنويين السنة[٢] . وكانت جماعة إخوان الصفا ـ في نظر البعض ـ واجهة فكرية للمشروع الفاطمي الإسماعيلي . لقد جرى توظيف الفكر عمومًا لخدمة السياسة ، وصدق أبو حيان التوحيدي حين قال[٣] : «الفلسفة في منزلة أعلى من الشريعة ، لأن الشريعة طلب المرضى والفلسفة طلب الأصحاء ، والأنبياء يطببون المرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية . .أما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً» .

ولعل هذا يفسر حرص النظم السنية على الدفاع الظاهري عن الشريعة وتكفير الفلاسفة ؛ بينما تبنت النظم الشيعية الفلسفة وحكموا على القائلين بالظاهر بأنهم «حشوية»[٤] وهذا يعني أن الفكر نفسه كان مسيسا ؛ ففكر إخوان الصفا ـ على سبيل المثال ـ لم يستهدف غرضا معرفيًا إلا من أجل خدمة السياسة على المدي الطويل ، وحسبنا ما ورد في رسائلهم عن مشروعهم السياسي في الإطاحة بالخلافة العباسية[٥] والإعداد لنظام بديل ؛ لذلك وجهوا رسائلهم مبشرين بقرب ظهور[٦] دولة العدل و «مجتمع الأخوان» .

في قلب العالم الإسلام كان الصراع بين السنة والشيعة على أشده في عصر الإقطاعية المرتجعه . إذ نعلم كيف كان خلفاء بني العباس يحشون أهل الحديث والأشاعرة على استجاشة العامة للبطش بالشيعة[٧] . ولما قامت الدولة الفاطمية كان الشيعة الثوار يرفعون رايات الفاطميين ، وفي ظروف المحنة هاجر الكثيرون منهم إلى مصر .

بالمثل نكل العباسيون بالمعتزله ـ لا لاعتقاداتهم المغايره للأشعري في علم الكلام ـ وإنما لموقفهم الفكري والدعائي والسياسي ؛ بله العسكري المؤازر للعلويين . وحسبنا أن الخليفة المتوكل جمع المعتزلة والشيعة في سجن واحد ، كما جمع بينهما الخليفة القادر حين أصدر مرسومه الشهير الخاص بإبطال علم الكلام سنة ٤٠٨ هـ[٨] .

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح : **التاريخ السياسى والفكري للمذهب السني** ، ص ٣ .

(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ١٤٢ ، القاهره ١٩٥٢ .

(٣) **الإمتاع والمؤانسه** ، جـ ٢ ، ص ٥ ، بيروت ؟ ؟

(٤) في هذا الإطار جرى انفتاح الشيعة على الموروث الأجنبي في محاولة لتوظيفه لدعم وجهة نظرهم في الإمامة وإضعاف حجج خصومهم . عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : مسكويه : **تجارب الأمم** ، جـ ٢ ، ص ٤٠٨ وما بعدها ، القاهرة ١٣٣٣هـ .

(٥) **رسائل إخوان الصفا** ، جـ ٤ ، ص ١٩٨ ، القاهرة ١٩٢٨ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

(٧) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ١٠٥ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ ، ١١٢ .

وفي الوقت الذي أظهر فيه البويهيون والفاطميون الشيعة تسامحًا مع فقهاء السنة ؛ كان خلفاء بغداد يهدمون مساجد الشيعة ويؤسسون على أنقاضها مساجد للسنة إرضاءً لأهل الحديث والحنابلة[١] . لم يخطىء أحد الباحثين حين فسر هذا الصراع - الذي يبدو صراعًا مذهبيًا - على أنه صراع بين البورجوازية والإقطاع[٢] ؛ إذا ما وضعنا في الاعتبار تسامح الفكر البورجوازي الليبرالي وتعصب الفكر النصي الإقطاعي . ذلك الصراع الذي انتصرت فيه الاتجاهات السنية المحافظة التي تبنت السلطة مذهبها المالكي[٣] .

وفي المشرق الإسلامي ؛ تمثل الصراع أساسًا بين الأشاعرة والمعتزلة ، وهو ما سنفرد له مجالاً في المبحث التالي . وفي تلك الظروف إقترب التشيع من الاعتزال ، نظرًا لحاجة الطرفين معًا إلى مواجهة خصومهم السنة .

كان موقف الشيعة ضعيفًا في المشرق الإسلامي الذي شهد ظهور كيانات مستقله حرصت على اكتساب مشروعيتها من الخلافة العباسية السنية ؛ كما هو الحال بالنسبة للسامانيين في بلاد ما وراء النهر والغزنويين في غزنة والهند .

وتلا ذلك تعاظم نفوذ فقهاء السنه في بلاطات هؤلاء الحكام ، فتولوا المناصب الهامة واستغلوا مكانتهم في اضطهاد خصومهم من المعتزلة والشيعة وهو حكم سبق وأكدناه خين قلنا : «وحاربوا العلماء والفلاسفه وتصدوا للفكر الحر والاجتهاد مروجين للاتجاه النصي المبرر لشرعية النظم العسكرية السيئة المستبدة»[٤] . وكثيرًا ما أثار هؤلاء الفقهاء الحكام والسلاطين - الذين كان إسلامهم سطحيًا[٥] - للبطش والتنكيل بالمعتزلة والشيعة وإحراق مساجدهم[٦] . ولا يعزى ذلك لاختلافات مذهبية بقدر ارتباطه بعوامل سوسيو - سياسية . إذ شكل الفقهاء السنة شريحة من الطبقة الأرستقراطية ؛ بينما عبر المعتزلة والشيعة عن طموحات البورجوازية وطبقة العوام[٧] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

(٢) راجع : إبراهيم القادرى : المرجع السابق ، ص ٣٠٥ ، ألدوميلي : العلم عند العرب ، الترجمة العربية ، ص ٣٤٨ وما بعدها ، القاهره ، ١٩٦٢ .

(٣) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديده للفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٣٣٩ ، دمشق ١٩٧٦ .

(٤) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ١٣٦ .

(٥) محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ٣ ، مجلد ١ ، ص ١٣١ ، القاهرة ١٩٩٢ .

(٦) أشتور . التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى ، الترجمه العربية ، ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، دمشق ١٩٨٥ .

(٧) محمود إسماعيل : المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

لقد عبرت الأشعرية والماتريدية عن مذهب أهل السنه في أصول العقائد[1] . ولقد سيطرت الأشعرية إبان عصر الإقطاعية المرتجعة في ظل النظم المشرقية الإقطاعية العسكرية ؛ فكان معظم سلاطين المشرق يعتنقون المذهب الأشعري ـ الذي يوظف العقل بقدر لخدمة النص ـ وهذا يفسر حملاتهم الضارية ـ بأمر من الخلافة العباسية أحيانًا[2] ـ ضد خصومهم المذهبيين والسياسيين «فتتبعوا المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة . . وصلبوهم وحبسوهم ونفوهم ، وأمروا بلعنهم على المنابر . . . وصار ذلك سنة في الإسلام»[3] .

ولعل هذا يفسر ـ على الصعيد المذهبي ـ لجوء أتباع هذه الفرق إلى «التقية» ، فبعضهم اعتنق المذهب السني في الظاهر ، والبعض الآخر قام بثورات اجتماعية ضد السلاطين الذين اتهموهم بالكفر . كما يفسر على الصعيد الاجتماعي قيادة القوى البورجوازية المتشيعة حركات العوام ؛ «بحيث عكس الصراع بين التشيع والأشاعرة ـ مذهبياً ـ صراعًا اجتماعيًا»[4] .

إستمر هذا الصراع ـ بصورة أقل حدة ـ في ظل الصحوة البورجوازية الثانية ؛ خصوصًا بعد نجاح الشيعة الزيدية والمعتزلة في تأسيس الإمبراطورية البويهية في الشرق وتعاظم أمر الدولة الفاطمية الإسماعيلية في المغرب ومصر والشام واليمن ، وحرصهما معاً على نشر التشيع في المشرق . بل ونعلم أن البويهيين الزيدية سمحوا لدعاة الفاطميين الإسماعيلية بالمرور في دولتهم وساعدوهم للوصول إلى المشرق . ولاغرو ، فقد حاول هؤلاء الدعاة كسب بعض سلاطين وأمراء دول المشرق السنية إلى المذهب الإسماعيلي ، وحققوا بعض النجاحات ، كما تمكنوا من إذكاء نيران الثورات الاجتماعية التي اتشحت بلبوس التشيع .

ولعل هذا يفسر وقوع نوع من المهادنة الموقته بين المتصارعين المذهبيين في هذا العصر[5] . كما يفسر على الصعيد المذهبي حدوث تطوير في مذهب أهل السنة نحو مزيد من إعمال العقل والنظر ، كذا جنوح المذهب الشيعي ـ الذي تطرف إبان الحقبة السابقة ـ إلى

(١) عبد المجيد أبو الفتوح : التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني ، ص ٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

(٣) ابن خلدون : العبر ، جـ ٩ ، ص ٩٨ .

(٤) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

(٥) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٩٥ .

الاعتدال[1] ؛ فقد التحم الاعتزال بالتشيع عمومًا وأدى إلى وقوع مصالحات بين الإثني عشريه والإسماعيليه ، كذا بين الأخيرين والمعتزله «حيث وافقوهم في أكثر الأصول»[2] . إن المذهب «الماتريدي» ـ الذي سنعرض له بالدراسة في المبحث التالي ـ ظهر آنذاك ليجمع بين العقل والنقل في صيغة واحدة ؛ بحيث كانت الماتريدية أكثر عقلانية من المذهب الأشعري ـ برغم كونها مذهبًا سنيًا في الكلام ـ «فكانوا أقرب إلى المعتزلة منهم إلى الأشعرية»[3] .

بالمثل خالف بعض متكلمي المعتزلة ـ كالقاضي عبد الجبار ـ بعض آراء الشيعة الإثني عشرية والإسماعيلية ذات الطابع الغيبي ؛ كالغيبة والرجعه ؛ فقال ببطلانهما[4] .

كل ذلك ـ وغيره ـ قرائن تدلل على سوسيولوجية الفكر المذهبي .

أما في الغرب الإسلامي ؛ فقد انتشر التشيع الإسماعيلي في بلاد المغرب انتشارًا واسعًا نتيجة لتفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في ظل الإقطاعية . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين[5] حيث ذهب إلى أن «الرعية وجدت في الدعوة الفاطمية خلاصًا من ظلم الحكومات الجائرة» . وبعد قيام الدولة عبرت المعارضة السنية التي وصمت الفاطميين بأنهم «من أهل الشرك»[6] عن موقف الطبقة الأرستقراطية الثيوقراطية في الدفاع عن مصالحها[7] ؛ خصوصًا بعد اتباع الفاطميين سياسة جبائية مشتطة[8] ؛ فانبروا لتحريض العوام ضد الفاطميين .

ولقد ترجم هذا السخط الاجتماعي إلى «تكفير عقيدي للخصوم»[9] . خصوصًا بعد إعلان الخليفة المهدي «الجهاد لمن خالف مذهبه»[10] . ولما تفاقمت الثورات الاجتماعية

---

(١) لطالما عقدت مناظرات بين متكلمي الفرق خلال هذا العصر ، حول مسائل اعتقادية سياسية كالتقية وغيبة الإمام ؛ من أعلامها القاضي عبد الجبار المعتزلي وعبد القاهر البغدادي الأشعري والشريف المرتضي الإمامي الإثني عشري ؛ أفضت الى التقارب بين هذه المذاهب جميعًا . عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : عبد المجيد أبوالفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٣٧٦ ، بيروت ١٩٧٣ .

(٣) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١١١ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ ٢٠ ، ق ١ ، ص ٣٢٤ ، نقلا عن عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٥) أنظر : Onderheyden: **La Berberie Orientale Sous La Dynastie de Benou'L' Arlab**

(٦) الدباغ : معالم الإيمان ، جـ ٣ ، ص ١٨٥ ، تونس ١٣٢٠ هـ .

(٧) التفضيلات في : محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٦١ وما بعدها .

(٨) الفردبل : الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، الترجمه العربية ، ص ١٦١ ، بنغازي ١٩٦٩ .

٩) التفضيلات في : محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٦٥ وما بعدها .

(١٠) مجهول : كتاب الإستبصار ، ص ٢٠٥ ، الإسكندريه ، ١٩٨٥ .

اضطر الفاطميون إلى التسامح المذهبي وتوقفوا عن نشر عقائدهم بين العامة(١) ، وأمعنوا في توجيه ضرباتهم ضد الإقطاعية التيوقراطية التي مثلها فقهاء المالكية(٢) . وبعد القضاء على الثورات الاجتماعية لم يجد الفاطميون حرجًا في إعلان التسامح المذهبي ، ولم يمانعوا في عقد مناظرات بين دعاتهم وبين الفقهاء السنة . وجدير بالذكر أن هذه المناظرات كانت تدور حول أمرين أساسيين ؛ هما «الإمامة» و«حدود استعمال العقل»(٣) .

ولما خفف الفاطميون من سياستهم الجبائية ، تخلى بعض فقهاء السنة عن مذهبهم واعتنقوا المذهب الإسماعيلي ؛ فحظوا بالإقطاعات والإنعامات وتولوا المناصب القضائية والإدارية(٤) . كما انضم البعض الآخر إلى الخوارج واشتركوا في ثورة أبي يزيد الخارجي الذي انضم تحت لوائه سائر فرق الخوارج فضلا عن الكثيرين من فقهاء السنه والعوام(٥) .

ولما نزح الفاطميون إلى مصر وأوكلوا حكم المغرب إلى حلفائهم الزيريين ـ بعد اشتراط إرسالهم الأموال السنوية إلى القاهرة(٦) ـ لم يجد الأخيرون مناصًا من الاستقلال والتخلي عن المذهب الإسماعيلي ؛ بل أمعنوا في امتحان الشيعة الإسماعيلية في إفريقيا . يقول الدباغ(٧) : «هجم أهل القيروان على هؤلاء الأشرار بعد ما تولى المعز بن باديس فقتلوهم عن آخرهم» .

لذلك ؛ نرى أن الصراع السني الإسماعيلي لم يكن فحسب «صراعًا بين فكر حر طيق ـ الفكر الإسماعيلي ـ وسنة ضيقة جامدة»(٨) : بل كان أيضًا صراعًا سوسيو ـ سياسيا(٩) كما كان الحال في الشرق(١٠) ؛ حيث تعاظم خلال الحقبة الإقطاعية وخفت حدته بتأثير الصحوة

---

(١) Ivanow : **Ismaili Tradilion Concerning The rise of The Fatimids**, P. 123 , Bombey, 1942 .

(٢) عن نصوص هامه حول هذا الموضوع ؛ راجع : أبو العرب تميم . طبقات علماء إفريقية ، ص ٩٨ وما بعدها ، باريس ١٩١٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٠ .

(٤) محمود إسماعيل : **مغربيات** ، ص ٧٤ .

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : المرجع السابق ، ص ٧٨ وما بعدها ، عبد العزيز المجدوب : **الصراع المذهبي في إفريقية الى قيام الدولة الزيريه** ، تونس ١٩٨٥ .

(٦) أمر المعز لدين الفاطمي تابعه المعز بن باريس « بألا يرفع الجبابة عن أهل البادية » . أنظر : عبد العزيز المجدوب : نفسه ، ص ٢٢١ .

(٧) **معالم الإيمان** ، جـ ٣ ، ص ٢٣ . - رسالة ماجستير - مخطوطه ،

(٨) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٩) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : فاطمه بلهوارى : **الفاطميون وحركات المعارضه فى المغرب الإسلامى** - رسالة ماجستير - مخطوطه ،

(١٠) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

البورجوازية الثانية .

أما عن التشيع الزيدي ؛ فقد نجح أتباعه في تأسيس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى سنة ١٧٢ هـ بالتعاون مع المعتزلة . والملاحظ أن الأدارسة الأوائل تسامحوا إلى أبعد الحدود مع أصحاب المذاهب الأخرى ؛ فلم يسفروا قط عن عقائدهم المذهبية ؛ بل لم يجدوا حرجًا في جعل المعاملات والعبادات في دولتهم وفق الفقة المالكي[١] .

لكن هذا التسامح المذهبي اختفى خلال عصر الإقطاعية المرتجعة[٢] ؛ فقد تعصب الأدارسة للمذهب الزيدي وحملت نقودهم شعارات علوية[٣] خلت منها في العصر السابق[٤] . كما نعتوا أنفسهم بألقاب علوية[٥] ؛ الأمر الذي أثار ثائرة الفرق الأخرى كالسنة والخوارج . ولم يتقاعس الأدارسة عن محق حركات المعارضه وإرغام أصحاب المذاهب الأخرى على اعتناق المذهب الزيدي[٦] .

وقد تمخضت هذه السياسة عن صراعات زيدية سنية في السوس الأقصى[٧] ، وأخرى زيدية إعتزالية أسفرت عن نجاح المعتزلة ـ بعد ثورات دامية ـ في التخلي عن ولائهم للأدارسة وكونوا كيانات جيبية مستقلة[٨] .

وفي عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ كانت دولة الأدارسة قد ضعفت وهرمت وأصبحت مسرحا للصراع الفاطمي ـ الأموي ؛ وما يعنينا أن الأدارسة الأواخر لم يقيموا وزنا للعامل المذهبي ؛ فكثيراً ما شايعوا أمويي الأندلس ـ السنة ـ ضد الفاطميين الشيعة[٩] .

أما عن الصراع السني ـ الشيعي في الأندلس ؛ فمعلوم أن التشيع وجد طريقه إلى الأندلس منذ عصر الولاة ، حيث نزح إليها بعض الشيعة هربا من الاضطهاد الأموي . وفي ظل

---

(١) راجع التفضيلات فى : محمود إسماعيل : دولة الإدارسة بالمغرب الأقصى ، الكويت ١٩٨٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٩١ ، ٩٢ .
(٣) أنظر : Eustache : **Compus des Dirhams Idrisides Contemporains**, P. 199,200, Paris, 1970.
(٤) Ibid, P. 280 .
(٥) Ibid, P. 200 .
(٦) مما يدل على هذا التعصب المذهبى ، ما نقش على العملة ؛ كعبارة « على خير الناس ؛ كره من كره ورضى من رضى »
انظر : **Eustache** . Op. cit. P. 155 .
(٧) محمود إسماعيل : دولة الأدارسه ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٣ .
(٩) راجع : المرجع السابق ، الفصل المعنون « الصراع الفاطمى الأموى فى المغرب الأقصى » .

الإمارة الأموية بالأندلس ؛ لاقى الشيعة عنتا شديداً[1] ؛ الأمر الذي قرب بين الشيعة والمعتزلة .

وفي عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ امتزج المذهبان بالتصوف وعبرا عن موقف المعارضة ؛ كما هو الحال بالنسبة لحركة ابن مسرة التي قمعها أمراء قرطبة بعنف[2] وضراوة . وفي ظل الصحوة البورجوازية الثانية ؛ تسامح خلفاء قرطبة مع سائر المذاهب ؛ حتى لقد سمح الخليفة الناصر بعودة ابن مسرة ـ الذي كان قد هرب إلى الشرق ـ وأحسن معاملته[3] .

مما سبق يتضح أن الاعتزال كان قاسمًا مشتركًا فكريًا وسياسيًا في حركات المعارضة الشيعية والخارجية في الغرب الإسلامي ؛ على غرار ما جرى في الشرق . وقد سبق إثبات أن المعتزلة فرقة كلامية وسياسية في آن[4] . وأوضحنا كيف انتشرت آراؤهم في المغرب حيث عرفوا باسم «الواصلية» وتعرضوا إبان عصر الإقطاعية المرتجعة لاضطهاد السنة في إفريقية «حتى كان السني يعزف عن السير في جنازة المعتزلي»[5] . بالمثل كان المعتزلي يتبرأ من أهل السنه «حتى لو كانوا من آبائهم وأبنائهم أو إخوانهم أو عشيرتهم»[6] . وقد جادلوهم في ذات القضايا التي أثاروها في الشرق مثل ماهية الله وصفاته وخلق القرآن ومسئولية العبد عن أفعاله ؛ وكلها قضايا ذات بعد سياسي[7] . وليس أدل على تأثير الإقطاعية في التعصب من انزلاق المعتزلة إلى تكفير الخصوم[8] ؛ فضلا عن التزام « التقية » فعولوا على الاستتار[9] .ما انتشر مذهبهم في المغرب الأوسط وشكلوا أقلية لعبت دوراً سياسيًا معارضًا في الدولة الرستمية الإباضية . ولسوف نعرض له بعد قليل . وفي المغرب الأقصى ؛ سبق تبيان اختلافهم مع الشيعة الزيدية أولا ثم انضمامهم إلى المعارضة فيما بعد . أما عن الصراع بين خوارج المغرب والأندلس وبين المذاهب الأخرى ؛ فكان بالمثل ذا أساس سوسيو ـ سياسي ذي مسحة مذهبية .

فالخوارج الصفرية وقعوا في صراع مع الإباضية وكذا مع المعتزلة داخل دولة بني مدرار ؛

---

(١) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود علي مكى : **التشيع فى الأندلس إلى نهاية ملوك الطوائف** ؛ صحيفة المعهد المصرى للدراسات الإسلاميه ، مجلد ٢ ، مدريد ، ١٩٥٤ .

(٢) إبراهيم القادرى : المرجع السابق ، ص ٢٩٩ وما بعدها .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠٥ .

(٤) أنظر : محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ١٢٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .

(٦) نفسه المرجع والصفحة ..

(٧) نفس المرجع والصفحة .

(٨) المالكى : **رياض النفوس** ، جـ ١ ، ص ١٢١ ، القاهره ١٩٥١ ، الدباغ : المرجع السابق ، جـ ٢ . ص ٨٦ ,

(٩) محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ ,

ولم يعترفوا بإمامة المدراريين . وكان الإباضية يدفعون زكاة أموالهم لشيوخ الإباضية في الدولة الرستمية ؛ كما كان المعتزلة يرسلونها إلى شيوخهم في الدولة الإدريسية . ناهيك بالتنافس بين دول المغربين الأقصى والأوسط حول تجارة السودان ؛ الأمر الذي فجر الصراعات الطائفية في الداخل[١] والعنصرية[٢] بين هذه الدول ؛ لأسباب سوسيو - سياسية .

ولنفس الأسباب شب الخلاف المذهبي داخل دولة بني رستم الإباضية ؛ فقد أسفر الصراع حول الإمامة وسياسة الأئمة المخالفة لتعاليم المذهب الإباضي عن ظهور انشقاقات مذهبية ؛ فكان الأئمة وأتباعهم إباضية «وهبية» ، أما المعارضه فقد مثلها «النكار» و«النفاثية» و«السمحية» وغيرهم . يقول أحد المؤرخين[٣] : «كثرت الآراء والأقوال ، وانتحل البحث في المذاهب وعظم الجدل حول مسألة الإمامة ؛ فقام كل فريق يطلب الاختصاص بها ، ويدعي أنه أولى وأحق بها ، ويقيم في ذلك الحجج والأدلة» .

لم يقتصر هذا الجدل على فرق الإباضية ؛ بل شارك فيه المعتزلة والشيعة والسنة والخوارج الصفرية ؛ كنتيجة منطقية لسيادة الإقطاعية . فقد شهدت تاهرت - عاصمة الرستميين - مناظرات بين هذه الفرق جميعًا اتخذت مظهراً فقهيًا وكلاميًا يعبر عن صراع سوسيو - سياسي . إذ طرقت قضايا العدل والتوحيد والإمامة وخلق القرآن والذات والصفات وغيرها من المسائل التي بزفيها لمعتزلة خصومهم فكريًا ؛ الأمر الذي أفضى إلي تسرب معتقداتهم لفرق المعارضة . ولا غرو فقد حدث تداخل بين المذاهب ؛ حتى لقد نعت بعضها «بمعتزلة الخوارج» و«إباضية الصفرية»[٤] . . إلخ .

كما شاعت ظاهرة «التكفير» بين الفرق المتصارعة وتاهت معالم المذهب الإباضي بين آراء الفرق الأخرى[٥] التي ائتلفت فيما بينها «لتبييت خبر الإباضية»[٦] . وهذا

---

(١) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : الخوارج فى بلاد المغرب ، ص ١١٢ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ وما بعدها .

(٣) النفوسى : الأزهار الرياضية ، جـ ٢ ، ص ١١٥ ، بدون تاريخ .

(٤) ابن خلدون : العبر ، جـ ٦ ، ص ٢٦٩ .

(٥) الشماخى : كتاب السير ، ص ١٧٠ ، القاهره ، طبع حجر .

(٦) ابن الصغير : سيرة الأئمة الرستميين ، ص ٤٢ ، الجزائر ١٩٠٥ .

يعني تحول الصراع باللسان إلى صراع بالسنان[1] ؛ وقد أسفر عنه استقلال معظم أقاليم الدولة الرستمية عن تاهرت العاصمة ؛ حتى سقطت في النهاية على يد الفاطميه عام ٢٩٦ هـ .

وبعد قيام الدولة الفاطمية وتوسعها في المغرب إتحدت سائر الفرق الإباضية والصفرية مع أهل السنة ، وشنوا حروبًا ضارية ضد الفاطميين ؛ قادها زعماء من الخوارج الصفرية ـ كالشاكر لله المدراري[2] ومن الإباضية ـ كأبي يزيد مخلد بن كيداد[3] ـ لإحياء دول الخوارج في المغرب . وإذ فشلت في تحقيق ذلك ، فقد نجحت في إرغام الفاطميين على التخلي عن سياستهم الجبائية المشتطة .

قصارى القول ـ أن الصراعات المذهبية داخل دول المغرب ، واندلاع الحروب بين هذه الدول ؛ لا يرجع لأسباب إيديولوجية ؛ بقدر ما يرجع لعوامل سوسيو ـ سياسية .

وفي الدولة الأموية بالأندلس ؛ تفاقمت ظاهرة الصراع المذهبي ذي البعد الاجتماعي خصوصًا في أواخر عصر الإمارة كنتيجة لسيادة الإقطاعية . إذ شهدت الأندلس طوائف مذهبية شتى ـ شأنها شأن بلاد المغرب والشرق ـ فقد عاشت فيها أقلية صفرية اضطر بعض أفرادها إلى التخلي عن مذهبهم أو التزام التقية[4] . بالمثل وجدت أقلية من الخوارج الإباضية جرى اضطهادها في عصر سيادة الإقطاعية أيضًا[5] . كذلك اضطهد أمويو الأندلس المعتزلة والشيعة ؛ الأمر الذي وحّد بينهما في مذهب واحد ممتزج بالتصوف لمواجهة الأخطار المحدقة .

وفي عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ اتبع خلفاء قرطبه سياسة التسامح المذهبي خصوصًا مع الخوارج ؛ نكاية في العباسيين السنة والفاطميين الشيعة ؛ وهذا يعني أن السياسة جبّت المذهبية وهو أمر لا يخلو من دلالة على أصالة البعد الاجتماعي ووجاهته في تفسير الصراع المذهبي في العالم الإسلامي .

---

(١) بحاز إبراهيم بكير : المرجع السابق ، ص ٣٣٠ .

(٢) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، ص ٢١٩ وما بعدها .

(٣) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : المصدر نفسه ، ص ٢٣٥ وما بعدها .

(٤) ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، جـ ٤ ص ١٨٩ ، ١٩٠ ، القاهرة ١٣٤٦ هـ .

(٥) راجع : محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، ص ٢٠٣ وما بعدها .

٢

علـــــم الكلام

أ- مدخـــل

سبق وعرضنا لنشأة علم الكلام في الجزء الأول من المشروع ؛ باعتباره إنجازًا من إنجازات عصر التأسيس ـ أو عصر التدوين ـ الذي كان بدوره نتيجة إفرازات الصحوة البورجوازية الأولى[1] . وقد أثبتنا كيف ولماذا كان المعتزله وحدهم هم مؤسسو هذا العلم باعتبارهم شريحة من شرائح البورجوازية . كذا عزوف «أهل الحديث» عن القيام بدور في هذا الصدد واكتفائهم بإلصاق تهم التكفير على خصومهم المعتزلة معبرين فكرياً عن الإقطاعية الهزيلة التي مارست وجودًا شاحبًا في هذا العصر . ولم يقدر لأهل السنة عموماً تقديم صيغة كلامية متسقة إلا في العصر التالي ـ عصر الإقطاعية المرتجعة ـ على يد الأشعري ومدرسته .

تتمحور مهمتنا في هذا المبحث حول مواصلة عرض تطور علم الكلام خلال الفترة مابين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الخامس الهجرى لإبراز تأثيرالواقع السوسيو ـ سياسي في صيرورة هذا العلم الذي كان أكثر العلوم تعبيرًا عن الفكر الإسلامي . ولسوف نلاحظ بونًا شاسعًا بين معطيات القرن الأول من هذه الفترة ـ من منتصف القرن الثالث إلى حول منتصف القرن الرابع الهجرى ـ الذي سادته الإقطاعية وبين معطيات القرن التالي الذي شهد الصحوة البورجوازية الثانية والأخيرة في التاريخ الإسلامي .

لم يكن جزافًا أن يسود الاتجاه النصي خلال العصر الأول ، والاتجاه الليبرالي خلال العصر التالي . بمعنى أن الصراع السوسيو ـ سياسي عكس تأثيره على علم الكلام بما يحفزنا

(١) انظر : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جزء ١ ، ص ١٩٠ وما بعدها .

على دراسة منحنيات صيرورته في جزره ومده ، في نكوصه وتطوره لبرهنة البعد السوسيولوجي في تلك المسيرة . مثلت الأشعرية والماتريدية التيار السني النصي ؛ بذات الدرجة التي مثل فيها المعتزلة - بامتياز - التيار الليبرالي ؛ أما عن فرق المعارضة الأخرى - كالشيعة والخوارج - فقد أخذت في الغالب الأعم بآراء الاعتزال ؛ كما أوضحنا في المبحث السابق .

وفي كل الأحوال : إزدهر علم الكلام من خلال صراع الأفكار وتراكمت معارفه كميًا ؛ بما أفضى إلى تحول كيفي يتمثل في ظهور الفلسفة الإسلامية التي ولدت من رحم علم الكلام .

قبل برهنة تلك الأحكام ؛ من المفيد أن نعرض في هذا التمهيد لعدة قضايا وإشكاليات تتعلق بهذا العلم ؛ منها إشكالية المصطلح ، وإشكالية أصالته أو كونه علمًا دخيلاً ، كذا إشكالية ما إذا كان هذا العلم عقيديًا صرفًا ؛ أم سياسيًا ، وأخيرًا إشكالية الخلاف حول تقويمه ؛ بالكشف عن إيجابياته وسلبياته وتبيان مدى تأثيره في تشكيل العقل العربي ؛ إن جاز التعبير .

بخصوص مصطلح «علم الكلام» ؛ نلاحظ اختلافات بين الدارسين القدامى والمحدثين حول تعريفه . وهي تعبر - في نظرنا - عن طبيعة «مخيال» هؤلاء الدارسين ومنطلقاتهم الفكرية ومناهجهم وغاياتهم التي هي - في التحليل الأخير - نتيجة أوضاع سوسيو- سياسية . فعلى الرغم من ريادة المعتزلة في تأسيس هذا العلم ؛ يحاول أهله السنة طمس الحقيقة ونسبتها إليهم . يقول الغزالي - الأشعري المذهب - «نشأ علم الكلام لحفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدع . . . فأنشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دعاويهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف أهل السنة المأثورة ، ومنه نشأ علم الكلام وأهله»[(١)] .

تكشف «قراءة» النص عن مضمون مغاير لظاهره ؛ إذ يفيد دخول أهل السنة ميدان علم الكلام كرد فعل «لتشويش أهل البدع» الذين هم المعتزلة في نظر الغزالي . كما يحاول أن يغالط حقائق التاريخ ؛ فيزعم أن «الله أنشأ طائفة المتكلمين» لدحض آراء «أهل البدعة المحدثة» .

ومن الغريب أن يقع ابن خلدون - وهو المؤرخ المحقق - في ذات المنزلق ؛ فيرد ريادة علم

(١) الغزالي . المنقذ من الضلال ، ص ٦ ، ٧ ، القاهرة ١٣٠٩

الكلام إلى أهل السنة أيضًا . يقول : «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[١] .

ويغض النظر عن أحكام القيمة التي حفزت ابن خلدون إلى نعت خصوم أهل السنة «بالمبتدعة» و«المنحرفين» ، فإن فحوى النص يتضمن أسبقية المعتزلة في تأسيس علم الكلام . يفهم ذلك من لفظة «الرد» التي تفصح عن إقبال أهل السنة على هذا العلم بعد أن ظهر في وقت أسبق .

ويبدو أن الإشكالية كانت مطروحة قبل عصري الغزالي وابن خلدون . لمن قصب السبق؟ يفهم ذلك من لغة خطاب الخياط المعتزلي في النص التالي ؛ حيث يجزم بالنشأة الاعتزالية في صيغة حاسمة «التعلم أن الكلام لهم ـ المعتزلة ـ دون سواهم»[٢] .

ونظرًا لأن الفرق الإسلامية كانت تكفر بعضها البعض وتعتبر كل فرقة نفسها «الفرقة الناجية» في مقابل «أهل الأهواء والبدع» ؛ لم يعترف أهل السنة ـ خصوصًا ـ بالمعتزلة وأفضالهم في تأسيس هذاالعلم المهم . لقد صادروا على خصومهم الذين بزوهم فكريًا فحاولوا دحض آرائهم عن طريق نفي انتسابهم إلى الفكر الإسلامي . وهنا يصدق حكم أحد الدارسين[٣] : «كان لفظ المتكلمين يطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون مذهب أهل السنة» .

لم يكن الخلاف حول مسألة الريادة في علم الكلام من منطلق فكري أو حتى عقيدي بحت ؛ بل « انطلق من منطلقات واقعية إجتماعية ؛ إذ ترجع جزوره إلى مواقع أصحاب هذه الأفكار في التركيب الإجتماعي لمجتمعهم»[٤] .

وكان علم الكلام ميدانًا من مادين الصراع بين المعتزلة والأشاعرة ؛ « فكانت نشأته إعتزالية وجاءت الأشعرية رد فعل»[٥] .

أسس المعتزلة علم الكلام للبرهنة على بطلان معتقدات «أهل الحديث» الذين يرون في

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٦٦ .
(٢) الخياط : الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد ، ص ٧٢ ، ليبزج ١٩٢٥ .
(٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، الترجمه العربيه ، ص ٩٦ ، القاهره ؟ ؟
(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ١ ، ص ٨٤٨ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٨٤٣ ، ٨٥١ .

ظاهر الوحي مبدأ لا يقبل المناقشة ؛ بينما ذهب المعتزلة «إلى اعتباره موضوع برهنة»[١] . وهذا يعني أن منهج أهل الحديث لم يسفر قط عن أفكار كلامية ؛ إذ لم تظهر هذه الأفكار تاريخيًا إلا في النهاية عندما حددتها الأشعرية في مذهب متسق كرد فعل على سائر الفرق الأولى»[٢] .

وبغض النظر عن المبالغة في تقدير مذهب الأشعري «كمذهب متسق» ، وعن خطأ القول بأنه «رد فعل على سائر الفرق الأولى» ؛ لأن هذه الفرق لم تؤسس فكرًا يمكن اعتباره «كلامًا» ؛ باستثناء المعتزلة ؛ إلا أن النص جد هام في تحديد أسبقية الاعتزال من ناحية وفي الكشف عن «آلية» هامة في تاريخ الفكر السني وهي آلية «رد الفعل» على الصعيد الفكري ؛ إذا ما وضعنا في الاعتبار أن أهل السنة الذين احتكروا الخلافة - حتى ذلك الحين - لم يشاءوا تغيير «الأمر الواقع» . بينما اتسمت سياسات قوى المعارضة بالحركية و«الدينامية» لتغيير هذا الواقع بفكره السائد . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين كتب عن «الثابت والمتحول» في الفكر الإسلامي ، وأناط المتحولات بقوى المعارضة التي كان المعتزلة متكلميها بامتياز .

ضمن هذا السياق نلج الإشكالية التالية عن مدى إفادة قوى التغيير من الموروث الفكري الأجنبي .

أفاد المعتزلة بحق من هذا الموروث في تنظير كلامهم ، في مرحلة تالية لتاريخ تأسيس العلم الذي نرى أنه نشأ نشأة داخلية صرفة من خلال صراع سوسيو - سياسي . هنا تسقط دعاوى بعض الدارسين الذين زعموا تأثر هذا العلم في نشأته بهذا الموروث .

يقول أحدهم[٣] : إن ظهور هذا العلم مرتبط بتأثير «الهرمسية» ، وهو حكم يدحضه تاريخ النشأة قبل بداية حركة الترجمة . هذا فضلا عما تميز به فكر المعتزلة من عقلانية لا تتسق وتعاليم «الهرمسية» الغنوصية الإشراقية الصوفية . وإن كان ثمة تأثير لها فلم يحدث إلا إبان عصر الإقطاعية المرتجعة وفي نطاق محدود جدًا . ويرى الباحث أن تعاليم الهرمسية سبقت المنطق الأرسطي في ولوج باب الثقافة الإسلامية ، وأن العقل الأرسطي لم يظهر في هذه الثقافة قبل القرن الرابع الهجري[٤] ؛ ففُتح الباب من ثم لسيادة «الهرمسية» لتهدد الفكر

(١) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
(٢) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٥٨٧ .
(٣) أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ١٩٩ .
(٤) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ، ص ٢٢١ .

الديني السني والمعتزلي معًا[١] .

وليس أدل على خطأ هذا الحكم مما ذكره الباحث نفسه من أحكام أخرى مغايرة . يقول : «إستعان المعتزلة والسنة معًا بالفلسفة اليونانية لمواجهة «الغنوص» . لذلك عمد المأمون إلى ترجمة اليونانيات العقلانية»[٢] . فترجم أبو بشر متى بن يونس كتاب «البرهان» لأرسطو[٣] ؛ مما شجع على «وجود الاتجاه البرهاني في عصر المأمون في إطار استراتيجية عامة تهدف إلى تنصيب العقل حكمًا في النزاعات الدينية والإديولوجية»[٤] . معنى ذلك حسب قوله أن «كتب أرسطو بدأت تترجم إبتداء من عام ٢٠٠ هـ»[٥] . وجرى توظيفها على يد المعتزلة في عهد المأمون ـ كما ذهب من قبل[٦] ـ فكيف يتسق ذلك مع حكمه السابق عن غياب أرسطو عن ساحة الفكر العربي حتى القرن الرابع الهجرى؟

ما يعنينا أكثر ، هو قوله بتوظيف المعتزلة الأوائل هذا «الموروث العقلي » لمواجهة المانوية[٧] ، وهو حكم يناقض قوله بأن الجبائي المعتزلي ـ من المعتزلة الأوائل ـ «ردَّ قواعد أرسطو وزعزعها»[٨] .

هذا التناقض يكشف في النهاية عن غياب الموروث الأجنبي تمامًا إبان مرحلة نشأة علم الكلام ، سواء أكان غنوصيًا أو عقلانيًا . كذا عن عدم تأثر المعتزلة بالهرمسية إلا في بعض آراء بعض رجالات المعتزلة إبان محنتهم خلال مرحلة المد السني . أما تأثرهم بعقلانية أرسطو فقد حدث في مرحلة تالية[٩] ؛ حين أتت حركة الترجمة أكلها وأصبح التراث اليوناني ـ بعد درسه وتمثله ـ جزءاً متداخلاً في الثقافة الإسلامية[١٠] .

بديهي أن يفيد المعتزلة الأواخر ـ لا الأوائل ـ وحدهم ـ وليس أهل السنة أيضًا ـ من

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .
(٢) نفس المرجع والصفحه .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ .
(٦) يدعم هذا الحكم بقول للإمام الشافعي « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان أرسطا ليس» . المصدر نفسه ، ص ٢٥٩ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢٣
(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ .
(٩) أوليري دي لاسي : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، الترجمة العربية ، ص ١٤٧ ، القاهره ؟؟
(١٠) عبد الرحمن بدوي «مترجم» : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . مقال : هنريش بيكر : تراث الأوائل في الشرق والغرب ، ص ١٧ ، بيروت ١٩٨٠ .

عقلانية أرسطو في تنظير مذهبهم[1] . يقول جولدتسيهر[2] : «أثرت الفلسفة الإغريقية في الأفكار الدينية ـ في مرحلة متأخرة ـ بصورة توفيقية بين هذه الفلسفة والإسلام» .

نشأة علم الكلام إذن ، إسلامية خالصة دون أدنى تأثير أجنبي . وفي ذلك يصدق قول أحد الدارسين الثقاة : «نشأ علم الكلام نشأة داخلية دون أن يتأثر بمؤثرات أجنبية ؛ لذلك فهو أكثر تعبيراً من الفلسفة عن الفكر الإسلامي ، وهو الذي ظهرت فيه أصالة المسلمين ؛ فكان تصويراً لأحداث الواقع وتطوره . وبعد الترجمة تأثر علم الكلام بالحضارات الأخرى ؛ مما ساعد على تطوير آراء الفرق الكلامية وخفف من وطأة العقائد وأدخل العقل في التفكير . . . علم الكلام إذن ليس علم تاريخ مقدس ، ويخطىء من يوحد بينه وبين العقيدة الدينية ؛ فهناك فرق كبير بينهما . علم الكلام محاولات إجتهادية لفهم العقيدة أو تنظيرها ، وتخضع هذه المحاولات للظروف التاريخية وللأحداث السياسية وللغة العصر ومستوى الثقافة»[3] .

ومعلوم أن اللغة والثقافة في نشأتهما وتطورهما نتاج أوضاع اجتماعية . هذا ما أثبتناه في دراسة سابقة لسائر العلوم والفنون والأداب[4] . فمناهج اللغويين والنحاة والمفاهيم والآليات الذهنية التي استعملوها كانت هي ذات المناهج التي اعتمدتها سائر العلوم الأخرى[5] . واختلاف المدارس في هذا الصدد ما بين نصية وليبرالية كان يسري عليها . وحق لأحد الدارسين القول : «إن الهم الإيديولوجي يلون المباحث الكلامية كلها بأساليب الإديولوجيا وطرقها إلى النظر في الموضوعات ومعالجتها . . وإلى هذا كله تضاف طرق « البيان » ومناهجه وحمله للخلاف إلى ساحة النحو والبلاغه وأقوال أهل اللسان جملة»[6] .

ينسحب ذلك كله على علم الكلام ؛ إذ ارتبطت نشأته بالفقه والسياسة ـ لا بالدين ـ بما لهما من طبيعة سوسيو ـ سياسية خاصة . ولم يخطىء أحد الدارسين حين ذهب إلى

(١) المصدر نفسه ، مقال : جولديستهر : **موقف أهل السنة القدماء من علم الأوائل** ، ص ١٢٤ .

(٢) **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ص ٩٩ .

(٣) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٣١ .

(٤) أنظر : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلاميا** ، جـ ١ ص ١٦٢ وما بعدها ، المجلد الثاني من الجزء الثاني من المشروع .

(٥) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٧٦ .

(٦) سعيد بنسعيد : **الخطاب الأشعري** ، ص ٨٢ ، بيروت ، ١٩٩٢ .

اختلاط علم الكلام في نشأته بالفقه، وفي تطوره «كانت المسائل الفقهية في ثنايا علم الكلام»[1] ولم يتحرر من تأثير الفقه إلا على أيدي المعتزلة الأواخر[2].

ومعلوم أن قضايا الفقه ذات دلالات سياسية واضحة؛ فمسائل «الحلال والحرام» واختلاف المعتزلة والأشاعرة بصددهما خضع للخلاف السياسي. إذ جوز الأشاعرة - على سبيل المثال - أكل المال الحرام لأنه رزق مقدر لآكله؛ بينما حرمه المعتزلة باعتباره رزقا للغير. يعكس هذا الموقف سياسيًا تبرير السنة ظلم الحاكم للرعية، وتقويم المعتزلة الإمام الجائر[3]. وهذا يقود إلى الإشكالية الخاصة بصلة علم الكلام بالسياسة. لم تنفصل السياسة عن علم الكلام قط؛ فمبحث «الإمامة» يعد أهم مباحثه، وجل قضاياه - حتى الميتافيزيقية - كانت تتخلق في «مملكة الأرض» لا في «مملكة السماء» !! . ولم يجر تكفير الأشاعرة خصومهم لخلاف عقدي أو لاجتهاد ظني؛ بل من أجل أهداف سياسية. ولاغرو؛ فقد امتحن المعتزلة - بعد أن وجهوا الخلافة العباسية في عهود العباسيين الأوائل - أهل السنة، ورد عليهم الأشاعرة بالمثل منذ خلافة المتوكل. لذلك كان السباق حول امتلاك تفسير الوحي بين الخصمين غطاءً لصراع أعمق حول امتلاك السلطة. وكان من مظاهر ذلك «تلفيق تهم سياسية» للمعتزلة من لدن خصومهم «المحتكرين لتفسير الوحي والمتحدث الرسمي باسمه» على حد تعبير أحد الدارسين النابهين[4]. ولاغرو فقد طورد المعتزلة في عصر سيادة الإقطاعية المرتجعة «وشبههم الأشعري بالنصارى والمجوس بل رماهم بالكفر أحيانًا»[5] لوقوفهم سياسيًا إلى جانب الشيعة الذين أحرزوا انتصارات سياسية؛ فأقاموا دولا استهدفت إسقاط الخلافة السنية.

في هذا الإطار يمكن حلحلة إشكالية أخرى تتعلق بعلم الكلام؛ وهي الموقف من العقل والنقل في اجتهادات المتكلمة. لقد أخذ المعتزلة بالعقل - إلى أبعد الحدود - في تفسير الوحي و«عقلنة الإيمان» في محاولة لزعزعة السلطة السنية بطريقة شرعية، وعالجوا مسائل غاية في الأهمية - فكريًا ومنهجيًا - كالشك في المأثور والسببية والحتمية وغيرها[6]. فالعقل عندهم مصدر المعرفة وأداتها «فهو القوة على اكتساب العلم»[7]؛ بل «هو العلم ذاته»[8]. هذا على

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ ٢، ص ٥١.
(2) نفس المرجع والصفحة.
(3) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٣٧.
(4) أنظر: حسن حنفي: المرجع السابق، ص ٥٨٨.
(5) الأشعري: الإبانه عن أصول الديانه، ص ٦، ٨، ٣٩، ٤٠، ٥٦، القاهره؟؟
(6) راجع التفصيلات في: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، جـ ١ ص ٩٣ وما بعدها.
(7) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٤٨٠، القاهرة ١٩٦٩.
(8) المصدر نفسه جـ ٢، ص ٤٩٠.

الصعيد النظري . وعلى المستوى العملي ؛ ذهبوا إلى أنه معيار الحسن والقبح في التشريع[1] الذي يمس حياة الإنسان بالدرجة الأولى[2] . وفي رأي أحد الباحثين أن هذا الرأي ينطوي على رؤية مادية ؛ حيث ينصب التقويم على ما هو قائم وموجود وجوداً موضوعيًا لا ما هو شرعي[3] .

أما الأشاعره ؛ فبرغم نهج الأشعري منهج مدرسة «أهل الحديث»[4] ؛ إلا أنه اضطر اضطراراً إلى اعتماد العقل بدرجة ما لمواجهة خصومه[5] . ومعلوم أنه كان معتزليًا قبل تصديه لتنظير مذهب أهل السنة . لذلك كان توظيفه للعقل توظيفًا تبريريًا لظاهر النص ؛ فقد رفض التأويل بالكلية وتمسك بالظاهر واعتبر الباطن كفراً[6] . ومع ذلك لم يسلم من أهل الحديث أو الحنابله الذين ثارت ثائرتهم ضده[7] . كما اضطر تلامذته أيضًا إلى مزيد من العقلانية تحت تأثير الصحوة البورجوازية الثانية ؛ حتى أن المذهب الماتريدي الذي ولد من رحم الأشعرية ـ خلال ذلك العصر ـ أصبح أقرب إلى الإعتزال منه إلى الأشعرية ؛ كما سنوضح في موضعه من المبحث .

كل ذلك دليل لا يرقى إليه الشك على سوسيولوجية الفكر ؛ في مناهجه وآلياته ومعارفه . وفي مجال الأخلاق ؛ لم تفرد في علم الكلام مباحث خاصة عن الأخلاق . لكن من خلال طرحه لمسائل عن الخير والشر ، ودرجة تحكيم العقل بصددهما ؛ نستطيع أن نقف على مواقف وآراء تدخل في صميم الأخلاق .

فمسألة الخير والشر وإن بدت ذات شكل لا هوتي ظاهري[8] ، إلا أن آراء المعتزلة والأشاعرة بصددها يستشف منها موقف سوسيو ـ سياسي ؛ برغم صدوره عن «الميتافيزيقا»[9] .

تنبثق الأخلاق عند المعتزلة ؛ من نزعتهم العقلانية ؛ حيث ردوا الحسن والقبح إلى

---

(١) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥٥ ، ٦٠ .

(٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٠٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨١٢ .

(٤) يقول الأشعري : « قولنا الذي نقول به التمسك بكتاب الله وسنة نبيه وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، وبما عليه أحمد بن حنبل » . انظر : آدم متيز : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٢ .

(٥) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ٦٥ ، القاهرة ١٩٦٤ .

(٦) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٨) أحمد صبحى . **الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى** ، ص ١٦ ، بيروت ١٩٩٢ .

(٩) نفسه ، ص ٢٩ .

العقل لا الشرع ؛ فطرحوا لذلك مقولة القبح والحسن العقليين «لأن الوحي لا يثبت للأفعال قيمتها وإنما يخبر عنها فحسب ، والعقل هو الذي يستدل به على حسن الأفعال أو قبحها»[1] . كذا يتجلى الجانب السوسيو ـ سياسي في كون أحكام العقل في هذا الصدد «قرينة بحكمته في إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»[2] .

أما الأشاعرة ؛ فيعولون في الأخلاق على الشرع «لأن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم بمايريد»[3] . لذلك لم يكن بوسعهم تبرير أفعال الشرفي العالم ؛ كما لم يستطيعوا محاجاة خصومهم في أن الله لا يفعل الشر[4] ؛ إلا بذريعة أن «لله فيه حكم خاص علينا ، فوجب التسليم به»[5] وأن حكمة الله لا تدركها العقول ؛ مستشهدين في ذلك بموقف موسى من الخضر .

من هنا نجزم بأن الأخلاق عند المعتزلة مرتبطة بالفعل البشري ، أما عند الأشاعره فالارتباط «بالوجود» ؛ لذلك أسهم المعتزلة في تأسيس علم الأخلاق بموقفهم هذا ، أما موقف الأشاعرة «وتعريفهم الأخلاق فيبتعد عن الموقف الأخلاقي»[6] .

الخلاصة ؛ أن الأخلاق عند المعتزلة وضعية عقليه بينما هي عند الأشاعرة مختلطة بالميتافيزيقا . ولا يخفى ما ينطوي عليه ذلك من تأثيرات سوسيو ـ سياسية ؛ فحواها تبرير الأشاعرة سياسات الحكام الجائرة ، بينما يدينها المعتزلة باعتبارهم مسئولين عنها . وحق بذلك حكم أحد الدارسين[7] بأن «سائر موضوعات علم الكلام ونظرياته لها مدلولات سياسية خالصة» .

من هنا تجلو أهمية «التاريخية» في دراسة علم الكلام للكشف عن منطلقات ومناهج وآليات وأهداف المتكلمة ؛ كذا إيضاح تأثير التراكم المعرفي في نمو العلم وتطوره ؛ وتحاشي أخطار وأخطاء الأحكام العامة والمطلقة التي ينزلقإليها دارسو الفكر من خلال الفكر ذاته .

مصداق ذلك ، أن آراء الأشعرية لم تثبت على حال واحد ؛ بل تطورت وطوِّعت بتطور الواقع السوسيو ـ سياسي ؛ خصوصًا في عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

---

(١) نفسه ، ص ٤٣ .
(٢) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥٢ .
(٣) نفسه ، ص ٥٢ .
(٤) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ ١٣ ، ص ٤٢ ، ٤٥ ، القاهرة ؟ ؟
(٥) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص ٣٢١ ، القاهرة ١٩٥٠ .
(٦) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٤٧ .
(٧) أنظر : حسن حنفي . المرجع السابق ، ص ٦٤٠ .

نفس الرؤية تنسحب على الاعتزال الذي تأثر ـ دون شك ـ بمعطيات عصر «التقية» في ظل سيادة الإقطاعية المرتجعة ، ثم تعاظم وتطورت آراؤه في عصر «الظهور» ـ عصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ حتى اقترب من الفلسفة ومهد لظهورها .

ولسوف نلاحظ أن الأشعرية إبان مرحلة نشأتها اضطرت للأخذ بقدرما من العقلانية لخدمة الشرع و السلطة الشرعية من ثم . كما وأن الاعتزال ـ آنذاك ـ قد أرغم على التخلي عن بعض أفكاره الأولى ؛ فمالإلى اللاهوت ؛ حتى حكم أحد الدارسين بأن «الاتجاه العقلاني ـ آنذاك ـ لم يكن عقلانيًا قحا»(١) . لا يمكن تفسير ذلك من خلال الصيرورة الفكرية البحتة ؛ بل في إطار حقيقة كون عصر سيادة الإقطاعية لم يحسم فيه الصراع لصالح الإقطاعية تماماً ؛ الأمر الذي أتاح تواجداً ـ هامشيًا ـ للقوى البورجوازية وفكرها الليبرالي . لذلك أخطأ الباحث نفسه حين علل قصور التيار العقلاني ـ آنذاك ـ «بالفضاء الأنطولوجي المشكل من قبل نصوص مقدسة»(٢) .

لقد كانت النصوص المقدسة واحدة ؛ إنما يكمن الخلاف في تفسيرها . ومن هنا تظهر أهمية «التأويل» الذي يعبر الأخذ به أو اطراحه جانبًا عن تأثير معطيات الواقع السيو ـ سياسي .

إن معطيات عصر الصحوة البورجوازية الثانية هي التي جعلت الأشاعره يتخلون عن موقفهم السابق الرافض للتأويل ؛ الأمر الذي انعكس على تطوير مذهبهم . وحسبنا أن الأشعري ـ في أيامه الأخيرة ـ تاب عن «تكفير» المعتزلة واكتفى باتهامهم «بتمويه العوام»(٣) ؛ بينما كان من قبل يثير هؤلاء العوام ضد المعتزلة .

كانت تلك الملابسات التاريخية أيضًا من وراء تعديل مواقف بعض تلامذة الأشعري ـ كالبغدادي مثلا ـ فقد أخذوا برأي المعتزلة في مسألة «الاستواء على العرش» . كما نقل المذهب الماتريدي جل آرائهم في المسائل الأخرى حتى صار أقرب إلى الاعتزال منه إلى منبعه الأول(٤) ؛ لذلك أصاب أحد الدارسين حين قال بأن الصيغة الأشعرية الأولى «لم تعد قادرة على الصمود أمام عواصف الفكر العقلي»(٥) ؛ ومن ثم أجازت الصيغة الجديدة للمذهب آلية

---

(١) محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٨٠ .
(٢) نفس المرجع والصفحه .
(٣) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٢٩ .
(٤) مصطفى عبد الرازق : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ، ص ٢٨٩ ، القاهرة ١٩٦٦ .
(٥) نفسه ، ص ٣٤ .

«التأويل» بعد أن كانت من قبل متشبثة «بالالتزام بظاهر النص»[1] . لذلك أفضى هذا التطور إلى «بلورة المذهب الأشعري حتى اتضحت معالمه»[2] .

كانت الصحوة البورجوازية الثانية ؛ بالمثل من وراء تعاظم وتطوير الاعتزال حيث دأب المعتزلة «على تنظير مذهبهم» أيضًا[3] ؛ مفيدين من دعم بني بويه . لذلك أتيح للقاضي عبد الجبار الاضطلاع بهذه المهمة . ومؤلفاته الضافية عن أعلام المذهب وتاريخه والمنافحة عن سبقه وأفضليته[4] ؛ مصداق ذلك .

بالمثل ألف الأشعرية مصنفات موازية ذات خطاب سجالي دفاعي . يفهم ذلك من خلال تحليل سيميائي لعناوين هذه الكتب والمصنفات[5] .

إن ظهور تلك المصنفات ، وذيوع المناظرات والمحاورات[6] ، وحلول التسامح المذهبي محل التعصب والتكفير ، كان له بالغ التأثير في تطوير علم الكلام خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ حتى اقترب من الفلسفة ومهد لها . ولسوف نلاحظ كيف جرت الإفادة من معطيات عصر الترجمة في هذا الصدد ، بطرح قضايا جديدة ذات طابع فلسفي - كالطفرة والذره وغيرها - في مباحث علم الكلام[7] . لقد صدق الشهرستاني[8] حين قال إن «أبا الهذيل العلاف طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة» . ولم يبالغ جولدتسيهر[9] حين قرر أن «الفلسفة الإغريقية - في هذا العصر - أثرت أبلغ تأثير في الأفكار الدينية ؛ حيث جرى التوفيق بينهما» . ولم يخطىء أحد الباحثين العرب المحدثين حين قال «بتحول المعتزلة من فرقة كلامية إلى الفلسفة والتأويل للنصوص والتوفيق بينها وبين النظريات الفلسفية»[10] .

من مظاهر ازدهار علم الكلام في عصر الصحوة البورجوازية الثانية أيضًا ؛ إفراد

---

(١) الأشعري : الإبانه عن أصول الديانة ، ص ٨ ، القاهرة ؟ ؟

(٢) عبد الحميد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٣) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٥٥ .

(٤) من أشهر كتبه في هذا الصدد : كتاب « المغني في أبواب التوحيد والعدل » وكتاب «شرح الأصول الخمسة» وكتاب « فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة » .

(٥) منها : كتاب « الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به » للباقلاني .

(٦) عنها ؛ راجع : السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٣ ، ص ١١٤ وما بعدها ، القاهره ١٣٢٤ هـ .

(٧) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٥٠ .

(٨) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٣ .

(٩) العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ٩٩ .

(١٠) عبد الحميد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٨٢ .

مباحث مستحدثه تعتبر في نظرنا علمًا جديداً هو «الملل والنحل» . لقد أسهم المتكلمة جميعًا ـ سنة وشيعة ومعتزلة وإباضية ـ في تأسيس هذا العلم الذي يعد النوبختي والمسعودي والمسبحي والبغدادي والشهرستاني وابن حزم وغيرهم(١) من أشهر أعلامه . وهنا يحق لنا أن نقرر حقيقة هامه هي إرتباط نشأة علم الكلام بالصحوة البورجوازيةالأولى ، وتطوره واكتماله إبان الصحوة البورجوازية الثانية ؛ وهو أمر يشي بارتباط العلم بالبورجوازية(٢) .

ومع ذلك ؛ فلأن «ثورة بورجوازية» لم تحدث في العالم الإسلامي الوسيط ـ وما حدث لا يعدو «صحوة» ـ فقد شاب علم الكلام ـ شأن سائر العلوم الأخرى العقلية والنقلية ـ بعض النواقص والسلبيات(٣) . من أهمها أولا : أن «أدلجة» هذا العلم بصورة تفوق العلوم الأخرى ؛ فتَّت في مصداقية معارفه . إذ وظفته السلطة والمعارضة في صراعهما السياسي والفكري الضاري . ولأن هذا العلم تعلق بمسائل ذات طبيعة لاهوتية ؛ كالله وصفاته ، والجنة والنار . . . إلخ ، لم يعد معيار المصداقية هو الصواب والخطأ ؛ بل الكفر والإيمان . وهذا يفسر ما حل بالمشتغلين به من محن وإحن ؛ خصوصًا بعد أن جُرَّ العوام إلى ساحة الصراع .

ثانيًا : لم يستطع المتكلمون التواضع على قاعدة عامة في استخدام القياس ؛ فلجأ كل طرف إلى تبرير قياساته بتضمين «الشاهد» ما يسمح له به بقياس «الغائب» ؛ الأمر الذي أفضى إلى مجادلات «سفسطية» إلى ما لا نهاية ؛ ودونما فائدة ترتجى(٤) ، «وأصبح استخدام القياس ذهنية يقول بها الإنسان بطريقة لا شعورية ، كما أضحى قانون قياس الغائب على الشاهد يمارس بشكل غير مقنن حين كان المعلوم هو الماضي ، والمستقبل هو المجهول ، وكذلك الحاضر ؛ الأمر الذي لا يقود إلى معرفة جديدة»(٥) .

لذلك أسهم علماء الكلام في «تشكيل قطاعات محددة من العقلانية في أزمنة وأوقات سوسيو ـ ثقافية تسيطر عليها العقائد الساذجة والممارسات الفعالة ولكن المحدودة . لقد تقلص العقل الإسلامي الذي اختزله وشكله الفقهاء وحاولوا تعميمه على كل التشكيلات الصحيحة للمعرفة ؛ أو قل على صحيح وصالح من وجهة نظرهم»(٦) .

---

(١) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ .
(٢) أنظر : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، ص ١٩٣ ، ١٩٤ .
(٣) نفسه ، ص ٢١٧ - ٢٢٢ .
(٤) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ١٥ .
(٥) نفسه ، ص ١٦ .
(٦) محمد اركون : المرجع السابق ، ص ٨١ . ٣

على أنه يجب التحفظ إزاء الحكمين السابقين ؛ فلو صحا بالنسبة للاتجاه النصي ؛ فلا ينسحبا بالضرورة على الاتجاه العقلاني ـ الذي كانت سلبياته لا تقاس بإيجابياته ـ على الصعيد المعرفي . وحسبنا أن المعتزلة طرقوا آفاقا هامة على صعيد المنهج والتفكير في آن ؛ حين استخدموا آلية «الشك المعرفي» ، وتعرضوا لقانون السببية والحتمية والضرورة وغيرها ، وهي قوانين أفادت منها المعارف الأخرى ؛ خصوصاً في مجال الطبيعيات .

ثالثاً : ميل علماء الكلام ـ معتزلة وأشاعرة ـ إلى منهجية «التوفيق» ؛ بدلا من البحث والدرس الطليق . إذ ظل المصدر الأصلي لقضايا البحث الكلامي هو الوحي ؛ «فلم يعد الدليل هو الوسيلة لليقين ؛ فشاع التقليد في العصور اللاحقه وأصبحت الشروح والملخصات تعبر عن الفكر الشارح أكثر من الفكر المشروح ؛ حيث عاد علم الكلام الذي بدأ من النص إلى أصله النص الأول»[1] .

رابعًا : إذا كان التيار العقلاني الاعتزالي قد حاول في سني تطوره الأخيرة التحرر من «النصوص» وعالج قضايا وموضوعات ذات طابع فلسفي ؛ فإن معالجاتها بالمنهج الكلامي أساءت إلى العلمين معًا ؛ الكلام والفلسفة .

لم تكن تلك النقائص وغيرها إلا تعبيراً عن «هولامية» «البناء التحتي» خلال عصري الإقطاعية والصحوة البورجوازية الثانية ؛ بحيث لم يحسم الصراع بينهما حسمًا قاطعًا . إن اختلاط النمطين في العصرين معًا على مستوى «الإنتاج» ؛ أفضى بالضرورة إلى تخليط في الفكر على مستوى المعرفة ؛ وهو تأكيد لا يرقى إليه الشك على تأثير الواقع في الفكر ، وتوظيف الفكر في سياسة الواقع .

فلنحاول تطبيق تلك الرؤية على مباحث علم الكلام؟

ب - الاعتزال

سبق ودرسنا الاعتزال المعبر عن العقلاني في علم الكلام في عدة مؤلفات تناولت معتقداته وتاريخه[2] . كما تناولنا نشأته من خلال منظور سوسيولوجي في المجلد الأول من المشروع[3] .

---

(١) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٤٤ .

(٢) أنظر : محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، مبحث بعنوان « المعتزلة بين النظر العقلي والعمل السياسي » ، مغربيات ، مبحث بعنوان : «المعتزلة في المغرب - تأصيل تاريخي» ، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، مبحث بعنوان «علم الكلام» .

(٣) أنظر : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ١ ، ص ١٩٠ وما بعدها .

لذلك سنقتصر في هذا العرض على متابعة الموضوع خلال عصر الازدهار ؛ مبرزين أمرين :

الأول : رصد صيرورة المذهب وما لحق أفكاره من نكوص وتطرف خلال الحقبة الإقطاعية ؛ كذا رصد كيفية اكتمال بنائه الفكري إبان حقبة الصحوة البورجوازية الثانية .

الثاني : تقديم تفسير سوسيو - سياسي لتلك الصيرورة خلال الحقبتين معًا . في ظل الإقطاعية المرتجعة ؛ خبا نجم الاعتزال ، وامتحن المعتزلة في قلب الدولة وأطرافها ؛ لغلبة المد السني بعد ظهور مذهب أهل السنة على يد الأشعري وتبني الخلافة العباسية وولاتها التيار النصي ؛ فامتحن المعتزلة منذ خلافة المتوكل وتعرضوا لبطش خصومهم السنة . ولا غرو ؛ فقد أمرت الخلافة العباسية بإحراق كتب المعتزلة وحرضت الفقهاء والعوام على النيل منهم[١] . كما أصدر المتوكل كتبًا إلى ولاته للبطش بمن يقولون بخلق القرآن .

ولعل هذا يفسر لماذا تخلى بعض المعتزلة عن مذهبهم في مصر الطولونية والإخشيدية ، والتزام من ظل عليه «التقية» ؛ فكانوا لا يجرأون على إظهار معتقداتهم وأمعنوا في التخفي والاستتار[٢] .

وفي شبه الجزيرة ؛ طورد المعتزلة من قبل ولاة الخلافة وعمالها وعاشوا كجماعات منغلقة في بعض مجتمعات الخليج واليمن ، مازجين معتقداتهم بمذهب الشيعة الزيدية[٣] .

وفي المشرق - خراسان وما وراء النهر والهند - إمتحن المعتزلة في ظل النظم العسكرية الإقطاعية السنية التي تعصب حكامها لآراء أهل الحديث[٤] . وفي دولة الغزنويين في غزنة والهند ؛ تخلى جميع المعتزلة عن مذهبهم تمامًا[٥] .

وفي بلاد المغرب ؛ بدد فقهاء المالكية في إفريقية حلقات المعتزلة في المساجد ؛ فلاذوا بالتقية[٦] . وفي المغرب الأوسط طارد الرستميون المعتزلة ؛ فنزح معظم رجالاتهم إلى المغرب الأقصى وعاشوا في كنف دولة الأدارسة الزيدية . وما لبث الأخيرون أن تخلوا عنهم واضطهدوهم ؛ فلجأوا إلى المناطق الوعرة وكونوا مجتمعات جيبية منغلقة[٧] . ورحب معتزلة المغرب - عمومًا - بالفاطميين ؛ فانحازوا إليهم وناصروهم واعتنق بعضهم المذهب الإسماعيلي[٨] .

---

(١) محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، ص ٨١ ، فاس ١٩٧٧ ,
(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١ ، ص ١٦٧ ,
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١٤ ,
(٤) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، ص ٢٦١ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ,
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٨١ ,
(٦) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ١٠٧ ,
(٧) راجع : محمود إسماعيل : **الأدارسه** ، الفصل الخاص بالسياسة الداخلية .
(٨) **Vonderheyden** : OP . Cit. P. 146 .

وفي الأندلس ؛ إمتزج الاعتزال بالتشيع والتصوف ؛ «فكان اعتزالاً من نوع خاص»[1] ـ تحت تأثير ظروف غير مواتية ـ تعرض أصحابه للاضطهاد من قبل الإمارة ثم الخلافة الأموية ؛ بتحريض من فقهاء المالكية[2] . فلما ثار المعتزلة قمعت حركتهم واضطروا إلى «تكوين فرقة سرية اتهمت بالمروق»[3] .

هكذا تعرض المعتزلة في العالم الإسلامي ـ إبان سطوة النظم الإقطاعية السنية ـ للمحن والاضطهاد ؛ فطوردوا في سائر أقاليمه ، وقمعت حركاتهم ونكل بزعائهم ، واتهموا بالكفر والشرك والإلحاد والزندقة . فقد وصمهم الأشعري بالمجوس ونسب بعض معتقداتهم إلى النصرانية[4] . وقد جاراه الأشاعرة من بعده ؛ كالبغدادي والشهرستاني ؛ «دون تحقيق»[5] . وألصقت بهم ذات التهم في سائر بلدان المشرق والمغرب والأندلس[6] . كما أفضت هذه الظروف الصعبة إلى تخلي بعض المعتزلة عن مذهبهم وانشقاق بعض زعاماتهم ـ كالأشعري نفسه وابن الراوندي الذي ندد بهم في كتابه «فضيحة المعتزلة»[7] . هذا فضلا عن انضمام بعضهم إلى الفرق الأخرى السنية والشيعية ، ومال قطاع منهم إلى الزهد والتصوف .

وانقسم المعتزلة إلى مدرستين متعارضتين ؛ مدرسة بغداد ومدرسة البصرة ؛ حافظت الأولى على جوهر المذهب وطورته ، ومالت الثانية إلى آراء الأشعري[8] . وحق لبعض

---

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٨١ .

(٢) محمد عبد الله عنان : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ ، ٣٤٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٩ .

(٤) الأشعري : الإبانه عن أصول الديانه ، ص ١٣ ، ١٥ ، ٩٥ ، بيروت ١٩٨٥ .

(٥) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ١٢ .

(٦) كما هو الحال بالنسبة لحركة ابن مسرة التى دافع عنها أحد المؤرخين حيث قال : « لم تكن الحركة مارقة ملحدة تهدد العقائد كما صورت رسميًا بل كانت حركة تفكير حر لم يتسع لها أفق التفكير المعاصر . وكانت ضحية لنقمة المتزمتين من الفقهاء والحكام يدافعون بسحقها عن نفوذهم وسلطانهم المطلق » . محمد عبد الله عنان : المرجع السابق ، ص ٣٣٤ .

(٧) يخيل إلينا أن انشقاق ابن الراوندي جاء نتيجة تخلي بعض فرق المعتزلة - كمعتزلة البصرة - عن الكثير من عقلانية الاعتزال من ناحية ، وتسلط الخلافة الثيوقراطية والعسكر الإقطاعي التركي من ناحية أخرى . ذلك أن فكر ابن الراوندي كان يجنح إلى المزيد من العقلانية والتحرر من قيود الدين ؛ فجعل للعقل أولية على الوحي . ويرى بعض الدارسين أن « نقد الوحي - عنده - لم يكن إلا نقد للسياسة . . . كان نقداً للنظام الاجتماعي السياسي ودعوة لتحرير الإنسان من الدولة الدينية » راجع : أدونيس : المرجع السابق جـ ١ ص ٨٨ وما بعدها . كما يكشف باحث آخر ثقة عن البعد الاجتماعي في زندقة ابن الراوندي حين قال : « كان فقيراً بائساً يحقد على أهل الجاه من الأغنياء الجهله مع بؤس أمثاله من العلماء » . ويستشهد في ذلك بشعر لابن الراوندي حيث يقول : كما عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقًاهو الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقًا . أنظر : أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ص ١٢ ، ١٣ .

(٨) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

الدارسين وسم الفكر الاعتزالي ـ إبان الحقبة الإقطاعية ـ بعدم التجانس[١] ، ولابن تيمية الحكم بأن «آراء البصريين أقرب إلى أهل السنة»[٢] .

ولا غرو ؛ فقد هجر بعض أعلام المعتزلة معتقداتهم في السياسة وتنكروا لمنهجهم في الأخذ بالقياس ، كما أنكروا رأي السنة في «الإجماع» ومالوا إلى الموقف الشيعي . يتجلى ذلك في قول النظام المعتزلي «بعصمة» الأئمة[٣] : وفي ذات الوقت الذي أيد فيه رأي الأشاعرة في «الطفرة»[٤] ؛ بما ينفي القول «بالسببية» في تفسير ظواهر الطبيعة[٥] .

ولذات الملابسات السوسيو- سياسية ؛ وافق الجبائي المعتزلي رأي الشيعة في الإمامة[٦] .

لم تكن تلك المواقف الاعتزالية المتضاربة مجرد نتوءات فردية في الفكر السياسي الاعتزالي ؛ بل عبرت عن ظاهرة عامة بوجود تيارين ؛ يناصر أحدهما العقل ، ويعول الآخر على السمع[٧] . ويري بعض الدارسين[٨] أن هذه التعددية في فكر المعتزلة تتطابق مع حقيقة الواقع الاجتماعي والتاريخي وحتى الجغرافي . لقد كان الفكر الاعتزالي عمومًا يعارك أزمة ؛ من مظاهرها المواقف المتضاربة والتطرف والتعصب ؛ إذ يعزى إلى بعض شيوخهم القول «من لم يكن معتزليًا لا يصح أن يكون مؤمنًا»[٩] .

وعلينا الآن برهنة تلك الأحكام بدراسة أفكار مشاهير شيوخ الاعتزال من المخضرمين ؛ الذين عاشوا عصر الصحوة البورجوازية الأولى وعصر الإقطاعية المرتجعة ؛ الأمر الذي انعكس على معتقداتهم الفكرية فاتسمت بالتناقض والتضارب وعدم التجانس ، وتطبع خطابهم بطابع دفاعي سجالي .

غني عن القول ، أن إفلاس المعتزلة في ميدان السياسة ـ حيث قمعت ثوراتهم بعنف وضراوة ـ أدى إلى إقبالهم على الدرس والنظر ؛ لمواجهة خصومهم باللسان بعد فشلهم بالسنان «فكانوا يتدارسون أمور مذهبهم في حلقات سرية»[١٠] ويضعون تواليف في الرد

---

(١) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .
(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، ص ١١٦ ، القاهرة ١٩٨٨ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٠٦ .
(٤) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٥٨ .
(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٧٣٨ .
(٦) ابن عرفه الورغمي : باب الإمامة ، فصل من كتاب «المختصر الشامل» ، تحقيق سعد غراب ، ص ١٩٩ ، تونس ١٩٧٢ .
(٧) نفسه ص ١٩٠ ,
(٨) أنظر : محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩٢ ,
(٩) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١٩ ,
(١٠) محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، ص ٦٧ وما بعدها .

على المنشقين على مذهبهم وعلى أرباب المذاهب الأخرى .

فالنظام المعتزلي بذل جهوداً محمودة في الرد على المخالفين والملحدين والسلطة الحاكمة التي اتهمته بالزندقة[١] ، كما أدخل في الاعتزال مباحث جديدة «بعضها سياسي ، وبعضها فقهي وبعضها أصولي ، وبعضها طبيعي»[٢] . لقد أصر على اعتبار العقل أساس المعرفه حتى الدينية منها ؛ إذ هو ـ في نظره ـ أداة المخلوق في معرفة الخالق . ولعل هذا كان من أسباب إنكاره المعجزات حتى في القرآن الكريم ؛ إذ ذهب إلى أن الإعجاز القرآني يكمن في تحدي الله للكفار أن يأتوا بمثله[٣] .

وبرغم مواقفه النكوصية في آرائه السياسية ـ كما أوضحنا سلفا ـ كذا المعرفية ـ حين قال بأن «الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، ثم أكمن بعضها في بعض»[٤] ، كذا قوله «بالطفرة» ـ مقتربًا من الأشعرية ـ إلا أنه تأثر بالفلسفة اليونانية ـ خصوصًا بأرسطو ـ حين وقف على «قانون الحركة» . وتحمل آراؤه عن نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» أو «الجوهر الفرد» بوادر مادية متقدمة[٥] لا يقلل من قيمتها تأثره بديمقريطس[٦] . وحسبه أنه رفع مستوى الجدل الكلامي إلى مستوى الدرس الميتافيزيقي الفلسفي[٧] . كذا مخالفة الأشعري ونظريته في «السكون»[٨] . وإذا كان قد تأثر في هذا الصدد بالهرمسية الحرانية[٩] ؛ فيعد ذلك في نظرنا دليلاً على انفتاح فكري إعتزالي ؛ كما وأن الهرمسية قد «أُسْلِمَتْ» وأصبحت خيطًا في نسيج الفكر الإسلامي العام . ولقد ظهر تأثيرها بصورة أرحب في آراء تلامذة النظام ـ من أمثال أحمد بن خابط والفضل الحدثي ـ اللذين قربا بين الاعتزال والأفلاطونية المحدثة[١٠] .

---

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ١١ .

(٣) د بور : المرجع السابق ، ص ١١٠ ، ١١١ .

(٤) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥٨ .

(٥) حسين مروه : المرجع السابق : جـ ١ ص ٦٦٥ ، ٦٦٦ .

(٦) ذهب بعض الدارسين إلى أن هذا التأثر والقول بأن النظرية إعتزالية قحة تدخل في باب «التوحيد» . أنظر : محمد عبد الهاد أبو ريده : **النظام وآراؤه الكلامية في الفلسفه** ، ص ١٤٠ وما بعدها ، القاهره ١٩٤١ .

(٧) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧٠٥ .

(٨) الأشعري : **مقالات الإسلاميين** ، جـ ٢ ، ص ٢٣٥ .

(٩) معلوم أن الهرمسية تأسست بين صابئة حران ؛ وفلسفة خيرة تقوم على التوحيد . كذا اتسمت بنزعة تجمع بين العقل والغنوص - باعتبارها عقيدة - كذا بين العلم والتصوف . إذ كانت مدرسة حران موئلا هاما لدراسة علم الفلك ؛ لذلك ينسب الحرانيون إلى الأفلاك الحياة والنطق والسمع والبصر ؛ في ذات الوقت الذي كانوا فيه موحدين ينزهون الله عن القبائح ، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازًا . أنظر : ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٢٠ ، ليبزج ١٨٧٢ ، البيرون : **الآثار الباقية** ، ص ٢٠٤ وما بعدها ، ليبزج ١٩٢٣ .

(١٠) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧٠٠ .

أما أبو الهذيل العلاف ؛ فقد كان مفكر إعتزاليًا مخضرمًا جمع فكره بين معطيات الصحوة البورجوازية الأولى بطابعها الليبرالي وبين تأثيرات عصر الإقطاعية المرتجعة . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين حكم على آرائه بأنها «دينية تبريرية أقرب ما تكون إلى الأشعرية»[1] ؛ إذ انطوت على نظرة فلسفية عقلانية - نتيجة التأثر بالفلسفة اليونانية - وأخرى لاهوتية نتيجة المصادرات الدينية .

تبدو النزعة الأولى في ثقافته الموسوعة وإفادته من الطبيعيات ؛ حيث أحدث نقلة في المذهب حين أكد «الاستطاعة» وقال «بالتولد» . كما وظف هذه الآراء لخدمة أغراض عملية سياسية ؛ إذ دافع عنها ودعا إلى اعتناقها باعتبارها حصاد جهود مجتهدين يعرفون الحق ويدعون إليه لمواجهة الفكر النصي السني[2] وحماته .

وتبدو النزعة الثانية ذات الطابع اللاهوتي في توظيفه مذهب «الجوهر الفرد» لدعم الاعتقاد بقدم الله وحدوث العالم[3] . لقد شارك الأشعري رأيه في «السكون» باعتباره رديفًا للحركة ـ على عكس النظام وديموقريطس ـ رغم تأثره بهما . وبرغم عقلانيته وإفادته من أرسطو لم يقل بقدم العالم ؛ متأثرًا في ذلك بمصادرات لاهوتية عن «عقيدة الخلق الإلهي» .

في داخل ذات الإطار يمكن تقويم آراء الجاحظ . فقد نافح عن العقل في عصر تسلط النقل وألف في ذلك كتاب «فضائل الاعتزال»[4] . كما هاجم الأشعرية هجومًا لا يخلو من مغزى سياسي ؛ فكشف عن أهدافها التبريرية السلطوية[5] ناعتا أصحابها «بالنابتة» ؛ أي أعوان الحكام . يقول في هذا الصدد : «إن كفر النابتة الفكرية أشد من كفر النابتة السياسية . هؤلاء هم الطوائف التي أثبتت لله جسمًا وجعلت له صورة وحدا ، وكفرت من قال بالرؤية الكيفية ، وأنكرت أن يكون القرآن مخلوقًا أو قالت بالجبر»[6] .

وإلى ثقافة الجاحظ الموسوعية ـ حيث ألف في الأدب والتوحيد والمنطق والجغرافيا والتاريخ الطبيعي وموضوعات أخرى متنوعة[7] ـ فضلا عن إفادته من الفلاسفة الرواقيين الطبيعيين ؛ يعزى الفضل إليه في مزج الفلسفة بعلم الكلام والمنافحة عن عقلانية

---

(١) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .
(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ١١٠ ، ١١ .
(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧٠٧ .
(٤) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١٤ ، ص ١٢ .
(٥) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٧ .
(٦) نقلا عن : أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٧ .
(٧) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

الاعتزال[١] . مصداق ذلك قوله : إن العقل يمكن به معرفة الله ، وأن أفعال الإنسان داخلة في نسيج حوادث الطبيعة[٢] ؛ ممهداً بذلك للمنهج التجريبي الذي آثره على التنظير التجريدي[٣] . أكثر من ذلك ؛ توظيفه الفكر العقلاني في محاربة الأمراض الاجتماعية التي استشرت في عصره ، خصوصاً ظاهرة الشعوبية[٤] .

ونعتقد أن الجاحظ أفاد في جوهر فكرة الاعتزالي من جهود سابقيه ومعاصريه ـ خصوصاً معمر بن عباد السلمي والخياط ـ ثم طورها وأكسبها مسوحاً عقلانياً بعد أن شذبها وخلصها من أدران الأفلاطونية المحدثة .

إذ نعلم أن معمر بن عباد تأثر بالهرمسية في نظريته عن «وحدة الوجود» فقال إن الله خلق نوعاً من المادة الكلية في الموجودات جميعاً وأضاف إليها الأعراض ؛ فيكون بعضها سبباً عن قوة كامنة في المادة المخلوقة ، وبعضها الآخر بإرادة حرة من المخلوق[٥] . لقد طور الجاحظ الفكرة الأخيرة مؤكداً على قانون السببية ممهداً بذلك للنقلة التي حدثت فيما بعد على يد القاضي عبد الجبار ، كما سنوضح في حينه . كما خالفه الجاحظ في إقراره بالصفات على كيفية مقاربة للأشعرية[٦] . كذا في نظرته الأفلاطونية المحدثة للطبيعة[٧] ، وأنكر قوله عن فكرة «المعاني» التي تقول بأن الله لم يخلق غير الأجسام ، أما الأعراض التي تحدث عن الأجسام فهي من خلق الأجسام ذاتها[٨] ، وأن هذه الأعراض «المعاني» لا تتناهى في كل نوع ؛ «فكل عرض قام بمحل فإنما يقوم لمعنى أوجب قيامه»[٩] . ونحن نرى أن آراء معمر والخياط[١٠] والجاحظ في هذا الصدد ـ برغم اختلافها ـ تشكل نقلة هامة في فكر المعتزلة : إذ تفصح ـ فضلا عن ترسيخ قانون السببية ـ عن نزعة جدلية مبكرة .

لم يكن هذا التطور في فكر المعتزلة وليد عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ بقدر ما كان نتيجة التراكم المعرفي من ناحية وانصراف شيوخ المعتزلة إلى البحث والدرس بعد إفلاسهم السياسي .

---

(١) **عبد الرحمن بدوي** : **التراث اليوناني في الحضاره الإسلاميه** ؛ دراسة نللينو عن : «بحوث في المعتزله» ، ص ٢١٣ .

(٢) **دي بور** : المرجع السابق . ص ١١٣ .

(٣) **أحمد أمين** : **ظهر الإسلام** . جـ ٤ ، ص ١١ .

(٤) **عن مزيد من المعلومات** ؛ راجع : محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، المبحث الخاص «بالشعوبية تاريخياً» .

(٥) **محمود إسماعيل** : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، ص ٢٢٠ .

(٦) **أوليري دي لاسي** : المرجع السابق ، ص ١٤١ .

(٧) **دي بور** : المرجع السابق ، ص ١١٣ .

(٨) **الشهرستاني** : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٦٥ .

(٩) **المصدر نفسه** ، ص ٦٦ .

(١٠) سار الخياط المعتزلي في نفس الاتجاه فقال : « كل شيء يتحرك ويسكن لمعنى فيه ، ولهذا المعنى معنى آخر وهكذا الى مالا نهاية » . أنظر : الخياط : **الانتصار** ، ص ٥٤ ، القاهره ١٩٢٥ .

بديهي أن يتعاظم شأن الاعتزال فكريًا وسياسيًا خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ إذ نجح الاعتزال سياسيًا بقيام الدولة البويهية عام ٣٣٤هـ ؛ وهي دولة زيدية ـ إعتزالية إعتنق معظم سلاطينها الاعتزال[١] وأسندوا إلى المعتزلة المناصب العليا كالوزارة والقضاء[٢] . وهذا يعني إنتقال المعتزلة من طور «التقية» والستر إلى طور الظهور والغلبة ؛ بحيث «أصبحوا يباهون باعتزالهم»[٣] بعد أن كانوا ـ في العصر السابق ينافحون من أجل الحفاظ على مذهبهم[٤] .

يقول نشوان الحميري[٥] : «ينظر المعتزلة إلى جميع المذاهب كما تنظر ملائكة السماء إلى أهل الأرض مثلا ، وأصبح لهم من التصانيف والكتب المؤلفات في دقائق التوحيد والعدل والتنزيه لله عز وجل مالا يقوم به سواهم ، ولا يوجد لغيرهم ولا يحيط به علمًا لكثرته إلا الله عز وجل . وكل متكلمة بعدهم يغرق في بحارهم ويمشي على آثارهم . ولهم في معرفة المقالات والمذاهب المبدعات تحصيل عظيم وحفظ عجيب وغرض بعيد لا يقدر عليه غيرهم ؛ ينقدون المذاهب كما ينقد الصيارف الدنانير والدراهم» .

يكشف هذا النص الجامع عن تعاظم الاعتزال ومنزلة المعتزلة في عصر الصحوة . فيشير إلى وفرة مصنفاتهم في ترسيخ عقائد المذهب بعد أن ضببت في العصر السابق ، وإلى رجالاتهم الذين أبدعوا نتيجة ثقافتهم الواسعة المحيطة بإنجازات النهضة الفكرية الي أسفرت عن الصحوة البورجوازية الثانية . في حين كان معظم مشاهيرهم ـ كما أوضحنا سلفا ـ من المخضرمين إبان حقبة الإقطاعية السابقة . وبينما اهتمت المصنفات المحدودة في الاعتزال آنذاك بالطابع الدفاعي السجالي ؛ تصدت تواليف عصر الصحوة «التي لا يحيط علمًا بكثرتها إلا الله عز وجل» إلى تعميق أصول المذهب وإتمام بنائه النظري في طابع علمي «إبداعي» نقدي . هذا فضلا كما يكشف عنه النص من تفوق الفكر الاعتزالي وتأثيره في المذاهب الأخرى «فكل متكلم بعدهم يفرق في بحارهم ويمشي على آثارهم» . ويكشف أخيرآ عن «الغرض البعيد» الذي توخاه المعتزلة ، وهو غرض «تنويري» سياسي في المحل الأول ؛ كما سنوضح في حينه .

---

(١) محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، ص ٨١ .
(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ٤٥ .
(٣) نشوان الحميري : **الحور العين** ، ص ٢٠٦ ، القاهره ١٩٤٨ ,
(٤) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ١٢ .
(٥) **الحور العين** ، ص ٢٠٦ .

من أسباب تلك النقلة في فكر المعتزلة ؛ الانفتاح الإيجابي على الفكر الهلليني ؛ خصوصًا على تياراته العقلانية المادية ؛ كفلسفات أرسطو وأنبادوقيس وأنكساغوراس[1] ؛ لا على التيارات الغنوصية التهويمية المثالية التي تأثر بها مفكرو المعتزلة إبان الحقبة الإقطاعية . ومن الإنصاف التنويه بأن معتزلة عصر الصحوة لم ينقلوا آراء فلاسفة اليونان ؛ بل تأثروا فقط بمناهجهم ؛ إذ أن تطور فكرهم يعزى في المحل الأول لأسباب إجتماعية وسياسية ، كما لاحظ بحق أحد الدارسين النابهين[2] .

من أهم مظاهر تطوير علم الكلام - بفضل معتزلة عصر الصحوة - ما جرى من استقلال العلم وتحرره من الفقه بعد أن كان علم الكلام خادمًا له . كذا طرح قضايا وإشكاليات جديدة أخفق الخصوم في تقديم حلول لها[3] . هذا بالإضافة إلى تنظير مذهب الاعتزال بعد تنقيته مما أصابه من شوائب على أيدي معتزلة عصر الإقطاعية المرتجعة .

يعزى هذا الإنجاز - في المحل الأول - إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي صنف «موسوعات» ضخمة في الاعتزال[4] ؛ مذهبًا وتاريخًا . ولعل من المفيد أن نعرض لبعض آرائه لتبيان منحنى التطور ؛ قبل أن نعرض للفكر المعتزلي عمومًا في أوج اكتماله .

من أهم هذه الآراء ؛ حسم مسألة «أداة المعرفة» ؛ الشرع أم العقل؟ لقد جعل العقل أداة المعرفة - بامتياز - ليس فقط في المحسوسات ؛ بله في الإلهيات أيضًا ؛ فهو - في نظره - قادر على معرفة الله[5] . منها أيضًا تطوير آراء الجاحظ ومعاصريه في الطبيعيات ؛ مسجلا إبداعًا مذهلاً في مجال مهنجية التفكير . إذ بدأ بدراسة «الوجود» لمعرفة «الماهية» كاشفًا عن أخطاء سابقيه «فجعل الطبيعيات مقدمات للإلهيات . . أي جعلها إلهيات مقلوبة» على حد تعبير أحد الباحثين الكبار[6] ؛ فجعل بذلك «الخلق بديلاً عن الفيض والحرية بديلاً عن الحتمية»[7] ؛ فاتحًا المجال للقول بقدم العالم ؛ بعد أن كان سائر المعتزلة من قبل يقولون بحدوثه ؛ تحت تأثير مصادرات لاهوتية ؛ مرسخًا بذلك قانونًا علميًا هامًا هو قانون

---

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٠٦ .
(٢) راجع : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٦٨٢ .
(٣) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٣٣ .
(٤) منها : **شرح الأصول الخمسة** ، والمغني في أبواب التوحيد والعدل .
(٥) القاضي عبد الجبار : **شرح الأصول الخمسة** ، ص ٨٧ ، ٩٢ ، القاهرة ١٩٩٥ .
(٦) أنظر : حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٨ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

«السببية»[١] .

يقول القاضي عبد الجبار[٢] : « . . إن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد ، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي ؛ فإنه يحصل لا محالة» . إن استكناه هذا القول الهام يكشف بامتياز عن قانوني العلية والحتمية سواء في ظواهر الكون أو الحياة أو المجتمع أو الإنسان[٣] ؛ وتلك خطوة هامة في مجال تطوير المنهج العلمي مهدت الطريق أمام ابن الهيثم وغيره من التجريبين[٤] . وحق لذلك حكم أحد الدارسين [٥] بأنه «فتح الباب بالبحث في الجزء لمعرفة الكل ، وإتباع منهج التحليل والتدقيق حتى الوصول إلى الجزء الذي لا يتجزأ» .

من إنجازات القاضي عبد الجبار أيضًا ؛ طرح موضوع «التوحيد» طرحًا جديدًا بدلا من إثبات الذات والصفات والأفعال[٦] . كما طور آراء واصل بن عطاء وأبي هاشم الجبائي عن منهج «الشك» بجعله أساسًا لكل معرفة[٧] .

كما تناول مسألة «العدل» تناولاً جديدًا أيضًا ؛ فأخرجها من إطار التبعية «للتوحيد» إلى مجال حرية إرادة الإنسان ؛ باعتباره الفاعل في الطبيعة وسيدها ، من حيث كونه «عاملاً» ؛ دون أن يصطدم بمبدأ القدرة الإلهي[٨] .

كما طرح مسألة «الجبر والاختيار» طرحًا سياسيًا يكشف عن صراع قوى سياسية واجتماعية بعد أن كان سابقوه يعولون على التجريد النظري في معالجة القضية[٩] . وبرغم عدم إفراده مبحثًا مستقلا عن الإنسان ـ نظرًا لمعطيات الصحوة البورجوازية لا الثورة ـ فحسبه إدماجه في موضوع الطبيعيات التي قال باستقلاليتها ؛ وهو تناول تقدمي على كل حال[١٠] .

من آرائه الهامة أيضًا ـ وإن سبقته بعض فرق المعارضة الثورية كالخوارج والمرجئة في

(١) القاضي عبد الجبار : **شرح الأصول الخمسه** ، ص ١١٥ وما بعدها .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨٨ .
(٣) محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، ص ٦٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٨ .
(٥) أنظر : حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٦ .
(٧) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٣٩ .
(٨) حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٣٧١ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٣٧٥ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٥٨٢ .

مرحلة ثوريتهم - إقتران الإيمان بالعمل وإثبات ذلك بالبراهين العقلية والقرائن النقلية[1] . فعنده أن الإيمان لا يتم إلا مع «ترك الكبائر» ؛ بما يشي ببعد سياسي هام ؛ هو ضرورة توقف السلطان عن فعل الكبائر .

وفي شرحه لمبدأ «المنزلة بين المنزلتين» ما يفيد حرية الفعل الإنساني «بين قطبي الثواب والعقاب أو الطاعة والمعصية»[2] ؛ وهو قول لا يخلو من مغزى سياسي أيضًا فحواه إنكار إمامة «الفاسق»[3] .

ينم ذلك كله عن توفيق القاضي عبد الجبار في تحويل مسائل علم الكلام المتصلة بالدين إلى إديولوجيا سياسية ؛ أي تسييس الدين ؛ لا العكس . ولعل آراءه في مسألة «الإمامة» تفيد هذا المعنى وتوضحه . لم يفرد القاضي عبد الجبار مبحثًا خاصاً عنها - كسائر الفرق - بل ألحقها بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[4] ؛ وذلك لمغزى هام - وقف عليه أحد الباحثين[5] النابهين - فحواه أن الذين جعلوا الإمامة أصلا من أصول الدين كانوا يعبرون عن اختيار «السلطة» ؛ على عكس الذين عارضوا الدولة الثيوقراطية .

ولعل هذا يفسر إنكار القاضي عبد الجبار - رغم تشيعه - رأي الشيعة في «الوراثة» «والعصمة» . فكان «أقل تعصبًا للتشيع وأكثر تحكيمًا للعقل»[6] «إذ أجاز إمامة المفضول مع وجود الأفضل» مؤكدًا على مبدأ الشورى ؛ وهو أمر أثار عليه ثائرة الشيعة ؛ فناظر زعيمهم الشريف المرتضي وأفحمه[7] . فبينما اعتمد خصمه على نصوص مشكوك في صحتها ، وتأويل مجازي لبعض آيات القرآن الكريم ؛ تسلح القاضي عبد الجبار بالعقل والمنطق وتقويم الأعمال «حسنًا وقبحًا»[8] .

وحصاد آرائه عن «النبوة» «والمعاد» تشي بنزعته العقلانية الواثقة ؛ فضلا عن معالجتهما ضمن «باب العدل» الذي يشمل حرية الأفعال وتقويمها بمعيار «الحسن والقبح العقليين»[9] ؛ وهو أمر لا يخلو من مغزى سوسيو - سياسي . كما أطر «النبوة» تأطيرًا علميًا لا ميتافيزيقيًا ؛

---

(١) المصدر نفسه ، جـ ٥ ، ص ٧٦ .
(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤١ - ١٤٨ ، ٨٢٩ - ٨٤٩ .
(٥) أنظر : حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ٥ ، ص ١٦٦ ، ١٦٧ .
(٦) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٤٥ .
(٧) التفصيلات في : أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٤٤ وما بعدها .
(٨) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسه ، ص ٧٤٣ ، ٧٤٤ .
(٩) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، جـ ١٥ ، ص ٧ وما بعدها ، القاهرة ١٩٦٥ .

على أساس أنها «علم وليست تخمينًا أو خرافة»[١] ؛ لذلك قال بوجوبها عقلا لا غيبًا[٢] ؛ مما أثار عليه ثائرة الأشاعرة فاتهموه بتبني آراء البراهمة المكذبين للنبوة[٣] . وهو اتهام مردود لاعترافه بالأنبياء والمرسلين صراحة وتكذيبه اليهود حين كذبوا نبوة محمد «ص»[٤] .

ومن موقف عقلاني أيضًا ؛ أنكر «المعجزات» بالنسبة للأنبياء غير المرسلين والأولياء والأئمة وأدعياء النبوة[٥] . وبخصوص «المعاد» ربطه عبد الجبار بقول المعتزلة في مبدأ «الوعد والوعيد» ؛ وهو ربط ذو مغزى من حيث تقديره لمستقبل الإنسان من ناحية[٦] وتعلقه «بأحكام الأفعال من حيث نتائجها في التاريخ واستمرارها فيه بعد الموت»[٧] من ناحية أخرى . لقد أعطي لأفعال الإنسان في التاريخ قيمة كبرى في تقدير الجزاء في الحياة الأخرى ؛ إذ جعل عمل الإنسان في الدنيا مدخل حياته في الآخرة . وأفعال الاستحقاق عنده هي «أفعال الشعور الخارجية الحرة وليست أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الاضطرار التي لا تتوافر فيها الحرية والعقل» . وفي ذلك تقدير للإنسان وأفعاله من خلال منظور يرى في الدين تفضيلا للعمل على العبادة . وما يعنينا أن القاضي عبد الجبار تجاوز بذلك خلط خصومه بين السمعيات والعقليات ، ليحسم الأمر لصالح أدلة العقول[٨] .

أما عن آرائه حول الميزان والصراط وغيرها ؛ فقد أولها تأويلاً مجازيًا ؛ شأنه في ذلك شأن سائر المعتزلة[٩] . نفس الشيء يقال عن آرائه في «الجنة والنار» ؛ إذ فسرهما تفسيرًا منطقيًا ؛ فحواه أن الأرواح لا تتمتع بالمأكل والشراب والنكاح[١٠] .

يفصح هذا العرض الموجز لآراء القاضي عبد الجبار في علم الكلام عن إفادته من التراكم المعرفي الاعتزالي وغير الاعتزالي في تنظير مذهب المعتزلة من ناحية ، وعن معطيات عصر الصحوة البورجوازية ذات الطابع الليبرالي من ناحية أخرى .

لنحاول الآن رصد الأساس السوسيو ـ سياسي لمجمل آراء المعتزلة إبان عصر الازدهار

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤ ، ١٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ ، وما بعدها .
(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٣١ .
(٤) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ ١٤ ، ص ١٦٠ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ ١٤ ، ص ٢٣٦ وما بعدها .
(٦) حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ٤ ، ص ٣٢١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٢٥ .
(٨) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٣٤٦ .
(٩) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ٥٦٨ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٥٩٠ .

على النحو التالي :

أولا : تمجيد العقل باعتباره مفتاح المعرفة ؛ برفض كل ما هو غير عقلاني . يقول شاعرهم :

لله در العقــل مــــــن رائد   وصاحب في العســر واليسـر

وحاكم يقضي عـــلى غائب   قضيـــــــة الشاهد للأمر

لذلك أنكروا صحة الأحاديث التي لا يقبلها العقل وأنكروا المعجزة والسحر[1] ، وإن قبلوا النبوة على أساس عقلاني بإقامة الدليل عليها ؛ في حين قبلها أهل السنة بالنص والسماع[2] كما أولوا بعض آيات القرآن الكريم تأويلاً مجازيًا يتسق مع العقل .

والشك عندهم مدعاة اليقين[3] في الإنسانيات والطبيعيات والأخلاقيات[4] ؛ لأن العقل لديه بالفطرة القدرة على التمييز بين الغث والسمين[5] .

ثانيًا : قادت عقلانية المعتزلة إلى الكشف عن بعض القوانين العلمية في الكون والمادة والإنسان ؛ كقانون «السببية» وقانون «التولد»[6] من خلال فهمهم الرواقي للطبيعة ، وسبقوا هيجل في الحكم بأن الممكنات في الطبيعة أكبر بكثير مما نعرفه عنها ؛ فقالوا : «إن كل ما يظهر من قوانين ليست إلا عادة الطبيعة»[7] ، وأن ما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة ويبوسة «إنما هو فعل للجسم الذي حل فيه طبعه»[8] . ويرى بعض الدارسين في ذلك نزعة مادية مبكرة[9] ؛ قوامها الانطلاق من المعرفة الحسية لفهم العالم الخارجي[10] .

لقد ادخلوا الطبيعة ـ لذلك – في علم الأصول ؛ فلم ينفصل تفكيرهم في الله عن تفكيرهم في الطبيعة ؛ فتجاورت بذلك الطبيعيات والإلهيات وتداخلت في علمٍ واحد[11] ؛

---

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٢١ .
(٢) إبن تيمية : المرجع السابق ، ص ١٣٤ .
(٣) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٩١ .
(٤) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ ١٢ ، ص ٣١٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٧٩ .
(٦) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٧٧٩ .
(٧) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١٣٢ .
(٨) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ، ص ٤٠٥ .
(٩) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧٨٤ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٨٠٢ .
(١١) حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص٦٢٨ .

وإن كانت طبيعيات المعتزلة عقلية لا علمية تجريبية[١] .

لذلك فجر الإعتزال «ثورة منهجية» ؛ بإرساء منهج جديد في المعرفة[٢] ؛ قوامه توحيد مباحث الوجود الأنطولوجي ، فجمعوا الله والإنسان والطبيعة والدين والنبوة والإيمان والعمل والسياسة في موضوع واحد وبمنهجية عقلانية واحدة[٣] ؛ لقد «نظم المعتزلة العالم الديني وعالم الأرض تنظيماً عقلياً»[٤] .

ثالثاً : أما عن إلهيات المعتزلة ؛ فقد قالوا إن أفعال العباد محدثة لم يخلقها الله وإنما هي أفعال الطبيعة تظهر فيهم ؛ إلا الإرادة فإنها فعل إنساني ؛ بمعنى أن أفعال العباد نتيجة لطبيعة ظروف مجتمعاتهم[٥] . وقولهم بإرادة الإنسان لا يتناقض مع قدرة الله واستطاعته[٦] ؛ لأنهم قصدوا بحرية الإرادة عند الإنسان وجهة أخلاقية لا ميتافيزيقية[٧] . فحرية الإنسان ليست موضوع اعتقاد لأن العقائد تتعلق بحقائق الوجود مستقلة عن كل فعل إنساني كالإيمان بوجود الله[٨] . وهنا لا عبرة بما ذهب إليه أحد الدارسين من أن المعتزلة حاولوا بذكاء إضعاف الموجود الأول بتأكيد إرادة الإنسان[٩] ، والصواب أنهم استهدفوا تنزيه الله أولاً وإبراز قيمة الإنسان ثانياً[١٠] ؛ بتحطيم القيود التي تحول دون حريته في الرأي والعمل[١١] . لم يكن هدفهم إلا محاولة للفصل بين السلطة والمجتمع ، وليس بين الله والإنسان[١٢] .ولذلك طرح المعتزلة قضية الإنسان في إطار تاريخي لا في إطار لاهوتي[١٣] .

رابعاً : في إطار هذا البعد الإنساني التاريخي ؛ طرح المعتزلة رأيهم في العدل . لذلك أخطأ خصومهم حين زعموا أن منطلق رأيهم في العدل يرجع لأسباب شعوبية ؛ خصوصاً وأن معظم منظريهم كانوا من الموالي[١٤] .

---

(١) نفسه ، ص ٦٢٩ .
(٢) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٥ ، ٨٧ .
(٣) نفسه ، ص ٨٦ .
(٤) نفسه ، ص ٨٧ .
(٥) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ١٥ .
(٦) نفسه ، ص ١٨ .
(٧) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ١٦٢ .
(٨) نفسه ، ص ١٦٤ .
(٩) أنظر : طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ١٨٧ .
(١٠) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ٢١٨ .
(١١) محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، ص ٦٨ .
(١٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٧٦٠ .
(١٣) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٢١٩ .
(١٤) يقول البغدادي : «إن البدع في كل دين لا تأتي إلا من أبناء الرقيق» .
أنظر : الفرق بين الفرق ، ص ١٠٠ ، القاهرة ١٩٤٨ .

عالج المعتزلة مبدأ العدل قبل مبدأ التوحيد . ولا يخلو ذلك من دلالة على أن قضية التوحيد مفروغ منها باعتبارهم مؤمنين موحدين ؛ فالتوحيد موضوع أنطولوجي ، أما العدل فيتعلق بصلة الله بالإنسان ، فضلاً عن كونه أهم صفات الله ؛ كما وأن التوحيد صفة للذات الإلهية ، أما العدل ففعل إلهي[1] ينعكس على الإنسان . وحيث إن الإنسان مكلف بتكاليف شرعية والعدل صفة الله من حيث تعديها إلى الإنسان[2] ؛ «فالله يستحيل أن يفعل ما فيه مفسدة للإنسان ويختار الكفر له ثم يعذبه»[3] . وقد أخضع المعتزلة مسألة العدل للعقل حين عرفوا العدل بأنه «ما يقتضيه العقل من الحكمة ؛ وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»[4] . ولا يخلو هذا التعريف من مغزى سياسي ؛ يكمن في محاسبة السلطان الجائر[5] .

لذلك عالج المعتزلة مسألة الخير والشر من وجهة نظر إنسانية ؛ لا أنطولوجية ؛ لأن «الله لا يحمل المكلف على الطاعة بالقهر أو بالإلجاء ؛ فلا يعقل أن يحمله على المعصية حتى يلجأ إلى فعلها ؛ إلا أن يخرج المكلف بذلك أن يكون مستحقاً الذم والعقاب»[6] .

إستناداً إلى ذلك ؛ قال المعتزلة «باللطف الواجب» الذي يمكن الإنسان من الخير ويقوي الدواعي إليه . وليس اللطف جهة للطاعة ، وإنما يفعل الملكف الفعل لحسنه ، كما يتجنب القبح لقبحه[7] . ومن مظاهر اللطف الإلهي إكمال العقل عن طريق العلم والمعرفة والقدرة على التمييز بين الخير والشر ، بين الحسن والقبيح[8] . لذلك رأى المعتزلة في الشريعة «ألطافاً في العقليات»[9] . ومن هنا كان العقل مسؤولاً عن الفعل ، وكان «الوعد والوعيد» مكافأة على الفعل الحسن أو الفعل العقلي ، وعقاباً على الفعل القبيح الذي هو لا عقلي بالضرورة[10] .

---

(١) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص٤٥ .
(٢) نفسه ، ص ٤٨ .
(٣) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، جـ٣ ، ص٤٥ ، القاهرة؟؟
(٤) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ١ ، ص٥٢ .
(٥) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص٢١٨ .
(٦) القاضي عبد الجبار : المغني . جـ٣ ، ص١٢٠ .
(٧) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص٦٦ .
(٨) نفسه ، ص٦٧ .
(٩) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ٣ ، ص ١٦٤ .
(١٠) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة الإسلامية ، ص٢١٨ .

خامساً : يتضح مما سبق أن آراء المعتزلة في القضايا التي طرحوها ذات أبعاد سوسيو - سياسية ، لكن هذه الأبعاد تظهر بوضوح أكثر في قول المعتزلة بمبدأ «المنزلة بين المنزلتين» ، ومبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» .

بالنسبة للمبدأ الأول أجمع المعتزلة على «فسق» مرتكب الكبيرة وهو نعت سياسي أخطر من مجرد كونه صفة أخلاقية . فمواقف الفرق عموماً من مرتكب الكبيرة ظهرت إبان محنة سياسية تاريخية هي أحداث الفتنة الكبرى . لذلك كان رأي المعتزلة فيها يعكس موقفاً سياسياً في المحل الأول ؛ فحواه هو أن مرتكب الكبيرة لا يصلح للحكم لفسقه . وإذا حكم وجار أوظلم وجب عزله بالثورة عليه[(١)] .

ويدخل مفهوم الثورة عند المعتزلة في مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ؛ كما هو الحال عند الخوارج أيضاً[(٢)] . لكن موقف المعتزلة عبر عن استنارة وسياسة في آن ؛ إذ اشترطوا لقيام الثورة شرطين ؛ أولهما أن تكون تحت راية إمام عادل ، والثاني أن تكون الظروف مواتية لنجاحها .

من هنا ناصر المعتزلة آل البيت لأنهم أهل عدل وليس لقرابتهم من الرسول «ﷺ» ؛ فقد أنكروا رأي الشيعة في «الإمامة» وخطأوا قولهم «بالتعيين والنص» واتفقوا مع أهل السنة على مبدأ الشورى ،وخالفوا الشيعة في مسائل «الوصية» و«الغيبة» و«الرجعة» و«العصمة» ؛ لا لشيء إلا لكونها غير مقبولة عقلا . وكان نقدهم سياسياً واجتماعياً ؛ لا عقيدياً وفكرياً[(٣)] . «فتغيير المنكر بالسيف متى قدروا على ذلك واجب لا فرق فيه بين مجاهد كافر أو فاسق»[(٤)] . لذلك قاوم المعتزلة الجائرين من الحكام إلى جانب الزنادقة والملحدين[(٥)] ، باللسان أولاً ثم بالسنان .

كما تطرق المعتزلة إلى مسائل ذات طابع اجتماعي واقتصادي ، فضلاً عن مراميها السياسية . فقد عالجوا مسائل «الحلال والحرام والأرزاق» في إطار سياسي لا باعتبارها قضايا دينية أو أخلاقية . وجندوا العقل والشرع معاً لمواجهة الجور واستباحة أكل حقوق الغير(٦) .

---

(١) محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، ص٧٠ .
(٢) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ٤ ، ص٣١ .
(٣) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص٩٠ .
(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص٣١١ .
(٥) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص١٩٤ .
(٦) نفسه ، ص١٨٧ .

كما عالجوا قضايا اقتصادية بحتة ـ كالأسعار - وأنكروا رأي الأشاعرة في أن «الله هو المسعر» واعتبره تبريراً للحكام الجائرين والمحتكرين ، وذهبوا إلى أن «السعر فعل مباشر من العبد ؛ إذ ليس ذلك إلا موافقة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص»[١] . كل ذلك وغيره دليل على أن فكر المعتزلة ؛ ينطلق من الواقع السوسيو ـ سياسي الذي أفرزته الصحوة البورجوازية الثانية .

ولا غرو ؛ فقد عبر الاعتزال عن طابعه الليبرالي المستنير والمتسامح . إذ أفضى الرخاء الاقتصادي والتجانس الاجتماعي والتطور الفكري في هذا العصر إلى سيادة فكر المعتزلة ، وإقبال خصوم الأمس على النهل منه وتعديل وتطوير ـ وربما تغيير ـ معتقداتهم السابقة .

ولعل هذا يفسر كيف تطور مذهب أهل السنة في الكلام وصار أقرب للاعتزال ؛ كما سنوضح في المبحث الثاني . ويفسر أيضاً التئام فرق المعتزلة بعد تشرذمها خلال العصر السابق[٢] كما كان المد البرجوازي مسؤولاً ـ بامتياز ـ عن التقارب بين الاعتزال والتشيع والتصوف[٣] . ولعل هذا يفسر إبراز قيمة العمل في الفكر الكلامي عموماً وربط المعرفة والسلوك والإيمان به[٤] .

بديهي والأمر كذلك ؛ أن يفتح المعتزلة بابا جديداً في المعتزلة هو باب «الأخلاق» وإن لم يفردوا مباحث خاصة به . كانت رؤيتهم المعرفية وسلوكهم العملي من الأمور التي أعطت للأخلاق صفة عقلانية واجتماعية في آن[٥] . فمعيار الأخلاق عندهم هو «الحسن والقبح العقليين» . لم يقولوا بثبات هذا المعيار في حد ذاته ؛ بل ربطوه بظروف المجتمع المتغيرة ؛ إذ قد «يتغاير الفعل بتغاير الوقت ؛ فيحسن ما كان قبيحاً أو يقبح ما كان حسناً . فالفعل لذلك يستحيل وجوده إلا في وقت وظرف مخصوص»[٦] .

لذلك كله أثرى فكر المعتزلة ـ في عصر الازدهار ـ علم الكلام وأكسبه طابعاً اجتماعياً ؛ بعد أن كان جدلاً مجرداً . كما «أثرى جوانب الحياة بمحتوى أخلاقي دون مساس بالإيمان ، كذلك بقيام مختلف العلوم على أسس عقلية»[٧] ؛ وربما تجريبية مبكرة .

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ١١ ، المبحث الخاص بالأسعار والأرزاق والآجال ، ص١١٢ . وما بعدها .
(٢) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ١ ، ص٣٥٤ .
(٣) نفسه ، ص٣٥٥ .
(٤) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ١ ، ص٥٥ .
(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص٤١ وما بعدها .
(٦) نفسه ، ص١٣٩ .
(٧) نفسه ، ص١٨٩ .

وأخيراً مهد علم الكلام ـ المعتزلى على الخصوص ـ لظهور الفلسفة الإسلامية «ونقل طرق التفكير إلى مرحلة تطورية متقدمة»[1] . وحسبهم طرح مسائل واصطلاحات فلسفية في خطابهم الفكري ؛ كالجسم والجوهر والعرض . .[2] إلخ ، تناولوها تناولاً لا ميتافيزيقياً مطلقاً أو كقضايا مجردة ؛ بل «من منطلق واقعي عملي يتصل حياة الناس»[3] .

هذا عن علم الكلام عند التيار الليبرالي ؛ فماذا عنه عند التيار السني المحافظ؟ ذلك هو موضوع المبحث التالي .

جـ - المذهب الأشعري

سبق وقلنا إن الاعتزال نشأ إبان الصحوة البورجوازية الأولى ؛ فعبر بذلك عن التيار الليبرالي في علم الكلام . أما مذهب أهل السنة فقد ارتبطت نشأته بعصر الإقطاعية المرتجعة ؛ حيث تأسس مذهب الأشاعرة ، ومن رحمه ولدت الماتريدية ؛ فعبرا بذلك عن الاتجاه المحافظ في علم الكلام ؛ وإن مالا إلى الليبرالية في عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

يرتبط ظهور المذهب الأشعري بمؤسسة أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) الذي كان معتزليًا ثم ارتد عن اعتزاله ليضع أصول مذهب أهل السنة في علم الكلام[4] . ولا يخلو ارتداده هذا ـ في عصر الإقطاعية ـ من مغزى سوسيو ـ سياسي ؛ يكمن في أزمة التيار الليبرالي من ناحية ، ويكشف عن آلية «رد الفعل» في نشأة المذهب على يد معتزلي منشق مؤهل للقيام بتلك المهمة الصعبة من ناحية أخرى . كان عليه أن يقدم إجابة سنية مقنعة على أسئلة وقضايا سبق وطرحها المعتزلة[5] .

لذلك ما كان بوسعه تنظير مذهبه بمعزل عن توظيف العقل والمنطق[6] بدرجة ما في برهنة النصوص الشرعية ؛ خدمة للخلافة السنية أمام تعاظم الفكر الليبرالي الاعتزالي والمد الشيعي السياسي والفكري أيضًا . بمعنى أن صياغته «الرسمية» للمذهب

(١) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص٨٥ .
(٢) ابن تيمية : المرجع السابق ، ص١٦٠ .
(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ١ ، ص٧٦٨ .
(٤) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٢١ .
(٥) محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩١ .
(٦) أحمد امين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١ ، ص ٢٢١ .

ذات بصمات توفيقية عاجزة عن تقديم إجابات شافية ومقنعة عن القضايا التي سبق وطرحها الخصوم في مسوح عقلاني .

ولعل في ذلك ما يكشف عن البعد السياسي لمذهب الأشعري ؛ برغم تغطية آرائه بالدين . فلم يكن الخليفة المتوكل العباسي متدينًا وهو يمتحن الاعتزال ويضطهد أصحابه ويتصدى لإحياء السنة ؛ وهو المعروف بالانغماس في حياة اللهو والعبث والفجور[1] . وكان عصره عصر انحطاط سياسي وفوضى اجتماعية وتخلف فكري[2] من جراء سيادة الإقطاعية ؛ في حين أضحت «المعارضة الشيعية قوة سياسية تهدد الخلافة بصورة جدية»[3] ؛ وذلك بعد تأسيس الدولة الفاطمية في المغرب وضمها مصر والشام واليمن . كما قامت دولة القرامطة في جنوب العراق والبحرين وهددت بغداد نفسها . هذا فضلا عن تغلغل الدعاة الفاطميين في سائر أرجاء أقاليم المشرق بهدف «خنق» الخلافة العباسية السنية .

أمام هذا المد الشيعي المتعاظم ، ولعجز الخلافة عن مواجهته عسكريًا ـ بعد تسلط العسكر التركي وتدخله في شئون الحكم في الحاضرة والولايات ـ لم تجد الخلافة العاجزة بدا من «قيام إمام سني بالارتفاع بعقيدة أهل السنة إلى مستوى التحديات . . . كنوع من الاستجابة السنية للمنبه الشيعي»[4]

لقد أجمع الدارسون[5] على أن الخطر الشيعي وحده كان مسئولا عن ظهور المذهب الأشعري . أي أنهم فطنوا للخطر الخارجي على الخلافة العباسية . لكننا نضيف إلى ذلك ـ وربما قبل ذلك ـ الخطر الداخلي الكامن في تسلط العسكرتاريا الإقطاعية التركية التي هيمنت على السلطة تمامًا بعد إنشاء منصب جديد ـ هو منصب أمير الأمراء ـ الذي جمع في يده سائر السلطات وحصر الخليفة في قصره وتحكم في تنصيب الخلفاء وعزلهم .

---

(١) قيل إن بلاطه حوى أربعة آلاف جارية ، وأن جدران حمام قصره بسامرا زينت برسوم نساء عاريات . أنظر : محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، ص ١٧٩ .

(٢) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١٦ . وعن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ٢ ، المجلد الأول بعنوان « **الإقطاعية المرتجعة** » .

(٣) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ١١٢ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) يقول أحدهم : « كان هم الأشعرية في نشأتها هو نزع فتيل ما دسته الباطنية من متغيرات وذلك بالمباعدة بينها وبين العامة » أنظر : سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٨١ .

كانت الخلافة إذن في مسيس الحاجة لتعبئة «الرأي العام» السني لاستعادة هيبتها ونفوذها . ويكشف دارس نابه عن خطورة تلك الأوضاع الداخلية كحافز لظهور المذهب الأشعري إذ يقول : «عبر المتوكل عن ظهور طغيان الإقطاع وبطالة دار الخلافة . . وهو الذي أحيا مذهب أهل السنة ممثلة في الأشعرية التي كانت تمثل لذلك إديولوجية رسمية»[1] .

كان الأشعري مؤهلا للأضطلاع بتلك المهمة ؛ باعتبارة معتزليًا منشقًا ؛ حذق فنون الكلام والجدل ومستعد اليكون «فقيه السلطان» المنافح عن سياسته والداعي لإحياء أمجاد الخلافة الثيوقراطية ؛ موظفًا في ذلك العقل بدرجة ما لدعم الشرع .

يعلم دارسو التاريخ الإسلامي ظاهرة استنجاد السلطان بالقرآن خصوصًا في أوقات المحن والأزمات . وهو أمر لم يغب عن فطنة أحد الدارسين النابهين «للخطاب الأشعري» ؛ حيث قال بوجود صلة دائمة بين الفقيه والحاكم لأكثر من سبب . فالسلطان يتخذ من الفقيه مشيراً في قضايا تتعلق بالممارسة السياسية الفعلية ويطلب منه أيضًا أن «يجد لما يقوم به المسوغ والتبرير في الشرع وهو ما يدخل في مصطلح « فن التدبير » الذي يجمع السلطان بالفقيه ويحدد العلاقة بينهما»[2] .

إذن مهمة الفقيه تنحصر في إيجاد التبرير الديني للسياسة من أجل إظهار الحاكم مطبقًا وراعيًا للشرع[3] . وهو ما قام به الأشعري - بامتياز - وحكم على غاية جهوده في هذا الصدد «بالإلحاح على دعم الخلافة والدفاع عنها»[4] . إن «تسييس الدين» دليل في حد ذاته على هشاشة وإفلاس المشروع الأشعري معرفيًا . وهنا تسقط دعاوى بعض الدارسين الذين نحوا السياسة جانبًا عن المشروع الأشعري واعتبروه إنجازًا فكريًا قحًا «لتنظير أصول الدين على غرار ما قام به الشافعي لتنظير أصول الفقه»[5] . فالصواب هو أن علم الكلام لا يمكن دراسته بمعزل عن «الأبعاد السياسية والتاريخية

---

(١) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٦٢ .

(٢) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٦ .

(٤) هاملتون جب : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

(٥) أنظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ١١٥ . وجه الخطأ في هذا القول هو عزل «التاريخية» جانبًا ، فالشافعي قام بعمله في عصر الصحوة البورجوازية الأولى ، بينما أنجز الأشعري مشروعه في ظل الإقطاعية . ولا غرو فالأستاذ الجابري يعتقد خطأ بما يسميه « الزمان الثقافي الواحد للعقل العربي » ، ويرى بأن للفكر زمانه الخاص وأن الزمن الثقافي غير الزمن الطبيعي الاجتماعي » . أنظر : تكوين العقل العربي ، ص ١١٦ .

والاجتماعية وثقل حضورها في النص الكلامي»[1] .

ينطبق ذلك بداهة على المشروع الأشعري ، كما أوجزنا سلفًا ، وسنوضح بعد تفصيلا . وما نود توكيده أن الأشعري مفكر تبريري توفيقي سلطوي ركب موجة المد السني فتخلى عن اعتزاله واستثمر «معارفه» الاعتزالية في صياغة المذهب السني الذي عجز «الحنابلة» و «أهل الحديث» عن تأسيسه ؛ لرفضهم العقل والمنطق جملة وتفصيلا . تصدى الأشعري للقيام بالمهمة مؤكدًا أن منهجه هو منهج الإمام أحمد بن حنبل ؛ الخصم الألد للمعتزلة . يقول : «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا عليه السلام وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث . ونحن في ذلك معتصمون بما يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضَّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ، ولما خالف قوله مخالفون»[2] .

لكن منهج ابن حنبل ما كان بوسعه أن يعينه على تحقيق بغيته ؛ فاستثمر لذلك طرائق المعتزلة في الجدل ووظفها في مشروعه .

ومما يكشف عن انتقائية وتوفيقية هذا المشروع ؛ ويفت في مصداقيته معرفيًا ؛ توظيف آلية التوفيق بين الأضداد ، فضلا عن الإديولوجيا . ولا غرو فغاية المشروع سياسية تبريرية بالدرجة الأولى[3] .

وهنا يصبح الخلاف بين الدارسين حول منهج الأشعري غير ذي موضوع . لقد ذهب البعض إلى أنه «حنبلي» ، لكن الحنابلة تبرؤا منه[4] ، وذهب البعض الآخر إلى أن «الأشعرية إعتزالية معدلة»[5] وهو حكم خاطىء لأن الأشعرية أسست ردًا على الاعتزال . كما وليست «مذهبًا وسطيًا» بين الاعتزال ومذهب ابن حنبل ؛ فلم تتحقق تلك الوسطية إلا على يد تلامذة الأشعري ؛ كما سنوضح في حينه . وإن كنا نشارك أصحاب هذه التوجهات الرأي في أن الأشعرية صيغة معرفية «مفلسة»[6] و«هزيلة»[7] و «يشوبها الضعف[8] النظري لتراكيبها» ؛ إذا ما قورنت بالاعتزال «ذي الطابع

(١) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
(٢) الأشعري : الإبانة ، ص ١٧ .
(٣) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٥٩ .
(٥) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٦٥ .
(٦) نفس المرجع والصفحة .
(٧) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ .
(٨) محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩٥ .

العقلاني التعددي الديالكتيكي»[١] . هذا ما أثبتته الدراسات الحديثة ـ بسائر مناهجها ورؤاها ـ تاريخيًا واجتماعيًا ولغويًا .

وحسبنا دليلا على تهافت الفكر الأشعري ؛ زعم صاحبه أن نكره للاعتزال وتصديه لإرساء دعائم مذهبه الجديد ؛ كان نتيجة رؤيا منامية[٢] . ونعتقد أنه موه بذلك لإخفاء المرامي الحقيقية وتبرير ردته الفكرية . ولوصح زعمه ؛ فإنه يثبت بداهة إنعدام حافز معرفي لمنحنى تحوله . ولا تخلو الرؤيا ـ بعد استكناهها ـ من دلالة على منهج الأشعري في مشروعه ؛ وهي إلغاء العقل لصالح النقل . ويضيف بعض الدارسين تفسيرا مقنعًا لمسألة «الرؤيا» فيرون فيها «مغزى ذرائعيا تبريريًا ، وفرضًا لإكراهات وإلزامات غير مقبولة معرفيا ، ومحاولة ديماجوجية لإرضاء العوام وجذبهم لمذهبه»[٣] . إلا أن هذا الاستخلاص الصائب ينقض حكم الباحث نفسه بأن الأشعري لم يفطن لخطورة دوره وفكره[٤] . والصواب ما ذكره باحث[٥] آخر من أن «الرؤيا» المنامية تفصحح عن الهدف المبيت للمشروع الأشعري ؛ وهو هدف سياسي بالدرجة الأولى ؛ فدوره وفكره «يفصحان بوضوح عن المشروع السياسي . . لقد كان حضور السياسة عند الأشعري في بناء المفاهيم الأشعرية الأولى حضور الفاعل المؤسس . . . إن عملية التأصيل الأولى ذاتها لا تستقيم في غياب مسألة السياسة وبتأثير مباشر منها» ؛ وهو ما سوف نتوقف عنده في أناة في الصفحات التالية . وصدق باحث آخر[٦] حين رجح الهدف السياسي على المعرفي حاكمًا على الخطاب الأشعري بشكله ومضمونه بأنه «تبريري وخاو منهجيًا ومعرفيًا» .

برغم ذلك نجح المشروع سياسيًا نتيجة تبني الخلافة له وترويجه بين العوام واستغلال

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٢ .

(٢) يقول الأشعري : إنه رأى الرسول (ص) في منامه في أول رمضان (لاحظ محاولة حبك الأكذوبة وإضفاء طابع ديني عليها) فقال له : يا أبا الحسن ؛ كتبت الحديث . قال : بلى . فقال الرسول (ص) فما الذي يمنعك من القول به ؟ قال : أدلة العقول . فقال : وما قامت أدلة العقول عندك علي أن الله تعالى يُرى في الآخره ؟ قال : بلى يارسول الله ؛ فإنما هي شبه . قال : تأملها وانظر فيها نظرًا مستوفياً فليست بشبه بل هي أدله . . ثم غاب عنه . قال الأشعري : فلما فزعت من النوم وأخذت أتأمل ما قاله صلى الله عليه وسلم ، واستبنت ؛ فوجدت الأمر كما قال ؛ فقويت أدلة الإثبات وضعفت أدلة النفي» . نقله محمد أركون عن ابن عساكر . أنظر : محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .

(٤) نفس المرجع والصفحه .

(٥) أنظر : سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٠٨ .

(٦) أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ١٢٣ . .

نزعاتهم وجهلهم في البطش بالخصوم[١] . كذا زعم التشبث بالدين والدفاع عن «الفرقة الناجية ضد أهل الأهواء والبدع»[٢] .

ولنحاول برهنة هذا الحكم من خلال عرض آراء الأشعري في مسائل علم الكلام .

مصدر المعرفة عند الأشعري هو الوحي . والعقل في نظره هو أداة الإدراك ليس إلا . فالنظر العقلي المستقل عن الوحي لا وجود له . لقد اعترف الأشعري بوجود المعرفة الحسية ؛ لكنها في رأيه «مظنة للخطأ»[٣] ، أما الوحي فهو اليقين ، والوحي عنده هو ظاهره فقط دونما تأويل . يقول الأشعري[٤] : «القرآن على ظاهره ، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا لحجة» . وإيراد «الحجة» في هذا النص إعتراف ضمني بالتفكير العقلي ؛ وهو أمر فطن إليه أهل الحديث فثاروا عليه واعتبروه «معتزليًا»[٥] ؛ دون أن يكون كذلك . كما عول الأشعري على «السماع» ؛ فاعتبر أقوال الصحابة والتابعين[٦] يقينيه ؛ حتى لو خالفت المنطق . لذلك اعتبره بعض الدارسين وسطا بين أهل الحديث والمعتزلة[٧] ، بينما اعتبره البعض الآخر من أهل الحديث ؛ على أساس أن «حجر الزاوية في كل موقف فكري واضح وما به تتميز المذاهب والتيارات عن بعضها البعض يكمن في طريقة نظر العقل في النقل من جهة ، وفي صورة التزام العقل في العمل المذهبي بما يقرره النقل ويحده»[٨] .

وفقًا لهذا المعيار ؛ «يقدم الأشعري النقل»[٩] . لكننا نرى أن شروط هذا المعيار لا تتوافر في فكر الأشعري ؛ ذلك لأنه ينسحب على «الموقف الفكري الواضح» ، ولم يكن موقف الأشعري واضحًا ، بل نستنتجه ثاويًا في ثنايا فكره . هذا فضلا عما ذكره الأشعري بإمكانية مراجعة «الظاهر» «لحجة» ؛ بما يعني اعترافًا ما بدور للعقل ؛ وهو ما وقف عليه جولد تسيهر[١٠] في حكمه بأن «الأشعري أوجد مكانًا للعقل» ؛

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٦٦ .
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ . .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ١١٨ .
(٤) الإبانه ، ص ٢٧ .
(٥) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ .
(٦) الإبانه ، ص ١٧ .
(٧) دي بور : المرجع السابق ، ص ١١٧ .
(٨) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٧ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .
(١٠) العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١١٦ .

وإن قصره على «الإدراك» . فإذا كان الأشعري منكرًا «للتأويل»[1] ؛ فقد فتح مجالا - ولو محدودًا - «للتجويز» ؛ بحيث يمكن مجاراة أحد الدارسين فيما صاغه عن «العقل الأصولي»[2] الأشعري وإعماله في المسائل الإشكالية «كالنبوة» و«المعجزة» . فتوظيف الأشعري العقل أمر لا بدمنه بالنسبة لمتكلم يعارض آراء خصوم عقلانيين[3] ؛ لم تكن هناك مندوحة عن استخدام العقل في خطابه «السجالي» ؛ شاء أم أبى ؛ في حدود خدمة الشرع ؛ كما يتضح في خطابه العام بكتاب «الإبانة» .

ويبدو أن الأشعري وسع حدود توظيف العقل في أواخر سني حياته ؛ حين كتب أثناءها هذا الكتاب إذ نتلمس فيه رائحة عقلانية لا نجد لها وجودًا في كتابه السابق عن «مقالات الإسلاميين» . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين لاحظ أن الأشعري في «الإبانة» حاول «تأسيس مبادىء العقل ذاته ومكوناته»[4] تحت تأثير إفلاسه من قبل في مواجهة المعتزلة العقلانيين . يظهر ذلك بصورة أوضح في آرائه الفقهية ؛ فقد حدد مهمة العقل في «استخلاص معاني الأدلة الشرعية»[5] لا عن طريق الاجتهاد بل عن «طريق الإبانة والتبيين ؛ الإبانة عن مقصد الشارع ، وتبيين قول الشرع من كل الوجوه»[6] . نقف على ذلك بالاستكناه «السيميولوجي» لعنوان كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» .

أما عن آراء الأشعري في مسألة «التوحيد» ؛ فيمكن إيجازها في إثبات الصفات ؛ كالعلم والقدرة والإرادة ؛ على عكس خصومه المعتزلة[7] . وقد استهدف من ذلك ظاهرًا إثبات ما يليق بالله من مكانه[8] ؛ دون نظر لمكانة الإنسان . أما الهدف المستبطن ؛ فهو تمجيد السلطان . ذلك أن القول بقدم الصفات تشكيك في تنزيه الله

(١) في نظر الأشعري أن « كل تأويل يرفع النص أو شيئًا منه فهو باطل » . أنظر : سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ١٦٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ ، ١٤٥ .
(٣) الأشعري : الإبانه ، ص ٦ .
(٤) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ١٤٨ .
(٥) نفس المرجع والصفحة .
(٦) نفس المرجع والصفحة .
(٧) راجع التفصيلات فى : الأشعرى : الإبانه ، ص ٨٧ وما بعدها .
(٨) دي بور : المرجع السابق ، ص ١١٦ .

بإلحاق صفات البشر عليه ومشاركتها في قدمه ؛ بينما يتحقق هذا التنزيه في موقف المعتزلة بجلاء .

نفس الشيء يقال عن اعتقاده «بقدم القرآن وأزليته» . ويبدو أنه فطن إلى خطورة المنزلق ؛ فحاول تقديم صيغة «مماحكة» ؛ فقال بأزلية «بالقوة» وخلق «بالفعل» ؛ أي أن آيات القرآن المنزلة على لسان الملائكة لها دلالات على الكلام الأزلي ؛ أما الدلالات نفسها فهي محدثة[١] ولم ينس تكفير القائلين بأن القرآن مخلوق[٢] . إن تراوح الأشعري بين القدم والإحداث دون حسم ؛ موقف «لا علمي» تبريري مماحك ؛ لذلك لم يخطىء من قال بأن أقوال الأشعري في هذا الصدد «سفسطات لا طائل عنها»[٣] معرفيًا . لكنها تشي في ذات الوقت بموقف سياسي فحواه ؛ محو إرادة الإنسان وعدم الاعتراف بقدرته إزاء القدرة الإلهية[٤] ؛ بما يبرر منطق الجبر والإلزام ، لا الحرية والاختيار .

وهذا يقودنا لرصد موقفه من مبدأ «العدل» . لقد أثبت المعتزلة إرادة الإنسان دون أن يمسوا القدرة الإلهية ، كما ذكرنا من قبل . أما الأشعري ؛ فقد ابتكر مقولة توفيقية كذلك اصطلح على معرفتها بنظرية «الكسب» ؛ ومعناها أن الله خالق أفعال العباد ، وهو مريد لكل ما يصدر عنهم من خير وشر . وإن وجدت قدرة للعبد فلا تأثير لها في خلق أفعاله ؛ لأن الله تعالى أجرى سننه على أن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة في الفعل ؛ بمعنى أن الله يخلق للإنسان قدرًا واختيارًا ، وفي نفس الوقت يخلق القدرة المناسبة لهذه القدرة والاختيار ؛ فأفعال العباد من ثم خلق لله ولإبداعه وكسب وقوع للعبد[٥] . ولما واجهه خصومه بأن موقفه هذا يعني صدور «الظلم» عن الله ؛ ماحك بقوله : «إن الله لايريد الظلم للعباد ؛ وإذا ظلموا بعضهم بعضًا فلم يظلمهم وإن كان أراد أن يتظالموا»[٦] .

(١) عن مزيد من المعلومات ؛ انظر : محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ٢٢٥ .
(٢) الأشعري : الإبانه ، ص ٤٥ .
(٣) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٧٦ .
(٤) الأشعري : الإبانه ، ص ٩٧ .
(٥) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ٢٢٦ .
(٦) الأشعري : الإبانه ، ص ١١٠ .

ويبدو من تلك الصيغة «الحائرة» ؛ تناقضًا في القول بين الجبر والاختيار[١] ؛ محسوم لصالح الجبر بداهة ؛ إذ كيف يكون للإنسان اختيار هو مجبر عليه[٢]؟ لقد حق لابن حزم التنديد بتلك الصيغة والحكم على الأشعري بأنه «جبري» لا محالة[٣] . ومعلوم سلفًا دلالة «الجبرية» على التبرير السياسي للنظم المتسلطة ، و«الاختيار» على مناهضتها بالسيف .

تقود مسألة العدل إلى مسألة «الوعد والوعيد» ؛ لأن أعمال الإنسان سيحاسب عليها «فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره» ؛ بمعنى أن الجزاء العادل من جنس العمل . وعند المعتزله أن الله يفي بوعده فيكافىء الأخيار ، وبوعيده فيعاقب الأشرار . أما الأشعري فقد رد الأمر برمته إلى الله ؛ لأن الله غير ملزم في إرادته . حجته في ذلك «جواز الغفران»[٤] وقبول «الشفاعة»[٥] . ولا يخفى المغزى السياسي لهذا القول في تبرير أخطاء بله جرائم الحكام المتسلطين .

أما عن موقف الأشعري من آراء الاعتزال في «العالم الطبيعي» ؛ فهو امتداد لقوله «بالجبر» . بمعنى الرفض الكامل للتطور الذاتي للعالم أو القول باستقلاليته ؛ فالله خلق كل شيء وهو قادر على كل شيء . يتجلى ذلك من خلال بسطه المستفيض لنظرية «الجوهر الفرد» مستفيدًا من العقل في الاستدلال من الموجودات على وجود خالق قديم لها لا يتغير[٦] ؛ وهذا يعني نفي القول بالسببية نفيًا تامًا . فالأسباب عند الأشعري «ليست أبدية ولكنها صدرت في الزمان وأن الله هو الذي أعطاها قوة تسبب الظاهرات التي هي نتائجها»[٧] . فلا علاقة ألبتة بين شيء وآخر ؛ بل الأشياء كلها تتعلق بمن كان فاعلا على الحقيقة[٨] . وكبديل عن السببية ابتدع الأشعري مقولة «العادة» أو «مستقر العادة»[٩] . في إطار هذه المقولة ، ذهب الأشعري إلى أن العادة

(١) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .

(٣) محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، ص ٢٢٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٧ .

(٥) الأشعري : **الإبانه** ، ص ١٣٩ وما بعدها .

(٦) دي بور : المرجع السابق ، ص ١١٩ .

(٧) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

(٨) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

(٩) وتعني – مثلا – أن الله هو فاعل الاحتراق بين القطن والنار ؛ إذ أجرى العادة باقتران الاحتراق حين تمس النار القطن ؛ دونما ضرورة لوجود مسبب للاحتراق .

ليست قانونًا ؛ نظرًا لإمكانية وقفها كما هو الحال بالنسبة للمعجزة ؛ التي هي دليل الخروج عن القوانين الطبيعية[1] . في هذا الإطار أجاز الأشعري «الكرامة» و«السحر»[2] بما ينفي قوانين الطبيعة والمجتمع كلية[3] ويثبط الفعل الإنساني وينتقص من قيمته في التحليل الأخير . ومجمل آراء الأشعري في مسائل أخرى ؛ كرؤية الله في الآخرة ، والاستواء على العرش ، والميزان والصراط[4] ، والجنة والنار . . .إلخ تتسق مع منهجه في الأخذ بظاهر الوحي . كذا تقود آراؤه حول صفات الإبصار والسمع وغيرها لله سبحانه ، إلى التشبيه والتجسيم لا التنزيه[5] . وهو أمر أخذه عليه تلامذته ؛ كما سنوضح في موضعه . ولا تخلو تلك الآراء من دلالة دعائية لكسب العوام لمذهبه .

أما عن رأي الأشعري في مرتكب الكبيرة ؛ فيعكس بعدًا سياسيًا واضحًا على الرغم من غموض نصوصه . يفهم هذا ضمنًا من خلال القول بعدم تكفير مرتكب الكبيرة ؛ بما يبرر أخطاء الحكام . كما يفهم من خلال موقفه من أحداث «الفتنة الكبرى» التي أفرزت مسألة «مرتكب الكبيرة » فلم يكفر أيًا من أطراف النزاع[6] .

لقد غض الأشعري الطرف عن أمثال تلك المسائل ذات الصبغة السياسية الواضحة ؛ فكان خطابه الكلامي يخفي القضية محور الخلاف الأصلي ـ وهو الخلاف السياسي ـ لذلك وجب على الدارس أن يستخلص مما هو ظاهر ما هو «مسكوت عنه» أو «محتجب» ، واستنطاق الخطاب ليبوح بالخلفيات السياسية الثاوية في تناياه وتضاعيفه ؛ ذلك أن «الأشعري لم يعمل أبدًا بعيدًا عن الإديولوجيا»[7] .

ينسحب هذا القول على موقف الأشعري من مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ؛ وهو مبدأ سياسي بالدرجة الأولى وإن بدا دينيًا أخلاقيًا . عندئذ نرى أن الموقف الأشعري «المسكوت عنه» يعني إنكار الثورة على الإمام حتى لو جار ؛ فليس أمام الرعية ـ والحالة هذه ـ إلا تقديم النصح ؛ لا التقويم بالسيف .

---

(١) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ١٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ وما بعدها .

(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٦٦ .

(٤) الأشعري : الإبانه ، ص ٦٩ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ٨٨ .

(٥) معلوم أن ارتقاء الأديان قرين انتقالها وتطورها من التجسيم الى التجريد ؛ لذلك كان الإسلام خاتم الأديان ؛ حيث قدم أقصى صور التجريد والتوحيد عن الخالق الذي « ليس كمثله شيء » . كذلك الحال في مجال تطور العلم ؛ إذ يبدأ بالمحسوس ويتطور الى التجريد « الطور الأكسيوماتيكي » . لذلك كانت الرياضيات هي أرقى العلوم .

(٦) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

ولعل هذا يسوغ الحكم بأن الخطاب الأشعري في مجمله خطاب إديولوجي ، متهافت معرفيًا . يفسر ذلك عدم إفراده مباحث عن مسألة الإمامة في علم الكلام ؛ بل أدرجها ضمن الفقه[1] ؛ بما يعني معرفيًا عدم استقلال واكتمال علم الكلام الأشعري من ناحية ، والتسليم بالسلطة القائمة باعتبارها أمرًا واقعًا - إلهيًا - يجب الخضوع لـه من ناحية أخرى . في هذا الإطار تفهم آراء الأشعري في «التجويز» و«الانفعال» و«الطبع» و«الكسب» وغيرها وتوظيفها للتبرير السياسي حتى لا يقع الحكام تحت طائلة مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي تبنتهقوى المعارضة الثورية .

كان تأسيس المذهب الأشعري - فيما نرى - لمساندة الخلافة العباسية وإثبات مشروعيتها وتبرير سياساتها برغم إخفاقها السياسي ، كذا تبرير الأوضاع الطبقية والاقتصادية الجائرة التي عانتها الرعية إبان عصر الإقطاعية المرتجعة .

في هذا الإطار يمكن إدراك المغزى الحقيقي لرأي الأشعري في مسألة «الأرزاق» ؛ فهي في نظرة «من قبل الله عز وجل يرزقها عباده حلالا وحرامًا»[2] . المغزى بوضوح هو تبرير واضح لحيازة الخلافة العباسية الثيوقراطية و«الأوليجركية» التركية العسكريه الإقطاعات الواسعة والضياع الشاسعة . ولا غرو فقد أقر الأشاعرة «جواز الإقطاع» و«مشروعية حكومة المتغلب» ؛ كما سنوضح في موضعه . وفي ذلك يحكم أحد الدارسين بأن المشروع الأشعري في مجمله «تشريع عملي لأحكام الممارسة الشرعية وشروطها وقوانينها»[3] حتى لو كانت غير مشروعة .

من هنا يمكن أن نستخلص من جملة الخطاب موقفًا لا أخلاقيًا إزاء الموقف الأخلاقي الاعتزالي الذي سبق وذكرناه . يأتي الموقف الأشعري في رفض معيار المعتزلة عن «الحسن والقبح العقليين» وربطه الأخلاق بالشرع أي «الجبر» ؛ على أساس أن «الله تعالي يتصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم»[4] . وعلى ذلك فالشر - في نظره - مبرر «لحكمة لله خافية علينا فوجب التسليم بها» [5] وأن الحسن والقبح ليسا صفات في ذاتها بل «لأن الله أمر بفعل

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٥ .

(٢) الأشعري : **الإبانه** ، ص ٢٣ .

(٣) سعيد بنسيعد : المرجع السابق ، ص ٢٣١ .

(٤) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥٢ .

(٥) الأشعري : **مقالات الإسلاميين** ، جـ ١ ، ص ٣٢١ ، القاهرة ١٩٥٠ .

الحسن ونهى عن القبيح»[١] .

يستهدف الخطاب الأشعري ـ إذن ـ ترسيخ منحنى «الثبات» ورفض «منحنى التحول» سواء في الفكر أو السياسة أو الأخلاق ، وحتى في اللغة أيضًا[٢] . وإن بدا ظاهريًا إنطواء الخطاب الأشعري على بعض الجوانب الإيجابية ؛ فقد تأتي ذلك لخدمة أهداف سياسية واجتماعية . فإذا كان الأشعري قد أتاح مجالاً للعقل في نسقه الفكري ؛ فلم يجر ذلك إلا لخدمة النقل . وإذ أقر «القياس» ؛ فهو قياس شرعي وليس قياسًا منطقيًا[٣] وإن كانَ قد استخدم القياس المنطقي أحياناً ؛ فذلك لدحض حجج خصومه الشيعة الذين ينكرون القياس في مسألة «عصمة الأئمة»[٤] .

وإذ ربط الأشعري الإيمان بالعمل حيث قال : «الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»[٥] فالعمل عنده هو تطبيق الشرع وإلغاء العقل ليس إلا . لذلك كله ؛ لا نغلو إذ نحكم على الخطاب الأشعري بأنه خطاب تبريري بالدرجة الأولى ، « بالإكراهات والإلزامات على أساس واه يحول دون الإبداع والابتكار»[٦] لم يقدم أكثر من «مهاترات كلامية»[٧] ، «تسرف في التفريع الجدلي وتصوغ النتائج بكثير من التعسف»[٨] . لقد استهدف ـ في التحليل الأخير ـ «التوصل إلى مواضعات لا شيء يبررها سوى كونها ملائمة لجعلها مقدمات لنتائج يؤمن بها سلفًا»[٩] .

ولعل هذا يفسر لماذا أخفقت الأشعرية في مواجهة الاعتزال برغم الضربات التي كيلت للمعتزلة ، فقد ظل فكرهم صامداً «بفعل العقل الديالكتيكي الذي يتطابق مع حقيقة الواقع الاجتماعي والتاريخي وحتى الجغرافي»[١٠] . ويفسر أيضًا إخفاق المشروع الأشعري برغم

---

(١) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

(٢) يرى سعيد بنسعيد أن المعتزلة اعتبروا اللغة « مواضعة » ، بينما هي عند الأشعري « تقرير وتوقيف ولا شأن للمواضعة فيها ولا مجال للقياس فيها أيضًا » . أنظر : الخطاب الأشعري ، ص ١٥٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٧ .

(٥) الأشعري : الإبانه ، ص ٢١ .

(٦) محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩٧ .

(٧) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ٢ص ١٨١ .

(٨) هاملتون جب : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

(٩) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ١٢٣ .

(١٠) محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩٢ .

«جاذبيته الدينية الظاهرة لجذب العوام»[١] . فلم يقدر له الذيوع والانتشار بين النخبات المثقفة لهولاميته وخوائه المعرفي . وإذا كان قد انتشر في العراق وبعض دول المشرق ؛ فلم يجر ذلك بالإقناع والاقتناع ؛ بل بالقهر والإكراه[٢] ولم ينتشر انتشاراً واسعاً إلا بعد تطوير المذهب على يد تلامذة الأشعري الذين نهلوا من نهج ومعارف الاعتزال[٣] إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ الأمر الذي يزكي رؤيتنا عن سوسيولوجية الفكر . فبفعل معطيات عصر الصحوة ، اقتصاديًا ، واجتماعيًا وسياسيًا[٤] وفكريًا[٥] جرت مراجعة مذهب الأشعري من قبل تلامذته ؛ بحيث يمكن الحديث عن أشعرية . «معدلة» تميل نحو الاعتزال .

يعزى ذلك إلى وجود «أرضية مشتركة» لسائر الاتجاهات والتيارات الفكرية إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ حتى لقد ذهب بعض الدارسين إلى القول بأن أهل السنة ما عادوا جميعًا محافظين ، والمعتزلة ما عادوا جميعًا ثوريين[٦] . فأهل السنة ما كان بوسعهم مواجهة المد الليبرالي الجارف دون تطوير مذهبهم ، والمعتزلة تحقق طموحهم السياسي بقيام دولة بني بويه الزيدية ـ الاعتزالية . لذلك وقع التقارب بين الخصمين تحت تأثير الواقع الجديد[٧] .

هذا الواقع الذي عبرت عنه تلك «الأرضية المشتركة» التي أسماها بعض الدارسين «الشخصية القاعدية» «نتيجة طبيعة الوجود الاجتماعي والثقافي»[٨] .

وحق لباحث آخر أن يقول بوجود «إنسية عربية» في الفكر «على أصعدته ومستوياته الدينية والفلسفية والدينية»[٩] ؛ «نتيجة تلاقح بين الموروث الثقافي وبين المعطيات العربية الإسلامية»[١٠] ؛ إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

بدأت إرهاصات هذه «الإنسية» وهذا «التلاقح» فيأخريات عصر الإقطاعية ؛ وأثرًا في

---

(١) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٦١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦٥ .
(٣) المقريزي : **الخطط** ، جـ ٢ ، ص ٣٥٧ ، بولاق ١٢٧٠ هـ .
(٤) عن هذه المعطيات مفصلة ؛ راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** جـ ٢ ، مجلد (١) ، المباحث الخاصة بعصر الصحوة البورجوازية .
(٥) عن **النهضة العلمية والفكرية** ؛ راجع : نفس المرجع ، جـ٣ ، مجلد ٢ .
(٦) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ص ١٨١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٦١ .
(٨) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .
(٩) Mohammed Arkoun : **Contribution à L'étude de hamanisme du IV siecle**, P . 357 , Paris,1970
(١٠) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

فكر الأشعري نفسه ؛ حيث تراجع في كتابه «الإبانة» عن بعض معتقداته السابقه التي سطرها في كتابه «مقالات الإسلاميين» ؛ كما أشرنا سلفًا .

بديهي أن يتعاظم هذا التأثير على تلامذة الأشعري الذين عاشوا عصر الصحوة . فقد تخلوا عن الكثير من آراء شيخهم ومواقفه ، والتزموا في كثير من المسائل طريق المعتزلة ؛ «فتوسعوا في التأويل مفيدين من فقه اللغة الذي كان الأشعري قد سبه» ؛ واستمروا في طريقهم الجديد رغم تعرضهم لحملة ضارية من «أهل الحديث» ؛ لقناعتهم بأن «البرهان المؤسس على العناصر النقلية وحسب لا يعطي أي يقين»(١) ، وأن النسق الأشعري الأول لم ينل من أطروحات الاعتزال رغم مساندة الخلافة ؛ فقد ظلت قضايا الاعتزال تكتسي حيوية تفرض نفسها على الأشاعرة(٢) وكم من مناظرات جرت بين الطرفين(٣) ، وكم ألفا من مصنفات في مناخ فكري حر ومتسامح(٤) ، أفضى إلى توسع الأشاعرة في الأخذ بالعقل في الكثير المسائل الكلامية . ومن أهم رجالات الأشاعرة الذين طوروا المذهب أبو الطيب الباقلاني وأبو منصور عبد القاهر البغدادي .

أما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) ؛ فقد أعاد بناء النسق الأشعري وأقام صرحه متأثرًا بتعاظم المد الليبرالي(٥) . إذ تضمن كتابه «التمهيد» مباحث جديدة في علم الكلام ـ كالطبيعيات ـ وفق نزعة عقلانية(٦) . كما توسع في بسط نظرية «الجوهر الفرد» ومسألة «الخلاء» وغيرها من المباحث التي خاضها الأشاعرة قبله(٧) . هذا بالإضافة إلى الأخذ بمنهج «الاستدلال» لبرهنة صدق المقولات الدينية(٨) . ولم يخطىء ابن خلدون(٩) حين قال : «هذب الباقلاني الطريقة . . ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار» .

أما البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) ؛ فقد تحامل على الباطنية في أفكارها السياسية لعدم عقلانيتها . وفي الفقه توسع في «الاجتهاد» والنظر واعتبار المصلحة ، وقال بالسببية ؛ وهي

(١) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١٢٧ .
(٢) عبد المجيد أبو الفتوح : تاريخ الفكر السني ، ص ٢٥ .
(٣) من أهمها مناظرة القاضي عبد الجبار المعتزلي وأبي إسحق الإسفرائيني الأشعري . عن وقائعها ، راجع : عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٢٦ .
(٤) قيل إن الوزير البويهي الصاحب إسماعيل بن عباد بارك هذه المناظرات وأعجب بشيوخ الأشعرية - رغم اعتزاله - من أمثال الباقلاني وابن فورك والإسفرائيني . راجع : السبكي : طبقات الشفعية ، جـ٣ ، ص ١١٢ ، القاهرة ١٣٢١ هـ .
(٥) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٦) راجع : الباقلاني : التمهيد ، ص ٤١٣ وما بعدها ، القاهره ١٣٢٤ هـ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٤١٧ وما بعدها .
(٨) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٦٥ .
(٩) المقدمة ، ص ٨٣٨ .

أسلحة كان المذهب الأشعري يفتقر إليها[١] . وفي كتابه «الفرق بين الفرق» قدم تاريخًا معتبراً للمذهبية في التاريخ الإسلامي ؛ وقف فيه على حقيقة تأثر الأفكار والعقائد بالمعطيات السياسية . لذلك حق لأحد الباحثين الحكم بأنه قدم إرهاصات «نظرية أشعرية في التاريخ»[٢] .

ولعل ميله إلى العقل جعله ينكر «السحر» و«الكرامة» ويفرق بينهما وبين «المعجزة» التي قصرها فقط على الأنبياء دون سواهم . يقول البغدادي[٣] : «إنهما لا يفترقان في جواز العقل إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة» .

خلاصة القول أن «الأشعرية المعدلة» مالت إلى العقل خلال عصر الصحوة وتسلحت بالمنطق الأرسطي «للخروج من مأزق التناقض بين إنكار مبادىء العقل كمبدأ السببية مثلاً والتمسك بعمل العقل»[٤] .

فلنحاول رصد هذا التحول العقلاني في الفكر الأشعري بعرض آراء بعض أشاعرة عصر الصحوة في بعض القضايا الكلامية .

في مسألة الصفات ؛ كان الأشعري «يكفر» المعتزلة لأنهم نفوا الصفات ؛ وهو أمر استنكره الباقلاني ؛ فلم يتهمهم بالكفر بل قال وحسب أن آراء الاعتزال في مسألة الصفات تعمل على «تمويه العوام»[٥] .

أما البغدادي ؛ فقد خالف الأشعري في مسائل كثيرة كصفات التشبيه ـ الكلام والسمع والإبصار ـ «وأولها تأويلا مجازيًا كما فعل المعتزلة» . نفس الشيء يقال عن مسألة «الاستواء على العرش» فلم يأخذ بظاهر النص . يقول : « . . . وزعم بعضهم أن له وجهًا وعينًا ، هما عضوان ولكنهما ليسا كوجه الإنسان وعينه ؛ بل هما خلاف الوجه والعين سواها . والصحيح عندنا ؛ أن وجهه ذاته ، وعينه رؤيته للأشياء»[٦] .

أما في مسألة الاستواء فقد خالف المعتزلة كما خالف الأشعري أيضًا وقدم تأويلا جديداً فحواه «أن الملك ما استوى لأحد غيره»[٧] . لذلك صدق أحد الدارسين حين قال : «إن

(١) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣١٠ ، ٣١١ .
(٣) **الفرق بين الفرق** ، ص ١٤٧ .
(٤) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ١٢٣ .
(٥) عبد المجيد أبو الفتوح : **تاريخ المذهب السني** ، ص ٣٠ .
(٦) البغدادي : **أصول الدين** ، ص ١٠٩ ، ١١٠ ، إستانبول ١٩٢٨ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١١١ .

تلاميذ الأشعري توسعوا في طريقة التأويل ، وبغير هذا كان لا يمكن الفرار من التجسيم»[1]

ومعلوم أن القول بالتجسيم ينم عن تخلف معرفي على عكس دلالة التنزيه والتجريد على الارتقاء الفكري . من أهم تأثيرات عصر الصحوة كذلك في الفكر ؛ إقدام الأشاعرة على الكتابة في السياسة بصورة مباشرة ، وهو أمر انعدم في عصر الإقطاعية فكانت آراء الأشاعره في السياسة مبثوثة في ثنايا المعتقدات الكلامية . كما كانت في التحليل الأخير آراء تبريرية للسلطة الحاكمة[2] .

ومن أهم أشاعرة عصر الصحوة الذين صنفوا في الفكر السياسي ؛ أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) الذي كتب مؤلفين هامين هما «الأحكام السلطانية» و«أدب الدنيا والدين» .

كان الكتاب الأول ـ وفقًا لاستكناه سيميولوجي لعنوانه ـ يعبر عن الموقف التبريري «للأمر الواقع» وهو استمرار الخلافه وتبرير مشروعيتها رغم ترديها . وكانت نظرته إلى الخلافة نظرة دينية قحة . يقول الماوردي في مقدمة الكتاب : «أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتابًا دينيًا»[3] . فالسياسة عنده أمر شرعي ، برغم ما يثيره هذا التصور من قضايا وإشكاليات[4] . كما أن عنوان كتابه «أدب الدنيا والدين» لا يخلو ـ وفق تحليل سيميائي أيضاً ـ من دلالة على تخليق نظرة جديدة أكثر واقعية في السياسة . إذ عالج الموضوع باعتباره «أدبًا» ، كما سبَّق «الدنيا» على «الدين» . ولا غرو ؛ فقد ظهر تأثير الفكر اليوناني واضحًا في آراء الماوردي السياسية . كما تأثر بالنظم الفارسية وغير الفارسية في صياغة منظوره السياسي ؛ دامجًا في ذلك «المعطيات العربية الإسلامية ـ الواقعية ـ بأقوال الحكماء وآداب البلغاء وأقوال الشعراء»[5] . كما تظهر معطيات عصر الصحوة الفكرية واضحة في ثنايا الكتاب وموضوعاته . ولا غرو ؛ فقد أفرد حديثا عن «العقل وفضائله» . كما تعرض للنظم اليونانية والفارسية في الحكم[6] . هذا بالإضافة إلى رجوعه إلى «التاريخ » باعتباره المرجع الأول والواقعي الذي شهد سائر التجارب السياسية العملية . والمهم أنه وظف معارف التاريخ في صياغة «سياسة الحاضر» ، وفقًا لقاعدة أشعرية معروفه ؛ هي «الاستدلال بالشاهد على

(١) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

(٢) هاملتون جب : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

(٣) الماوردي : الأحكام السلطانيه ، ص ٣ ، القاهره ١٩١٩ .

(٤) هاملتون جب : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

(٥) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، ص ١٧ ، ١٨ ، بيروت ١٩٧٨ .

(٦) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٤٤ .

الغائب»[1] . ففي تعريفه «الدنيا» باعتبارها مجالاً سياسيًا بالمعنى اليوناني تأثير واضح بآراء أرسطو في «الاجتماع السياسي»[2] .

ويرى بعض الباحثين أن الماوردي تأثر بأرسطو أيضًا في مفهومه عن «العدل» من خلال فكرة وسطية «الفضيلة»[3] . ونحن نرجح تأثير الاعتزال ـ الذي ساد العصر ـ في هذا الصدد ، خصوصًا في مقولة «المنزلة بين المنزلتين»[4] . نعتقد كذلك بتأثير كتابات الجاحظ المعتزلي في السياسة ، خصوصًا كتابه «التاج في أخلاق الملوك» في آراء الماوردي ؛ ذلك أن الحضور المعتزلي في أذهان الأشاعرة آنذاك كان يجب الحضور الأرسطي .

كما تظهر معطيات واقع عصر الصحوة في مفهوم الماوردي عن الدولة ؛ إذ اشترط لتأسيسها وجود الدين والقوة والمال والثروة[5] . إن اشتراط وجود الدين كأساس للدولة إثبات لحقيقة واقعية عملية تساير معطيات «الصحوة» لا «الثورة» البورجوازية التي لو قامت لحدث الفصل الكامل بين الدين والسياسة . وإذا كان الأنموذج «العباسي» هو ما ألح عليه الماوردي في تصوره ؛ فقد اعترف بمعطيات الأمر الواقع ؛ أي بالدولة البويهية الزيدية ـ الاعتزالية التي عاش في ظلها . يفهم ذلك من تجويزه «إمامة المفضول مع وجود الأفضل» ، كذا عدم إنكاره «إمارة المتولي» من باب «الضرورات تبيح المحظورات» ؛ لذلك لم يخطىء دارس ثقة حين حكم على الفكر السياسي عند الماوردي بأنه «مرتبط بظروف عصره»[6] .

وإذا كان قد ألح على أهمية دور «الفقيه» ؛ فقد تغير هذا الدور ـ في نظره ـ من التبرير للسلطة إلى ردع الحاكم «إذا أحدث بدعة»[7] . وتظهر المعطيات السوسيو ـ اقتصادية في فكر الماوردي السياسي من خلال إجازته لنظام الإقطاع العسكري الذي بدأ يتعاظم في أواخر العصر البويهي مقدمًا في ذلك «تبريرًا فكريًا لواقع سياسي»[8] . هذا فضلا عن دعوته لإصلاح النظم الإقتصادية والتصرف الرشيد في موارد الدولة بما يكفل مصالحها من ناحية

---

(١) المصدر نفسه ، ٢٧٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤٧ .
(٣) أنظر : المرجع السابق ، ص ٢٤٨ .
(٤) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، ص ٤٣ .
(٥) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٧١ .
(٦) فتحي أبو سيف : الماوردي ، عصره وفكره السياسي ، ص ٦١ ، القاهرة ١٩٩٠ . يؤكد ذلك إعتراف الماوردي بقوى المعارضه السياسية والمذهبية داخل الدولة شريطة أن يعتزلوا بأفكارهم ولا يظاهرون بها على فكر الجماعة . المصدر نفسه ، ص ١١٨ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧٤ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٩٨ .

ومصالح الرعية من ناحية أخرى[1] .

تتجلى معطيات العصر واضحة أخيرًا في مفهوم الماوردي عن الدولة ؛ حين عدد شروط تأسيسها في «دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح»[2] .

الخلاصة ـ أن علم الكلام الأشعري في منهجه ومسائله ومعتقداته كان رهين الواقع السوسيو ـ سياسي خلال عصري الإقطاعية المرتجعة والصحوة البورجوازية الثانية ؛ الأمر الذي ينهض دليلاً على سوسيولوجية الفكر .

ولسوف ندعم تلك الرؤية حين نعالج المذهب الماتريدي الذي ولد من رحم الأشعرية ؛ ومع ذلك كان أقرب إلى علم الكلام المعتزلي منه إلى علم الكلام السني .

د - المذهب الماتريدي

يعتبر المذهب الماتريدي المذهب الكلامي السني الثاني بعد الأشعرية . وقد صاغه أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٢ هـ) ، وعلى منواله نسج تلامذته أمثال النسفي والتفتازاني . وقد ظهر في بلاد ما وراء النهر معاصر الصياغة الأشعرية في العراق ؛ بما ينم عن انتعاش الفكر الكلامي السني في عصر الإقطاعية المرتجعة .

ويثار سؤال هام : لماذا لم يندمج المذهبان السنيان في مذهب واحد ؛ برغم انطلاقهما من أساس واحد ولغايات بعينها؟

يكمن الجواب في اختلاف المذهبين من حيث درجة استخدام العقل في تبرير النقل . إذ مال المذهب الماتريدي أكثر إلى توظيف العقل ؛ حتى اقترب من الإعتزال . ويفسر الدارسون ذلك بانتماء الماتريدي فقهيًا إلى مذهب أبي حنيفة الذي يفتح باب القياس على مصراعيه ، بينما كان الأشعري شافعيًا يميل إلى النقل ويستخدم القياس في حدود ضيقة استدلالاً بالقرآن والسنة والآثار دون أن يخالف شيئًا من أحاديث الرسول (ص) «ولا يسمح لأحد بهذه المخالفة وهو عالم ؛ أما الجهل بالسنة فقد يوقع في الخلاف ، كما أن المرء يقع بسبب الغفلة في الخطأ في التأويل»[3] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٣١ .

(٢) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، ص ١٨١ ، ١٨٢ .

(٣) الشافعي : الرساله ، ص ١٥٦ ، القاهره ١٩٨٨ .

وفي رأينا أن هذا التفسير لا يزال قاصرًا ؛ حيث يثار سؤال آخر : لماذا كان الأشعري شافعيًا ، والماتريدي من الأحناف؟

تبدو وجاهة هذا السؤال ؛ إذا ما علمنا أن المعتزلة كانوا أحنافا في الفقه ؛ ومنهم الأشعري . وبديهي أن يتخلى الأخير عن المذهب الحنفي بعد أن تخلى عن الاعتزال . وهنا يثار سؤال :

لماذا كان الماتريدي من الأحناف فقهيًا وظل على مذهبه هذا وهو يتصدى ـ كالأشعري ـ لمحاربة الاعتزال؟

التفسير الأمثل ـ فيما نرى ـ سوسيو ـ اقتصادي بالدرجة الأولى . وقد فطن أحد الدارسين[١] إلى تأثير الجغرافيا الإقليمية في هذا الصدد ، حيث كانت الأوضاع السوسيو ـ ثقافية في إقليم ما وراء النهر ـ حيث عاش الماتريدي ـ مختلفة بعض الشيء عنها في العراق موطن الأشعري .

إذ أن الإقطاعية المرتجعة كانت أقل تأثيرًا في الأطراف عنها في قلب العالم الإسلامي ؛ بسبب النشاط التجاري المتعاظم في أسيا الوسطى ؛ حيث يبدأ «طريق الحرير» في تجارة العبور بين الشرق والغرب . وقد أفضى ذلك إلى ظهور إمارات مستقلة ـ كالدولة السامانية ـ التي أفادت من هذه التجارة ، فلم تقمع البورجوازية التجارية ، كما هو الحال في العراق . ولعل هذا كان من أسباب استمرارية الفكر الليبرالي في هذه الأصقاع ، بدليل ما شهده بلاط السامانيين من نهضة فكرية وعلمية وأدبية مرموقة . فعاشت قوى المعارضة ـ الشيعة والمعتزلة ـ في مناخ آمن نسبيًا ؛ حتى أن أحد أمراء السامانيين اعتنق المذهب الشيعي كما ذكرنا سلفًا . بل إن الصراع المذهبي بين المذاهب الفقهية السنية كان أكثر حدة منه بين المذاهب الكلامية والفرق المذهبية[٢] .

في هذا المناخ الفكري الليبرالي نسبيًا نشأ أبو منصور الماتريدي ، إمام أهل السنة في بلاد ماوراء النهر في زمانه ، ولا غرو ، فقد تتلمذ على الشيخ أبي نصر العياضي حجة الإقليم في علوم الأصول والفروع ؛ إذ أثر عنه البراعة في الجدل مع المعتزلة[٣] . لذلك قام الماتريدي بنفس ما قام به الأشعري في ذات الوقت من تأسيس مذهب أهل السنة في الكلام[٤] ؛ لذات

(١) أنظر : جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١٢ .
(٢) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : النسفي : التمهيد في أصول الدين ، ص ١٣ ، ١٤ من مقدمة المحقق ، القاهرة ١٩٨٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ .
(٤) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٩٦ .

الأسباب وذات الغايات السياسية .

لقد أزره أمراء السامانيين ، كما آزرت الخلافة العباسية الأشعري ؛ بهدف التصدي للتشيع والاعتزال[1] . ولسوف ينعكس ذلك على صياغتهما مذهب أهل السنة من حيث التبرير لدعاوى السلطة السياسية .

نفس الشيء يقال عن النسفي تلميذ الماتريدي الذي يعترف بأنه كتب كتاب «التمهيد» استجابة لطلب أحد أمراء السامانيين . يقول : « . . وبعد . . فقد طلب مني من فاز مع ارتقائه إلى أسنى درجة الإمارة والإيالة واعتلى على أعلى ذروة للسيادة والجلالة بالصلابة في الدين والتعصب للمذهب المستقيم . . . أن أكتب عقيدة من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة . . . وأبين ما كانوا عليه من المذهب في علم التوحيد . فأجبته إلى ذلك»[2] .

يفصح النص بوضوح عن غاية تأسيس المذهب الماتريديي ؛ وهي نفس غاية المذهب الأشعري . كما توحدت المنطلقات الفكرية للمذهبين ؛ إذ عولا على الدفاع عن «مذهب السلف»[3] بتكليف رسمي من السلطان .

ولسوف نلاحظ ـ بعد عرض مواقف وآراء الماتريدية من الاعتزال والأشعرية ـ وحدة المذهبين فكريًا مع ميل الماتريدية إلى توسيع حدود العقل من أجل دعم النقل . لذلك لا نوافق على الرأي القائل بأن «الماتريدية وسطية بين الاعتزال والأشعرية» بقدر ما نفسر جنوح المذهبين السنيين الأشعري والماتريدي نحو مزيد من العقلانية ؛ الأول على يد تلامذة الأشعري تحت تأثير الصحوة البورجوازية الثانية ؛ كما أوضحنا سلفًا . والثاني منذ مرحلة التأسيس تحت تأثير تواجد الليبرالية في إقليم من وراء النهر إبان عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ بصورة أكثر مما كانت عليه في العراق .

لذلك ، نرى أن الخلاف الفكري بين المذهبين السنيين جد ضئيل ، كما سنوضح في موضعه . وما يعنينا ـ الآن ـ هو أن هذا الخلاف أدى إلى تنافس بين المذهبين في إقليم ما وراء النهر من أجل الانتشار[4] ؛ لكنه توقف بسبب وحدة الأهداف السياسية التي جبت الاختلاف الفكري . يقول أحد الدارسين[5] الثقات : «أدى هذا الخلاف في البداية إلى تنافر وتباين ؛

(١) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١٣ .
(٢) النسفي : المرجع السابق ، ص ١ ، ٢ .
(٣) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٩٦ .
(٤) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٦٢ .
(٥) أنظر : مصطفى عبد الرازق : المرجع السابق ، ص ٢٨٩ .

مالبث الطرفان أن غضا البصر عنه» . ونرى في ذلك دلالة على تأثير البعد السياسي ، كذا تأثير الأساس السوسيو ـ اقتصادي في ميل الماتريدية إلى مزيد من العقلانية[١] ؛ حيث «توسع الماتريدية في توظيف العقل لخدمة الشرع»[٢] ؛ أو إن شئت فقل كانوا «معبراً بين أهل السنة والاعتزال»[٣] .

لنحاول برهنة تلك الرؤية السوسيو ـ فكرية في «قراءة» نصوص ما تريدية تتعلق بمعتقداتهم ، كذا إبراز جوانب الاتفاق والاختلاف بين مذهبهم وبين الاعتزال والأشعرية .

سبق وقررنا أن العامل الفيصل في التمييز بين المذاهب الكلامية ـ معرفيًا ـ هو الموقف من العقل والنقل . في هذا الإطار نجد الماتريدية ـ كالأشعرية ـ تجعل الأولوية للنقل . وقد سبق تبيان موقف الأشاعرة من العقل ، أمن عن موقف الماتريدية ؛ فقد بزوا الأشاعرة في توظيف العقل . إذ هو عندهم مؤهل لإدراك الإيمان بالله[٤] «فلا وجه إلى إنكار كون العقل والنظر من أسباب العلم . . فمن سلك طريقة النظر وراعى شرائط الاستدلال في المقومات كلها أفضي به إلى العلم»[٥] . وهذا يعني اقترابهم من المعتزلة من حيث « توظيف المنطق الاستدلالي »[٦] . ولكنهم يتحفظون على اعتبار العقل وحده مصدر المعرفة «فليس في قوى العقول الوقوف على قدر النعم وما يوازيها من الشكر ؛ فلا بد من الشرع الوارد ببيان ذلك ليتمكن العاقل بأوامر ما كلف بأدائه والامتناع عما منع من تعاطيه»[٧] .

يفصح النص عن ميل الماتريدية بدرجة ما إلى عقلانية المعتزلة ؛ مع مشاركة الأشاعرة اعتبار «الشرع» هو الأصل . وهذا يجب قول بعض الدارسين بأن «الاعتزال كان أظهر في الأشعرية»[٨] فالمنطقي أنهم تجاوزوا الأشاعرة في الاقتراب من الاعتزال في الأخذ «بالاستدلال العقلي»[٩] . ومع ذلك شاركوهم الرأي في مسائل «رؤية الله بالأبصار»[١٠]

---

(١) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١١ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٩٢ .
(٣) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١١١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .
(٥) النسفى : المرجع السابق ، ص ٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٥ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .
(٨) راجع : أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٩٥ .
(٩) النسفي : المرجع السابق ، ص ٤٠ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

والقول «بالمعجزة» و«الكرامة»[1] .

يتضح الميل إلى الأشاعرة بوضوح أكثر من استقصاء موقف الماتريدية من مسألة «التوحيد» . لقد شاركوا الأشاعرة في إثبات الوحدانية والأزلية لله سبحانه وتعالى[2] ، وزادوا عنهم في إثبات ذلك بالحجج المنطقية ؛ باعتبارها «بدائه العقول»[3] ؛ فالعقل قادر على معرفة الله ووحدانيته[4] ؛ فاقتربوا في ذلك من المعتزلة .

بخصوص مسألة الصفات ؛ أثبتوها ـ كالأشاعرة ـ ولكنهم مالوا إلى الاعتزال في اعتبار هذه الصفات متميزة عن ذات الله[5] ؛ وإن اختلفوا عنهم في القول بأن هذه الصفات «متحدة ممتزجة به»[6] سبحانه ، وعدوا هذا القول أقرب إلى «السوفسطائية»[7] . بالمثل خالفوا الأشاعرة والحنابلة قبلهم في التشبيه والتجسيم فنفوا ذلك نفيًا قاطعًا «لأن الصانع القديم لا يشبه العالم ولا شيئًا عن العالم»[8] ، «ولا توجد مماثلة بين حياته وحياة الخلق ولا بين علمه وعلم الخلق»[9] . وقادهم القول بأزلية الخالق إلى القول بأزلية القرآن – شأن الأشاعرة ـ لكنهم قدموا صيغة جديدة عن تلك الأزلية ؛ فعندهم أن كلام الله أزلي[10] ، لكن حروفه التي كتب بها مخلوقة[11] ؛ فوقفوا بذلك موقفًا وسطًا بين المعتزلة والأشاعرة[12] .

كما قادهم القول بأزلية الصانع إلى القول «بحدوث العالم» شأنهم في ذلك شأن المعتزلة والأشاعرة . لكنهم ساقوا قولهم في إطار الاستدلال العقلي[13] . كما استدلوا بحدوث العالم على وجود الله «فكما أن الكتابة تدل على الكاتب ، ومن لا يدل على كيفيته أو مثله لا يجوز أن يكون ملكًا أو بشرًا أو جنا ؛ فتكون الكتابة غير دالة على مائية ـ ماهية ـ

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٦ ، ٤٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦ .
(٣) المصدر نفسه ص ٢١ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٩٣ ، جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .
(٦) نفس المرجع والصفحة .
(٧) النسفي : المرجع السابق ، ص ٢١ .
(٨) نفسه ، ص ١٣ .
(٩) نفسه ، ص ١٥ .
(١٠) نفسه ، ص ٢٣ .
(١١) نفسه ، ص ٢٣ ، ٢٤ .
(١٢) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١٧ .
(١) يقول النسفي « لما ثبت أن العالم محدث والمحدث كان جائز الوجود ، وما كان جائز الوجود كان جائز العدم ، وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته . . فلا بد من محدث له أحدثه وخصه بالوجود » . أنظر : التمهيد في أصول الدين ، ص ٥ .

للكاتب . . . فمثله العالم بما فيه يدل على محدث ما . . . لذلك لزم القياس في إثبات صانع العالم بالعالم»[١] .

لقد توسع الماتريدية في توظيف «القياس» ، كما قبلوا «التأويل» على عكس الأشاعرة مقتربين في ذلك من المعتزلة . لذلك أولوا الآيات القرآنية التي يشي ظاهرها بالتشبيه والتجسيم موفقين بين النقل والعقل «حتى لا يتمكن التناقض والتدافع في كلام الحكيم الكبير ولا يناقض حجة الله العقل»[٢] . لذلك رفضوا رأي الأشاعرة في مسألة «الاستواء على العرش» واقتربوا من المعتزلة في تأويلها[٣] .

وإذ جارى الماتريدية المعتزلة في إدخال الطبيعيات في المباحث الكلامية ؛ إلا أن آراءهم بصددها وافقت الأشعرية ؛ «فالله هو الخالق للعالم ومكونه ، والله لم يزل به خالقًا»[٤] ، «وكل جزء من أجزائه لوقت وجوده»[٥] . وهذا يعني رفض «السببية» التي عول عليها الاعتزال في تفسير ظواهر الطبيعة . لكن هذا التوافق مع الأشاعرة لم يكن يعني التماثل في الرأي ؛ لأن رأي الأشعرية قوامه «الخلق بالتدريج» ، وهو في نظر الماتريدية أمر يقود إلى «القول بقدم العالم وهو كفر»[٦] .

أما عن مسألة «العدل» ؛ فهي تتعلق بمسألة الإرادة الإلهية التي تنفي إرادة الإنسان بالكلية . فعندهم أن الله سبحانه هو خالق أفعال العباد «بإرادة أزلية قائمة بذاته ؛ هي إرادة لكل مراد لوقت وجوده»[٧] . وهذا يعني موقفًا «متخلفًا» عن موقف الأشاعرة الذين صاغوه في مقولة «الكسب» المرفوضة تمامًا عند الماتريدية[٨] . فإرادة الإنسان عندهم معدومة تمامًا[٩] لأن أفعال العباد كلها مخلوقة[١٠] ، «وإثبات قدرة التخليق للعبد محال»[١١] . حتى أفعال الشر يخلقها الله كما ذهب الأشاعرة ، لكنهم بررورها بالتمييز بين

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٩ ، بيروت ١٩٧٠ .
(٢) النسفى : المرجع السابق ، ص ١٩ .
(٣) نفسه ، ص ١٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .
(٥) نفس المصدر والصفحه .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .
(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٩٢ .
(٩) النسفى ، ص ٥٥ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

أفعال الطاعة وأفعال المعصية ، فأفعال الطاعة «بمشيئة الله وإرادته ورضاه ومحبته وأمره وقضائه وقدره ، وما كان معصية فهو بمشيئة الله تعالي وإرادته وقضائه وقدره وليس بأمر الله تعالى ولا برضاه ولا بمحبته»[1] وهو موقف وسط بين موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة ؛ بين الاختيار والجبر ؛ «فمشيئة الله تعالى أن يوجد من العباد إيمان إختياري يستحقون به الثواب ويدفع به عنهم العذاب . . . والإيمان الحاصل جبراً غير ما هو المراد»[2] ؛ وهذا القول يوضح رأيهم في مسألة «الوعد والوعيد» التي شاركوا الأشاعرة الرأي فيها حين قالوا «بالشفاعة»[3] .

أما عن رأيهم في مسألة «مرتكب الكبيرة» ، فقد اقترب من المعتزلة ؛ إذ عدوه «فاسقًا» ؛ «إنه فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق وحكمه أن يخلد في النار إن مات قبل التوبة» . ويعكس هذا الرأي موقفًا سياسيًا مستنيراً إزاء الحاكم الجائر ، نتيجة تأسيس الماتريدية في ظل «إمارة» وليس في ظل «خلافة» .

وتظهر تأثيرات مجتمع ما وراء النهر واضحة في موقفهم من «الأرزاق» ؛ فلأنه مجتمع تجاري يمور بالنشاط الاقتصادي والتكسب بشتى الطرق ؛ ذهبت الماتريديه إلى أن الحلال والحرام في الأرزاق مقدر من الله[4] .

تظهر تأثيرات الواقع السوسيوسياسي أيضًا من رأيهم في «الإمامة» . وغني عن القول أنهم أفردوا لها مباحث في علم الكلام ؛ على خلاف الأشعري . لكنهم شاركوه القول بالخلافة القرشية التيوقراطية[5] .

نستنتج مما سبق أن الخلافات بين الأشاعرة والماتريدية جد محدودة ، وفي مسائل غير جوهرية ، وحق لأحد الدارسين القول : «الخلاف بين الماتريدية والأشعرية ليست بذات خطر»[6] ؛ خصوصًا في المنطلقات والأهداف السياسية ؛ إذ هي في مجملها «خلافات لفظية»[7] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٩٢ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٩٣ .

أما في المسائل الفرعية ذات الطابع الميتافيزيقي فقد كان الخلاف بارزًا إلى حد اقتراب آراء الماتريدية من الاعتزال . وحق لأحد الباحثين الجزم ـ لذلك ـ بأن علم الكلام في جوهره وغاياته «علم سياسي إديولوجي بالأساس»[1] ؛ الأمر الذي ينهض دليلا على سوسيولوجية الفكر .

على أن الخلاف والجدل بين التيارات الكلامية المختلفة ، أفضيا في النهاية إلى التمهيد لدرجة أرقي في التفكير ـ خصوصًا إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ تمثلت في الفلسفة الإسلامية التي سنعالجها في المبحث التالي .

(١) حسن حنفى : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥٨٦ .

٣

الفلســـفة الإسلاميـــة

أ - مدخـــل

يعبر الفكر الفلسفي عن أعلى مستويات التفكير ؛ ذلك أن التجريد ـ معرفيًا ـ يعتبر ذروة العلم ؛ كما هو حال الرياضيات مثلا . ولعل هذا يفسر اقتصار معظم المشروعات التراثية المعاصرة على الفكر الفلسفي الإسلامي ؛ مع التقديم له بدراسة علم الكلام . بينما عزف بعض الدارسين عن دراسة الفلسفة الإسلامية ؛ تأسيسًا على رؤية خاطئة فحواها أن الفلسفة الإسلامية لم ترق إلى مستوى التفكير الفلسفي كما وأنها لا تعبر عن سائر إتجاهات الفكر الإسلامي ؛ فضلا عن كونها «نزوة وافدة» وليست إفرازًا للواقع السوسيو ـ ثقافي .

وبرغم ما تنطوي عليه الرؤيتان المتعارضتان من بعض الوجاهة : إلا أنهما قاصرتان نتيجة أخطاء في الرؤي والمناهج ؛ وهو ما سنثبته في ثنايا هذا المدخل . وما نود الوقوف عليه في عجالة أن الفلسفة الإسلامية كانت تتويجًا لنهضة معرفية عامة ؛ خصوصًا وأن موضوعها لم يقتصر على «الميتافيزيقا» فحسب ؛ بل شمل دراسة علوم أخرى كالطب والرياضيات والفلك وحتى الموسيقى . كما وأن هذه العلوم استندت بدورها على علوم أخرى كالكيمياء والفيزياء والجغرافيا وغيرها . لذلك كانت الفلسفة بحق «أم العلوم» .

بالمثل ـ نؤكد أن نشأة الفلسفة وتطورها كانت نتيجة معطيات اقتصادية واجتماعية وسياسية تدخل في صميم واقع المجتمع الإسلامي وتعبر عنه بدرجة أسمى من النضوج في التناول والطرح وصياغة الأنساق . هذا فضلا عن أن «الوافد» الأجنبي ؛ لم يكن معزولا عن هذا الواقع بل كان خيطًا في نسيجه العام غزلته شرائح اجتماعية عاشت في المجتمع الإسلامي وأسهمت في تأسيس حضارته . كل ذلك سيتناوله هذا المبحث بالدرس والتحليل والنقد في إطار ذات المنهج وذات الرؤية السوسيو ـ سياسية .

لذا يتصدى المبحث لعدة إشكاليات هي ؛ مشكلة النشأة وصلتها بعلم الكلام والعلوم الأخرى ، وتعبيرها عن التراكم المعرفي الذي كونته هذه العلوم . كما سيعرض لإشكالية الداخلي والخارجي في الفلسفة الإسلامية ؛ باعتبارهما معًا «ظرفًا موضوعيًا» مرتبطًا أشد الارتباط وأوثقه بمعطيات الواقع . هذا بالإضافة إلى تقويم ما انطوت عليه النشأة والتطور من إشكاليات أخرى كالصراع بين العقل والنقل ، وبينهما معًا وبين الغنوصية الإشراقية . كذا إشكالية التأثر والتأثير بين الفلسفة والواقع . ناهيك بإشكالية ماهية الفلسفة ، وموضوعها ، ومناهجها ، ومكانتها بين العلوم الأخرى . كذا تأثيرها في الفكر النظري وتطويره والواقع العملي وتجذيره من خلال تعرضها لمبحثين هامين ؛ هما السياسة والأخلاق . وأخيرًا يتصدى المدخل لتقويم مناهج الدرس الفلسفي القديم والحديث بإيجابياته وسلبياته ؛ وإبراز أهمية المنهج السوسيو ـ تاريخي الذي نعتمده في دراسة الفلسفة الإسلامية ـ خلال الحقبة الزمنية ما بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الخامس الهجريين ـ مبرزين أهمية ومشروعية لزوميته وقدرته على تقويم الجهود السالفة لدارسي الفلسفة الإسلامية ؛ التي لن نغفل نتاجها في إعادة دراسة الموضوع بعد قياسه على معيار الواقع التاريخي .

سبق وعرضنا في الجزء الأول ـ في عجالة ـ لنشأة الفلسفة الإسلامية ؛ ولا مندوحة عن طرح الموضوع بالتفصيل بعد ظهور دراسات جديدة وفيرة متعددة المناهج والرؤى ؛ لم تسفر إلا عن مزيد من تضبيب تلك الإشكالية التي لو حسمت سيحسم معها الكثير من الإشكاليات الأخرى المتداعية عنها .

ثمة من يرى في الفلسفة الإسلامية تيارًا فكريًا قحا يحمل نزعة عقلية بحته في التفكير ودفعه باتجاه عقلاني صرف لا يعبأ بمسائل الدين وقضاياه في منهج بعيد عن منهج الكلاميين

الذي يوفق بين الفلسفة والدين[١] . وهذا التيار في نظرهم يعبر عن فلسفة اليونان وثقافتهم أكثر مما يعبر عن فكر الإسلام وثقافته[٢] . فالفلسفة الإسلامية ـ بهذا المعنى ـ نتيجة لحركة الترجمة ؛ خصوصًا ترجمات السريان وشروحهم[٣] .

ثمة اتجاه آخر مناقض يرى في الفلسفة الإسلامية تطورًا طبيعيًا لعلم الكلام ، حيث عالج العلمان قضايا واحدة وإن بمنهجيات مختلفة . فالمتكلم يؤمن بدينه أولا ، ثم يلتمس الأدلة والبراهين العقلية لتقوية الإيمان والدفاع عنه . أما الفيلسوف «فيدخل في هذه المسائل مجردًا من كل اعتبار»[٤] .

ورغم الاختلاف بين الاتجاهين حول ما إذا كانت نشأة الفلسفة في الإسلام نتاج ظروف داخلية أو معطيات خارجية ، يتفقان في النظرة المعرفية القحة في تقرير النشأة الفلسفية الإسلامية بعيدًا عن الواقع التاريخي للمجتمع الإسلامي . أي يقعان ـ بوعي أو بدونه ـ في منزلق تفسير الفكر من خلال الفكر حسب المنهج الفينومينولوجي .

يخطىء أصحاب الاتجاه الأول كذلك في تصور خلو الفلسفة من تأثيرات لاهوتية ، كذا إعتبار المتكلمة مفكرين لاهوتيين ؛ وهو أمر لا يخلو من مجازفة ، فلم تتحرر الفلسفة الإسلامية تمامًا من مصادرات اللاهوت ، كما وجدنا من المتكلمة من عبر عن موقف هرطقي أحيانًا ؛ خصوصًا في مرحلة نشأة علم الكلام ؛ لا لشيء إلا لأن تلك النشأة تكونت إبان عصر الصحوة ـ لا الثورة ـ البورجوازية الأولى التي لم يحسم خلالها الصراع بين البورجوازية والإقطاع حسمًا قاطعًا ؛ ومن ثم لم تسفر عن ليبرالية محضه تسقط المصادرات الدينية . كما وأن إجهاض الصحوة البورجوازية الأولى وسيادة الإقطاعية المرتجعة مرة أخرى أفضيا إلى تعاظم تلك المصادرات التي لم تختف تمامًا خلال الحقبة التالية التي شهدت صحوة بورجوازية ثانية . ولعل هذا كان من وراء حكم بعض الدارسين بأن الفلسفة الإسلامية لم تستقل عن علم الكلام استقلالاً تامًا[٥] .

ينطوي الاتجاه الأول ـ أيضًا ـ على مجازفة بينة ؛ حين يرى أن مباحث الفلسفة الإسلامية منقولة عن اليونان بعد حركة الترجمة ؛ عبر السريان . فقد سبق القول بأن تلك المباحث هي

---

(١) أنظر : عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٢) علي سامي النشار : **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، جـ ١ ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ ، القاهرة ١٩٧٥ .

(٣) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

(٤) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** . جـ ١ ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٠ .

نفس المباحث الكلامية ؛ بل نرى ما هو أبعد من ذلك ؛ فنقرر أنها أسئلة إنسانية «أنطولوجية» عامة تفجرت قبل ظهور علم الكلام نفسه ؛ بل أثير بعضها في عهد الرسول (ص) خصوصًا مسألة «القدر» التي حضَّ أصحابه على وقف التفكير فيها .

يضاف إلى ذلك أن نشأة الفلسفة الإسلامية لم تعن رفض الدين ؛ وحسبنا أن كل الفلاسفة المسلمين العظام كانوا متدينين[1] ؛ كما وأن الإسلام في جوهره لا يعارض التفكر الحر بل يحضُّ عليه .

أما عن أخطاء الاتجاه الثاني ؛ فمنها أن كل المتكلمة لم يكونوا منافحين عن الدين ولم يكن الدين هو الحافز على طرح أفكارهم في كل الأحوال . وحسبنا ما سبق إثباته عن «تسييس» علم الكلام ، كذا وجد بعض المتكلمة ممن عبروا عن رؤية «مادية عفوية» إلى جانب بعض آخر قدم طروحات دينية صرفة[2] . وفي كل الأحوال كانت الرؤى الكلامية إفرازًا للواقع السوسيو ـ سياسي كما أثبتنا من قبل .

لم تكن الفلسفة الإسلامية ـ كذا علم الكلام ـ مجرد أفكار مجردة وفوقية ، ولا وجهات النظر المختلفة محض اجتهاد ذهني مجرد في مسائل أنطولوجية صرفة ؛ بل عبرت هذه الرؤى عن مواقف سوسيو ـ سياسية عكست الوضعية الطبقية في رؤى الفلاسفة ـ والمتكلمة - «إلى الكون والإنسان والنظر في مبادىء الوجود وعلله»[3] . بالمثل لم تكن تأثيرات الإغريق ـ وغير الإغريق ـ محض نقل لفكر وافد ولا محاكاة لآراء الحادية . إذ الثابت أن الموقف من التراث الهلليني قد خضع لعملية فرز بعد درس وتمثل ، ثم وظف فلاسفة الإسلام مالا يتعارض فيه مع العقيدة في دعم رؤاهم المنبثقة أصلا من واقع عصرهم «فعضوا عليها بالنواجذ واستفادوا منها» ليس إلا ؛ بحيث كان «القرآن هو المنبع الرئيسي الذي نهل منه أولئك الأعلام»[4] ؛ بما يفيد تواجد الدين في الفلسفة وعلم الكلام . «ولم يكن الخلاف في الأفكار إلا خلافًا في «التأويل» ، ولم يكن الخلاف في التأويل إلا تعبيرًا عن اختلاف أكبر وأعمق في الانتماء الطبقي والهوية السياسية . هذا الاختلاف الأخير عكس نفسه أيضًا على موضوع علم الفلسفة والموقف من الفلسفة بالكلية .

يرى البعض أن موضع الفلسفة هو «القضايا التي أثارها أرسطو وأفلاطون وشراحهما من

---

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٥ .

(٢) حسين مروه : المرجع السابق جـ٢ ص ٢٣١ .

(٣) ابن خلدون المقدمه ص ٤٩٦ .

(٤) محمد غلاب : المعرفه عند مفكري المسلمين ص ٧ القاهره ؟ ؟

أتباع الأفلاطونية المحدثة . والمشكلة الأساسية التي عرضوا لها هي كيفية انتظام العلاقات بين الكائن المطلق في حد ذاته ؛ الموجود من غير علة وبين الموجودات التي تستمد منه وجودها الزمني ، بين الله العقل المبدع وبين المخلوقات المتعددة ، بين جوهر الأشياء وبين المحسوسات»[1] . وهناك من يرى أن الفلسفة «تشمل الطب والنجوم والإلهيات»[2] . ونرى أن الرأيين قاصران ؛ فالأول قصر موضوع الفلسفة على «الميتافيزيقا» ، والثاني أضاف إليها الطب والنجوم . والصواب أنها جمعت إلى ذلك كله الطبيعيات والرياضيات والموسيقى ؛ والأهم السياسة والأخلاق ، فضلا عن مباحث تمس علوم الأنتروبولوجيا والنفس والاجتماع . وإن اعترف بعض الدارسين ببعض هذه العلوم ونفوا الأخرى[3] ، كما ألح البعض[4] الآخر على أهمية السياسة كمبحث فلسفي هام .

وننوه بأن الفلاسفة لم يبحثوا الطبيعيات كعلوم لها مناهج بقدر ما تناولوها من منظور فلسفي ؛ فربطوها بالميتافيزيقا[5] .

أما عن تصنيف موضوعات الفلسفة ؛ فقد صنفها الأقدمون إلى قسم نظري وآخر عملي . الأول ينقسم إلى ثلاثة فروع هي الطبيعي (العلم الأدنى) والرياضي (العلم الأوسط) وما بعد الطبيعة (الإلهيات) .

كما قسموا العملي إلى ثلاثة فروع أيضًا هي الأخلاق والأسرة والسياسة[6] . وجعلوا المنطق أداة هذه الأقسام جميعًا .

تأثر فلاسفة الإسلام بهذا التصنيف ؛ لكن لم يأخذوا به حرفيًا . فقد اختلف الفلاسفة المسلمون في تزكية فرع على غيره ، ووظفوا بعضه حسب منطلقات كل منهم ؛ إذ حرص كل واحد على «تحقيق مشروع فلسفي مستقل» ؛ فعدلوا لذلك وغيروا ، حذفوا وأضافوا ؛ كما سنلاحظ في المباحث التالية .

بالمثل تعددت مناهج فلاسفة الإسلام وتنوعت ؛ فمنهم من عول على التجريد أو التجريب أوهما معًا . وفرضت طبيعة كل موضوع منهجية تناوله ؛ فكان لكل أقيسته وموازينه

---

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٣٢٥ .

(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ ، دي بور : المرجع السابق ، ص ٦٤ .

(٤) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ١٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٠١ .

الخاصة[١] . كما وظف العقل توظيفًا متباينًا من حيث درجة إعماله وتوظيفه[٢] ، بالمثل جرى توظيف القياس والاستقراء والاستنباط بدرجات متفاوتة . لقد وسع البعض دائرة العقل إلى حد الوقوع في مزالق الإلحاد[٣] ، كما عول البعض على الحدس ، وأفاد الجميع من النهضة المنهجية والإبيستيمولوجية التي أفرزتها الصحوة البورجوازية الثانية ؛ فتعددت الرؤى والمناهج بما أثرى مجال البحث الفلسفي في النهاية . لكن برغم هذا التنوع يمكن تصنيف فلاسفة الإسلام صنفين ، أحدهما مثالي يعول على بحث «الماهية» ، والثاني مادي ألح على دراسة أصالة «الوجود»[٤] . وقد اختلف الباحثون المحدثون في تغليب وتفضيل منهجية على ما عداها ، لا لشيء - في نظرهم - إلا لكون ما يفضل غير مأخوذ عن الفلاسفة القدامى[٥] .

وهذا يقود إلى إشكالية أخرى جد خطيرة ؛ وهي الأصيل والأجنبي في الفلسفة الإسلامية .

من الباحثين من يروا أن الفلسفة الإسلامية تأثرت في نشأتها بالفلسفة اليونانية - المثالية والمادية معًا - وأفادت منها في صياغة أنساقها مع الاحتفاظ بطابعها العربي الإسلامي المميز دون تقليد أو محاكاة . ونحن نتبنى هذا الرأي الذي سنبرهنه بعد قليل .

وجد من الباحثين أيضًا من قصروا هذا التأثر على الفلسفة المثالية فقط ممثلة في الأفلاطونية المحدثة . وهو حكم قاصر ، فضلا عن انطوائه على فهم خاطىء لمفهوم الأفلاطونية المحدثة .

لكن الأخطر من ذلك حكم بعض المفكرين العرب المعاصرين ؛ بأنه لا الفلسفة المادية العقلانية ولا الأفلاطونية المحدثة وجدت طريقها إلى الفلسفة الإسلامية ؛ وأن ما وصل بالفعل وصاغ هذه الفلسفة صياغة كامله فيتمثل في «الهرمسية» الغنوصية التهويمية .

نحن نوافق على الحكم الأول الذي سوف نبرهن صوابه بعد نقد الحكمين الثاني الجائر والثالث المفرط جورًا .

بخصوص الحكم الثاني ؛ يرى أصحابه أن الأفلاطونية المحدثة هي المسئولة عن نشأة الفلسفة الإسلامية ؛ طرحًا لموضوعاتها ، ومنهجًا ومعرفة في النهاية . ويرى بعض أصحاب

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

(٢) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٢٥ .

(٣) أندريه ميكيل : **الإسلام وحضارته** ، الترجمه العربية ، ص ٢١٤ ، بيروت ١٩٨١ .

(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٧٦ .

(٥) راجع : طه عبد الرحمن : المرجع السابق ، ص ٣١١ وما بعدها .

هذا الاتجاه أن ذلك تم على يد النصارى السريان[1] . ويرى آخرون أن هذا التأثير وصل عن طريق حملة علم مدرسة الإسكندرية[2] ؛ فلون الفلسفة الإسلامية في الشرق بلونه . ويوافقه باحث آخر الرأي عنها في الأندلس[3] ، وإن تحفظ فذهب إلى أن فلسفة أفلوطين تضمنت آراء المشائين اليونان[4] ؛ على اعتبار أفلوطين وتلامذته شارحين لفلسفة أرسطو .

والغريب أن الأفلاطونية المحدثة لا تعدو في نظر بعض الدارسين كونها فلسفة مثالية توفيقية بين اليهودية والفلسفة اليونانية ـ على يد فيلون ـ أو بينها وبين المسيحية على يدي كليمنت وأوريجين السكندريين ؛ وجريًا على ذلك يرى هؤلاء أن الفلاسفة المسلمين وفقوا بين الإسلام والفلسفة اليونانية .

وما نود توكيده ـ وسبق أن أكده غيرنا ـ أن الأفلاطونية المحدثة «فلسفة تقدمية ـ بمعيار عصرها ـ عرف أصحابها بالفكر العميق والتطبيق الصارم» . وبرغم تأثرها باللاهوت «إلا أن فكرها كان خيرًا» وعقلانيًا أفاد من الطبيعيات ؛ حتى لقد توصل «فيلون» إلى حقيقة «وحدة الطبيعة وضرورة تفسير السبب في هذه الوحدة» . ويعد ذلك في نظرنا نقلة هام في مسار تطور العلم والفلسفة في آن . كما توصل «الإسكندر الأفروديسي» إلى حقيقة عدم التعارض بين العلم والإيمان . وإجمالاً فإن الأفلاطونية المحدثة «تساهم في التقدم بالفهم الإنساني أقل مما تساهم في إفساده»[5] .

ويبدو أن مفكرًا عربيًا مرموقًا قد فطن إلى تلك الإيجابيات ؛ فحاول نفي تأثر الفلسفة الإسلامية بها نفيًا قاطعًا ؛ جريًا وراء حكمه بأن العقل العربي «عقل بيان» لا «عقل برهان» . . من أجل ذلك قطع «بغياب أفلوطين تمامًا عن الفضاء الفلسفي في الإسلام»[6] ، وقرر أن ما حضر بالفعل هو «الهرمسية» ؛ التي لا تعد فلسفة ؛ بل محض طقوس وشعائر «تهتم بالتدين والعبادة» ، ولا علاقة لها بالفكر ألبتة ؛ بل هي «لا معقول إشراقي غنوصي»[7] ليس إلا . يحاول الباحث دعم نظريته ـ التي نقلها عن الاستشراق الكلاسيكي في أطروحاته عن الشرق

---

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٥ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٣ .
(٣) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٢٧ ، ٣٢٨ .
(٤) نفسه ، ص ٣٣٢ .
(٥) عن مزيد م المعلومات ؛ راجع : أوليري دي لاسي : المرجع السابق ص ٢٨ وما بعدها .
(٦) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ١٦٥ .
(٧) نفسه ، ص ١٦٧ .

اللاعقلاني والغرب العقلاني - فوقع كذلك في منزلقي اعتساف التاريخ وأحكام القيمة .
لقد اعتسف حقائق التاريخ بحكمه الخاطىء عن تحول علم وفلسفة مدرسة الإسكندرية عظيم الشأن إلى الهرمسية ؛ إذ تبنتها - في نظره - عقب انهيار الفلسفة اليونانية(1) . كما تظهر أحكام القيمة في حكمه بأن «الهرمسية» «وثيقة الصلة بالروح الشرقية» . ويحاول الباحث تبرير حكمه فيرى أن «الهرمسية» التي وصلت العالم الإسلامي كانت مطعمة «بالفيثاغورية» . ومعلوم أن فيثاغورس يقول «بازدياد الإيمان بمقدار تناقص سلطان العقل» . ويرى أن هذه الصيغة التي أطلق عليها «الفيثاغورية الجديدة» تلقفها فلاسفة الإسلام عن طريق «نومينوس الأفامي» الذي أثر - في نظره - «في مدرسة الإسكندرية بل في أفلوطين» نفسه(2) . ثم اجترأ فزعم أن الأفلاطونية المحدثة لا صلة لها بأفلوطين ، لينتهي أخيرًا إلى الحكم بأن مدرسة الإسكندرية لم تعرف الأفلاطونية المحدثة ؛ بل عرفت الهرمسية . والأكثر غرابة أن يرد الباحث فكر نومينوس الأفامي إلى اليهودية وبعض الآراء الشرقية(3) ؛ لينتهي إلى الجزم برفض الفلسفة الإسلامية عقلانية أفلوطين(4) ومدرسته ؛ وأن «الهرمسية هي المسئولة عن كل الاتجاهات الصوفية والباطنية والإشراقية التي عرفها الفكر الإسلامي مشرقًا ومغربًا»(5) .

لا سبيل أمام هذا الاعتساف «الممنطق» إلا تفحص آراء الباحث نفسه وكشف تناقضاتها ونقدها . وهاك بعض الأمثلة .

لقد سبق وقال إن الهرمسية محض طقوس ونسك ؛ بينما ذكر في موضع آخر من ذات الكتاب «أن الهرمسية في مدرسة الإسكندرية مستمدة من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة - وقد نفى من قبل وجودها في مدرسة الإسكندرية - وفي جانبها العملي مستمدة من علوم الكلدان التي وصلت مصر إبان الغزو الفارسي»(6) .

وفي موضع آخر قال : «إن الهرمسية تستقطب نظمًا معرفية متعددة من أفلاطونية محدثة وفيثاغورية جديدة ورواقية جديدة ومانوية»(7) فكيف السبيل لتجانس هذا المزيج

---

(1) نفسه ، ص ١٦٦ .
(2) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .
(3) المصدر نفسه ، ص ١٧٠ ، ١٧١ .
(4) المصدر نفسه ، ص ١٧٣ .
(5) نفس المرجع والصفحة .
(6) المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .
(7) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ .

داخل صيغة «الغنوص» أو «العقل المستقيل» حسب اصطلاح الباحث[١]؟ وما علاقة كل ذلك «بالإسرائيليات» التي رأى الباحث أنها عملت عملها السلبي في الفكر الإسلامي[٢]؟ لقد جيَّش الباحث «ترسانة» من الأخطاء التاريخية والتبريرات الذرائعية من أجل إثبات أن العقل العربي لا علاقة له «بالبرهان» ؛ بل هو على حد قوله «عقل مستقيل» ! ! وهو حكم استشراقي معروف يعول على العرقية الشوفينية تلقفه الباحث وأعاد صياغته وفق مناهج استشراقية محدثة . من الحقائق البديهية تاريخيًا أن الأفلاطونية المحدثة نشأت في أروقة مدرسة الإسكندرية التي احتضنت أيضًا فلسفات أخرى أكثر عقلانية . كما ازدهرت فيها العلوم التجريبية ، فضلا عن الآداب والفنون[٣] ؛ فكانت لذلك أهم مراكز الهللينية خصوصًا بعد تخريب «مدرسة أثينا» على يد الإمبراطور ثيودوسيوس ؛ وهو أمر لا نشك في أن الباحث يجهله ، ونؤكد أنه تجاهله ؛ لينفي علاقة الفلسفة الإسلامية بالتيارات العقلانية في الفلسفة اليونانية .

وقد سبق تبيان ذلك إبان حديثنا السابق عن «علم الكلام» . ويمكن أن نضيف إلى ما سبق أن فلاسفة الإسلام تسلحوا بالفكر الأرسطي منذ أوائل القرن الثالث الهجرى لمواجهة الغنوصية[٤] ؛ التي فسر الباحث بها عقم الفلسفة الإسلامية في نظره . فالثابت أن الفلسفة الإسلامية تسلحت بأرسطو وغيره من المشائين اليونان لمواجهة خصوم الإسلام . بل إن بعض الباحثين المنصفين توصل إلى نزعات مادية في الفلسفة الإسلامية نتيجة لتأثرها بآرسطو وطاليس وأناكسا غوراس[٥] وغيرهم مما سنعرض له في حينه . ولم يبالغ باحث آخر حين حكم «بأن التيار العقلاني في الفكر اليوناني أيقظ الدراسات الأرسطاليسية في العالم الإسلامي»[٦] . وأصبح آرسطو وغيره من فلاسفة اليونان جزءًا من ثقافة هذا العالم[٧] ؛ خصوصًا في مجال منهجيات البحث الفلسفي[٨] . ونتوقف عند هذه العبارة تحاشيًا لانصراف الذهن إلى زعم بعض الدارسين من أن فلاسفة الإسلام كانوا نقلة عن اليونان ليس إلا . لقد نقلوا المنهج لا المعرفة ، والمنهج كما هو معلوم بداهة ليس إلا أداة بحث ليست حكرًا

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٩ .

(٣) جعفر الياسين : المدخل للفكر الفلسفي عند العرب ، ص ٤٢ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٤) هنريش بيكر : تراث الأوائل في الشرق والغرب . دراسة في كتاب عبد الرحمن بدوي سالف الذكر ، ص ١١ .

(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٧٢ وما بعدها .

(٦) آوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

(٧) هنريش بيكر : المرجع السابق ، ص ٦٧ .

(٨) نفسه ، ص ١١ .

على أحد . والثابت أن فلاسفة الإسلام أبدعوا وابتكروا بعد أن صوبوا وعدلوا وغيروا في آراء الفلاسفة السابقين ، وما أخذوه عنهم « أسلموه » ووظفوه وفق المعطيات الخاصة للمجتمع العربي الإسلامي [١] .

وصلت المؤثرات الهللينية وغيرها العالم الإسلامي لا عن طريق مدرسة الإسكندرية وحدها ؛ فقد عاش بعض تلامذتها المتأخرين في أرجاء أخرى من العالم الإسلامي . من أشهرهم يحيى النحوي واصطفان الإسكندراني ويوحنا الأفامي وسرجيوس الرأس عيني وإيتيوس الآمدي [٢] وغيرهم . وتشي أسماؤهم بمواطنهم في الشام والعراق . كما وصلت عن طريق المدارس الهللينستية الأخرى في الرها ونصيبين والمدائن وأنطاكيه وجنديسابور وآمد ، وهي مدارس اهتمت باللاهوت إلى جانب العلوم الدنيوية ؛ وخرجت أجيالاً من المترجمين عن الهللينية وغيرها ؛ كحنين بن إسحق وقسطا بن لوقاو الكندي وغيرهم [٣] .

هذا بالإضافة إلى مدرسة حران مهد الصابئة وكانت موئلا للثقافة اليونانية [٤] وغيرها من الثقافات الشرقية كالفارسية والهندية ، فضلا عن ثقافات بلاد ما بين النهرين القديمة . وقد اعتنق بعض الحرانيين الإسلام وأسهموا مع إخوانهم الصابئة ـ الذين عاملهم المسلمون كأهل ذمة ـ في إثراء الفكر الإسلامي .

كان لاجتماع هذه المدارس الفكرية المتنوعة في رحبة «دار الإسلام» التي هيأت المناخ الملائم للحوار بين فلسفات شتى شرقية وغربية ؛ أثر واضح في بذريذور الفلسفة الإسلامية خلال عصر الصحوة البورجوازية الأولى ؛ وذلك بعد دخولها في نسيج الأصول الإسلامية . ومع تعاظم المدّ الليبرالي بدأت إرهاصات فلسفية في قلب العام الإسلامي ؛ ما لبثت أن امتدت في الأقاليم «الطرفدارية» كبلاد ما وراء النهر شرقًا والأندلس غربًا . ولا غرو فقد كان معظم هؤلاء الرواد الأوائل من النصارى الذين احتوتهم الثقافة العربية الإسلامية ، أو من المعتزلة الذين طوروا علم الكلام ليعالج قضايا ومسائل ذات طابع فلسفي وبمناهج أقرب إلى الفلسفة منها إلى علم الكلام [٥] . يقودنا هذا إلى محاولة حلحلة إشكالية هامة تتعلق بالنشأة السوسيو ـ تاريخية للفلسفة ـ الإسلامية . وما نود تأكيده هو أن هذه النشأة ليست نتيجة

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٧٦ .
(٢) ماكس مايرهوف : من الإسكندرية الى بغداد ، بحث في كتاب عبد الرحمن بدوي سالف الذكر ، ص ٣٨ وما بعدها .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٣ وما بعدها .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٠ وما بعدها .
(٥) عن مزيد من المعلومات عن هؤلاء الرواد ؛ راجع : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٣ وما بعدها ، بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٢٦ وما بعدها .

تأثيرات خارجية عن المجتمع العربي الإسلامي ؛ وذلك لعاملين أساسيين : الأول ؛ أن قضايا الفلسفة تساؤلات إنسانية عامة طرحها الإنسان منذ البدء ، وقد أثارها المسلمون منذ فجر الإسلام . وكان ظهور علم الكلام محاولة لتقديم إجابات عنها . بديهي أن يؤدي هذا التراكم المعرفي إلى ظهورمستوى أرقي في التفكير ؛ وهو ما تمثل في الفلسفة الإسلامية . وليس أدل على ذلك من ظهور بدايات التفلسف في أقاليم كانت خلوا من المؤثرات الأجنبية .

أما الثاني ؛ فهو أن هذا الموروث لم يوجد خارج «دار الإسلام» ؛ فحملته من السريان والصائبة والفرس وغيرهم كانوا رعايا ومواطنين يشكلون خيوطًا ضمن نسيج المجتمع العربي الإسلامي ، كما كانت أفكارهم إحدى مكونات الثقافة العربية الإسلامية .

كانت نشأة الفلسفة الإسلامية إذن مرتبطة بواقع المجتمع العربي الإسلامي وسياساته ونظمه المعرفية . فالقضايا الفلسفية كانت «مسيسة» ؛ حتى في المسائل الأنطولوجية والميتافيزيقية ، كما انتمى مشاهير الفلاسفة إلى فرق وأحزاب سياسية ؛ وحسبنا أن جلهم كانوا معتزلة أو شيعة . ناهيك بمباحث الفلسفة الأخرى ذات الطابع السياسي النظري ؛ كمسألة الإمامة ، والعملي كفلسفة الأخلاق .

لذلك كان الفكر الفلسفي برمته وليد معطيات اجتماعية وسياسية وفكرية شهدها المجتمع الإسلامي . إذ ليس جزافًا أن ترتبط النشأة بعصر الصحوة البورجوازية الأولى ويرتبط الازدهار بعصر الصحوة البورجوازية الثانية . من هنا تسقط حجة بعض الدارسين الذين ذهبوا إلى «استقلالية الفلسفة الإسلامية عن الوضع الاجتماعي . . . فقد تحدث تفاعلات وتتحرك أحيانًا باتجاهات قد لا نجد علاقة ظاهرة بينها وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي»[1] .

وأغلب الظن أن هذا الحكم جاء نتيجة «ضبابية» الواقع التاريخي في ذهن الباحث ، وعذره أن المؤرخين ـ على كثرة ما صنفوا ـ لم يبددوا تلك الضبابية .

هذا فضلا عن خطأ التصور الآلي للعلاقة بين الفكر والواقع ؛ فالفكر ليس بالضرورة صورة آلية معكوسة عن الواقع ؛ خصوصًا إذا كان فلسفيًا ؛ ولا يعني ذلك شذوذًا عن قاعدة «سوسيولوجية الفكر» ؛ لأنه ـ في التحليل الآخر ـ استجابة للواقع قد تكون متسقة مع معطياته أو قائدة لهذا الواقع من أجل تغييره وتطويره . ويبدو أن الباحث فطن ـ مؤخرًا ـ لتلك

---

(١) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ١٤٩ .

الحقيقة فأقربها مصححًا حكمة السابق حين قال : « . . حتى الفكر الأجنبي لم يكن يجري جزافًا بل كان يخضع لمعطيات عربية إسلامية إديولوجية ومعرفية»[١] . يقول أيضًا : «إن الموقف الفلسفي الرسمي كان يتمحور حول مسألة «الماهية» ؛ على عكس فلسفة المعارضة التي ركزت على أصالة «الوجود»[٢] ؛ برغم انطلاقهما من واقع واحد .

وبغض النظر عن عدم تسليمنا بصحة بعض مضامين هذين النصين كالقول «بفكر أجنبي» ، كذا القول بوجود فلسفة للسلطة وأخرى للمعارضة ؛ نرى أن الباحث أقر بسوسيولوجية الفلسفة الإسلامية .

نعترض على المقولة الأولى ؛ لأن هذا «الفكر الأجنبي» المزعوم كان إحدى مكونات الفكر العام الذي احتوى سائر المكونات وأعطاها طابعًا مميزاً .

أما عن تصنيف الفلاسفة ، إلى رسميين ومعارضة ؛ فلا نجد له وجوداً على أرض الواقع التاريخي ؛ لأن الفكر الرسمي السني عزف تمامًا عن التفلسف وندد بالفلسفة والفلاسفة . لقد كانت الفلسفة تعبيراً عن مواقف المعارضة الاعتزالية والشيعية وحسب .

كان موقف أهل السنة المعادي للفلسفة من أسباب محاولة بعض الدارسين المحدثين «عزل الفكر الفلسفي في الإسلام عن محيطه الثقافي والسياسي والاجتماعي والحضاري . . وبالتالي تشويه هويته ووظيفته وتحريف مسيرة تطوره»[٣] . وهو حكم صائب فيما نرى يكشف عن البعد الإديولوجي ليس فقط في محتوى الفلسفة ؛ بل حتى في عدم الاعتراف بها أصلا كعلم من العلوم .

ولهذا الموقف الإديولوجي جذوره التاريخية . فما اعتبره المعتزلة والشيعة ذروة التفكير ؛ نعتته السنة بالتكفير ؛ وحسبنا أن الأول عولوا على العقل بينما تشبث خصومهم بالنقل[٤]وهو أمر لا يخلو من مغزى سوسيو ـ سياسي ؛ كما أوضحنا سلفًا . فلم يكن الخلاف بين الفرق دينيًا ؛ بل سياسيًا ؛ لأن الجميع كانوا مؤمنين[٥] . ومن منطلق سياسي اتهم أهل السنة الفلاسفة بالزندقة[٦] ، وأحرقوا كتبهم «إظهاراً للحمية في الدين»[٧] . وقصص

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧٧ .

(٣) أنظر : محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ٣٩ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٤) أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٤ .

(٥) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٢٥ .

(٦) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٢٧ .

(٧) نفسه ، ص ٣٣٢ .

اضطهاد ابن سينا وابن رشد [1] لا تحتاج إلى بيان ، وإنكار أهل السنة الفلسفة لخصه الغزالي بقوله : «إن من نظر إلى كتبهم فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية . . . ربما استحسنها وقبلها وحسن اعتقاده بها فيسارع إلى قبول باطلهم . . . وذلك نوع استدراج إلى الباطل . ولأجل هذه الآفة يجب الزجر في مطالعة كتبهم لما فيه من الغدر والخطر» [2] . يقول أيضًا : «الفلسفة تحكمات ؛ وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات . لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه» [3] .

يكشف هذا الخطاب «الملغم» عن موقف أهل السنة المعادي للفلسفة والفلاسفه عن طريق الدفع والدمغ والاتهام في لغة تتخذ من الدين غطاء في الظاهر ، بينما يبدو البعد السياسي ثاويًا بين كلمات الخطاب ؛ حيث يحذر الغزالي من خطر الفلسفة مسقطًا موقفه الديني السياسي على خصومه السياسيين المفكرين .

ومعلوم أن الغزالي كان منظرًا إديولوجيًا للنظام السلجوقي الإقطاعي العسكري السني . لذلك لا غرابة إذ تعرض الفلاسفة للبطش والاضطهاد إبان عصر الإقطاعية المرتجعة . وحسبنا موقف الخليفة المتوكل من الكندي الفيلسوف ؛ حين عذبه وأحرق مكتبته العامرة . بل حوربت العلوم الأخرى المرتبطة بالفلسفة ، وجرى تكفير المشتغلين بها . وحسبنا أن الماوردي الأشعري اعتبر ما عدا العلوم الشرعية «علومًا غير نافعة واتهم دارسيها بالإلحاد» [4] . وننوه بأن ابن حزم الظاهري السني شذ عن هذه القاعدة ؛ فشجع على دراسة الفلسفة لأن غايتها في نظره هي نفس غاية الشريعة [5] . يقول في هذا الصدد : «إن كتب أرسطا ليس في حدود الكلام والمنطق كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته» [6] . لذلك ألف ابن حزم في المنطق كتاب «التقريب لحدود المنطق» «وبسط فيه القول على تبيين طرق المعارف» [7] . ويمكن تفسير موقف ابن حزم هذا بنزاعه وخلافه مع الأشاعرة ـ كما أوضحنا سلفًا ـ فضلا عن كونه عاش في الأندلس التي شهدت نوعًا من

(١) عبد الحميد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٥١ .
(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ٧٧ ، القاهرة ١٣٧٢ هـ .
(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ١٤٦ ، القاهرة ١٩٧٢ .
(٤) جولد تسيهر : موقف أهل السنه القدماء من علوم الأوائل ، بحث في كتاب عبد الرحمن بدوي سالف الذكر ، ص ١٢٤ - ١٢٨ .
(٥) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٩٤ .
(٦) المرجع السابق نفسه جـ ١ ص ٩٥ .
(٧) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ص ٢٧٦ ، القاهرة؟؟

التسامح الفكري ؛ نتيجة هزال نمط الإنتاج الإقطاعي بها . لذلك تعرض ابن حزم لحملة شعواء من قبل الأشاعرة ورفضوا دعاويه في تمجيد الفلسفة سواء وظفت لخدمة الدين أو لغيره[1] .

ولا غرابة في تبني المعتزلة والشيعة للفكر الفلسفي وتوظيفه لخدمة أغراض عملية سياسية بالدرجة الأولى . ونظراً لاضطهاد المعتزلة في عصر الإقطاعية المرتجعة مارس فلاسفتهم الباكرون نشاطهم الفكري في الأقاليم «الطرفدارية» القصية . نعلم ـ على سبيل المثال ـ أن أبا القاسم الكعبي المعتزلي عاش في بلاد ما وراء النهر وطرح آراء فلسفية أفاد منها ابن سينا فيما بعد[2] . وفي الأندلس خلف ابن مسرة المعتزلي مدرسة مارس رجالها التفكير الفلسفي ؛ ومن أشهرهم منذر بن سعيد البلوطي الذي مهد السبيل لابن رشد فيما بعد[3] .

أما الشيعة ؛ فكان دورهم أكبر وأوسع وأعمق ؛ إذ تبنت فرقهم الكبرى الفلسفة وشجعت المشتغلين بها وأغدقت عليهم المنح والعطايا . فبعد نجاح الشيعة الزيدية في تأسيس الدولة البويهية سنة ٣٣٤ هـ ؛ شجع النظام البويهي الفلاسفة الباكرين من النصاري ، من أمثال المختار بن الحسن بن عبدون ويحيى بن عدي وأبي على بن زرعة[4] . كما آزروا أبا بكر الرازي حين حكم عليه أهل السنة بالزندقة[5] . وكان رواج أفكاره في الأندلس[6] أمرذا مغزى . كما رحب البويهيون بابن سينا الذي هجر بلاد ما وراء النهر لائذا ببلاطهم ، رافضًا إغراءات الغزنويين السنة الذين اضطهدوا البيروني العالم والفيلسوف[7] . لقد ناصر البويهيون آراء الفلاسفة بغض النظر عن مللهم ونحلهم وأفادوا منها لخدمة أغراض سياسية . نعلم ـ على سبيل المثال ـ أن «عضد الدولة البويهي أفرد في داره موضعا خاصًا للحكماء والفلاسفة يجتمعون فيه آمنين من السفهاء ورعاع العامة . . . وأقيمت لهم رسوم تصل إليهم وإكرامات تتصل بهم ؛ فعاشت هذه العلوم وكانت مواتا»[8] .

أما الشيعة الإثني عشرية ؛ فقد رحبوا بالفلسفة والفلاسفة لذات الأهداف ؛ إذ نعلم أن

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٧ .
(٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، جـ١ ، ص٢٦٧ .
(٣) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٣١ .
(٤) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٣١ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٤٩ .
(٦) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٢٥ .
(٧) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٥٠ .
(٨) مسكويه : **تجارب الأمم** ، جـ٢ ، ص ٤٠٨ ، القاهرة ١٣٣٣ هـ .

بلاط الحمدانيين في حلب كان موئلا للمفكرين والفلاسفة . وحسبنا أن الفارابي عاش في كنفهم مكرمًا حتى واتته المنية[1] .

بلغ احتضان الشيعة الإسماعيلية الفلسفة مداه ؛ فكانت عندهم «ضربًا من الإيمان»[2] . يقول الشهرستاني[3] : «إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج» . وإذا كنا لانوافق حكم بعض الباحثين بأن جماعة «إخوان الصفا» مثلث الوجه الثقافي للحركة الإسماعيلية[4] ؛ فكانت رسائلهم دائرة معارف موجهة لخدمة الدعوة ثم الدولة الإسماعيلية[5] ؛ فإن فلسفة ابن سينا كانت ذات صلة بالفكر الإسماعيلي بصورة ما[6] .

كل ذلك وغيره قرائن دالة على ارتباط نشأة الفلسفة وازدهارها بأوضاع إجتماعية وأغراض سياسية . ولا غرو فالسياسة كانت شاغل فلاسفة الإسلام ؛ وتمحورت غايتها في تأسيس دول عادلة يحكمها الحكماء[7] . لذلك أفردوا مباحث هامة في السياسة والاجتماع الإنساني ؛ كما هو حال إخوان الصفا والفارابي وابن سينا . كما وظف حكام الدول الشيعية آراء الفلاسفة لنصرة مذاهبهم في الإمامة[8] . فقد سخر الحمدانيون آراء الفارابي في النبوة لهذه الغاية . ولا غرو فقد ذهب إلى أن النبي والإمام والفيلسوف يرمون إلى غاية واحدة هي وضع النواميس . كما رحب البويهيون بابن سينا وغضوا الطرف عن النشاط الفكري السري لجماعة إخوان الصفا ؛ برغم اعتناقهم للمذهب الزيدي الرسمي[9] . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين حكم بأن «النظم المعرفية لفلاسفة الإسلام وظفت توظيفًا إديولوجيا»[10] . بلغ هذا التوظيف ذروته على يد الإسماعيلية في مرحلة الدعوة ؛ كذا بعد قيام الدولة الفاطمية . وفي ذلك يقول باحث نابه[11] : «كانت المعارف الإسماعيلية برمتها تخدم النظرية السياسية الفاطمية ؛ بمدها بالسند المنطقي اللازم لها» .

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ص ١٨٦ .
(٢) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٥ .
(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٩٣ .
(٤) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسه ، جـ ٢ ، ص ٥ ، بيروت ؟ ؟
(٥) رسائل إخوان الصفا ، جـ ٤ ، ص ١٩٨ - ٢٠٠ ، القاهرة ١٩٢٨ .
(٦) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٧٣ .
(٧) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ١٢ .
(٨) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٧ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .
(١٠) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ١٨٧ .
(١١) أنظر : سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٣٤ .

وحسبنا أن معظم فلاسفة الإسماعيلية اشتغلوا بالدعوة تمهيدًا لقيام الدولة ، ولما قامت بذلوا جهودًا دائبة في إثبات شرعيتها ونشر تعاليم مذهبها في الآفاق . فأبو حاتم الرازي كان داعية الري إبان دعوة ودولة عبيد الله المهدي[١] ؛ حتى لقد رماه السنة بالكفر[٢] . واستطاع الداعية الفيلسوف أبو عبد الله النسفي إحتواء الأمير نصر بن أحمد الساماني السني وتحويله إلى المذهب الإسماعيلي ، كما كسب للمذهب أعدادا غفيرة من مثقفي خراسان[٣] . أما الفيلسوف أبو يعقوب السجستاني فقد كتب في الدعوة والنبوة ووظف الأخيرة لخدمة الأولى[٤] . كما كان حميد الدين الكرماني كبير دعاة الإسماعيلية بالعراق ، وهو الذي برأ الحاكم بأمر الله من دعوى الألوهية[٥] . كما أفلح المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي في تحويل السلطان البويهي أبي كاليجار من المذهب الزيدي إلى المذهب الإسماعيلي . لذلك حق قول أحد الباحثين بأن «الإديولوجية الإسماعيلية بوصفها إديولوجية فلسفية متميزة كانت غائية تمامًا»[٦] . غير أنه أخطأ حين ذهب إلى أن هذه الفلسفة كانت محض محاكاة للهرمسية[٧] . والصواب تأثرها بالأفلاطونية المحدثة والمشائين اليونان . وحسبنا إفادتها من التقدم العلمي الذي ازدهر في عصر الصحوة البورجوزية الثانية وكرس بالمثل لخدمة أغراض سياسية وعملية[٨] . وإذ تأثر بعض الفلاسفة الإسماعيليين بالأفلاطونية المحدثة ، فقد كانوا كذلك عقلانيين مجدوا العقل وقالوا بأزليته[٩] . فقد ألف أبو يعقوب السجستاني في «العقل وأسمائه»[١٠] ؛ كما كتب حميد الكرماني كتابه «راحة العقل» الذي برهن فيه تأثير الأفلاك في الجسمانيات[١١] ؛ بل أطلق مصطلح «العقل الكلي» على الله سبحانه وتعالى . أما المؤيد في الدين هبةالله الشيرازي فقد قال «برؤية العقل في الآخرة» بدلا من قول السنة برؤية الله[١٢] . لذلك أصاب أحد الباحثين حين قال بأن «الفلسفة الإسماعيلية قدمت محاولة

---

(١) نظام الملك : سياستنامه ، ص ٢٧٢ .

(٢) البغدادي : المرجع السابق ، ص ٢٦٧ .

(٣) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٧٠ ، ٤٧١ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٧٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٨٩ .

(٦) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٦٩ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .

(٨) Ivanovv : **A Guide To Ismaili literature**, P.35.

(٩) Ibid, P. 30 .

(١٠) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٧٤ .

(١١) المصدر نفسه ، ص ٤٩٠ .

(١٢) نفس المرجع والصفحة .

هامة لتفسير العالم المادي من خلال رسم تخطيط وجودي أنطولوجي وإبيستيمولوجي»[١] . وحسبها أنها نهلت من الفلسفة الطبيعية الرواقية القائلة بمادية العالم واعتبار حركته داخل مادته[٢] ؛ بدلا من المصادر الهرمسية التهويمية . بل طورت آراء الرواقيين في ضوء النهضة العلمية التي أفرزتها الصحوة البورجوازية الثانية . وكان من أهم خصائص تلك النهضة تمجيد العقل واعتباره أداة المعرفة ؛ حتى لقد «عرف الفلاسفة الإسماعيليون الله معرفة عقلية»[٣] ؛ بل غلبوا العقل على النقل متجاوزين توفيقية الأفلاطونية المحدثة . وحسبنا أن الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ألف « كتاب الحج العقلي إذا ضاق القضاء عن الحج الشرعي»[٤] .

كما انعكس تأصيل المنهج العلمي التجريبي على العلوم الطبيعية فبلغت شأو ازدهارها[٥] ؛ وشمل ذلك الفلسفة باعتبار الفلك والطبيعيات والرياضيات ضمن مباحثها . على أنه يجب التحفظ في تقدير هذا التطور باعتباره ينتمي لصحوة ـ وليس ثورة ـ بورجوازية ؛ «فكانت دراسة الطبيعيات أقرب ما تكون إلى فلسفة الطبيعة وليس علم الطبيعة»[٦] . وهو أمر عوق مسيرة العلم نتيجة ربطه بالميتافيزيقا[٧] .

خلاصة القول أن الفلسفة في عصري الصحوة البورجوازيةالأولى والثانية أفادت من المعارف المتاحة ووجهتها لخدمة أغراض عملية ؛ بحيث يسقط الحكم القائل بانعزالها عن الحياة[٨] .

لم تكن تلك الظاهرة قاصرة على قلب العالم الإسلامي ـ حيث جرت الإفادة من التراث الفلسفي السابق ـ بل سالت مع المد البورجوازي إلى الأطراف ووجدت فيها مناخًا أكثر مواتاة لتتنامى وتزدهر . وليس جزافًا كون معظم مشاهير فلاسفة الإسلام من بلاد ما وراء النهر أو الأندلس . ويخيل إلي أن جماعة إخوان الصفا التي غطت تنظيماتها السرية سائر الأرجاء لعبت دورًا هامًا في نشر التفلسف[٩] . بينما كانت حقبة الإقطاعية المحصورة بين

(١) انظر : حسين مروه : المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٢ .
(٣) آدم متيز : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٧١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .
(٥) عاش الحسن بن الهيثم ردحًا من الزمن في بلاط الفاطميين .
(٦) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٣٠ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
(٨) عبد الحميد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٧ .
(٩) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٣٣ .

الصحوتين تمثل عصر انكماش الفلسفة لحساب الاتجاهات الفكرية النصية والغيبية[١] . وفي ذلك دلالة واضحة على سوسيولوجية الفكر الفلسفي .

يظهر البعد السوسيو - سياسي بوضوح أكثر في فلسفة الأخلاق . فقد كان معظم الفلاسفة أعضاء في تنظيمات سياسة سريه وعلنية[٢] . لذلك اهتموا بقضايا عصرهم الذي تردت أحواله سسياسيًا واقتصادياً واجتماعيًا في ظل الخلافة العباسية وتسلط العسكر التركي .

من هنا تصدت مشروعاتهم الفلسفية لتقويم هذا التردي . وهذا يفسر لماذا كتب الفارابي عن «المدينة الفاضلة» وإن لم يكتب مباشرة في فلسفة الأخلاق[٣] . ليس لذلك من تفسير في نظرنا إلا أنه عاش إبان عصر الإقطاعية . وبديهي أن يتغير الحال خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ فاحتلت فلسفة الأخلاق مكانة مرموقة ؛ إذ صنف فيها الرازي ومسكويه فضلا عن إخوان الصفا . صحيح أنهم تأثروا باليونان في هذا الصدد ؛ لكنهم أطروا اليونانيات في إطار الواقع الديني والثقافي والاجتماعي للمجتمع الإسلامي ، وتبنوا مشروعات فكرية هي أقرب ما تكون إلى «قواعد عمل تحدد السلوك القويم» . وهنا لا اعتبار ببعض الآراء التي غلبت الموروث اليوناني على الملابسات والظروف الاجتماعية في المجتمع الإسلامي[٤] .كذا الحكم الجائر بأن «فلاسفة الإسلام لم يهتموا بالحياة الواقعية الاجتماعية إلا عند الضرورة»[٥] . فالثابت أن فلاسفة الإسلام لم يعتمدوا على فلسفة الأخلاق عند اليونان فحسب بل فتحوا عقولهم للآداب الهندية والحكم الفارسية[٦] وأطروا كل ذلك في منظومة الأخلاق الإسلامية التي يعد القرآن الكريم والسنة النبوية حجر زاويتها[٧] .

ويعد مسكويه أشهر فلاسفة الإسلام في مجال دراسة الأخلاق . إذ ألف وصنف العديد من الكتب والرسائل أهمها «تهذيب الأخلاق» و«جاويدان خرد» أي «العقل الخالد» . وإذ أفاد من آراء اليونان والهنود والفرس ؛ فيعد الإسلام وتجاربه الذاتية مصدره الأوثق . لقد كان

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٣٢ .

(٢) كانت جماعة إخوان الصفا حركة سريه ، كما كان الفارابي ربيب الدعوة القرمطية .

(٣) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٤) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٦٤ .

(٥) نفس المرجع والصفحة .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٧٥ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧٦

مجربًا محنكًا غاص في قاع المجتمع حتى ابتلي بآفاته ؛ ثم تاب وآناب وكتب كتاب «التهذيب» وبسطه طريقًا للنجاة[1] . لقد أضفى على القيم الإسلامية طابعًا عقلانيًا ووظفها في صياغة نظام قابل للتحقيق والتطبيق . فعنده أن الأخلاق لا توجد إلا في وسط اجتماعي ؛ إذ لا يمكن الحديث عن أخلاق عند الراهب المتبتل المنعزل عن المجتمع[2] . كما قال بأن الفضائل لا تصدر إلا عن حرية واختيار[3] ، والخير هو ما يبلغ به الكائن المريد غاية وجوده . وإذ أفرد مجالا «للفطرة» في الأخلاق فقد قال باكتسابها عن طريق التجربة[4] .

ونظرًا لما حدث من صراعات وانشقاقات مذهبية وإثنية في عصره ؛ تصدى مسكويه لتقويمها بصياغة فسلفة «المحبه» ؛ وهي دعوة تبنتها الانتليجنسيا الإسلامية في عصره . وكان أبو حيان التوحيدي من أشهر دعاتها ؛ فألف لذلك كتاب «الصداقة والصديق» . ولا غرو فقد تحاور المفكران حوارًا خصبًا حول «المحبة» ؛ فكان التوحيدي يطرح بصددها أسئلة يجيب عنها مسكويه . وقد دون هذا الحوار الرائع في كتاب «الهوايل والشوامل» الذي أصبح مشكاة تشع نور الأخلاق إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية[5] .

تظهر معطيات الصحوة كذلك في حديث مسكويه عن «النفس» ؛ حيث يقول : «إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس تدرك وجودها بذاتها وتعلم أنها تعلم وأنها تعمل ، وهي تقبل صور كل المحوسسات والمعقولات سواء بسواء»[6] ، لذلك «فهي قادرة على تصحيح أخطائها عن طريق المعرفة العقلية»[7] ، كما هي قادرة أيضًا على اكتساب الأخلاق عن طريق التأديب ومصاحبة الأخيار[8] . والسعادة عنده لا تتحقق إلا بالفعل الإنساني[9] ؛ لأن الأفعال قد تكون دينية لكنها تفتقر إلى الأخلاق[10] ويرى أن الشعائر الدينية رياضة خلقية ـ في المحل الأول ـ غايتها غرس الفضائل في النفوس[11] .

---

(١) مسكويه : تهذيب الأخلاق ، جـ ٢ ، ص ٣ ، القاهرة ١٢٩٨ هـ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٩ .
(٣) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٣١١ .
(٤) مسكويه : تهذيب الأخلاق ، جـ ٢ ، ص ١٩ ، ٢٠ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٩ .
(٦) مسكويه : تهذيب الأخلاق ، جـ ٢ ، ص ٤ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٦ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٩ ، ٢٠ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .
(١١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

لذلك كله ـ وغيره ـ نجح مسكويه في صياغة مذهب في الأخلاق ينم عن سلامة في التفكير وسعة في العلم[1] . وكلاهما تعبير عن معطيات عصر الصحوة البورجوازية . . ويعتبر مسكويه نفسه في نظر أحد الباحثين «وثيقة هامة تؤرخ لهذه المرحلة»[2] ؛ ليس فقط في أبعادها الأخلاقية والفكرية ، بل في جوانبها الاقتصادية[3] والاجتماعية والسياسية أيضًا . فلم تكن آراؤه معزولة عن السياسة التي أولاها أهمية خاصة فصنف فيها كتاب «السياسة للملك»[4] . لقد كان ـ بحق ـ «فيلسوفًا أكسب الفلسفة طابعها العملي»[5] ، أو إن شئت فقل كان «أول فيلسوف يوفق بين النظر والعمل»[6] في الفلسفة .

أفرز العصر أيضًا فيلسوفًا كبيرًا أولى الأخلاق عناية خاصة ، هو أبو بكر الرازي . وهو صاحب شهرة في قوة العقل ورجاحة التفكير إلى جانب كونه عالمًا في الكيمياء وطبيبًا مرموقًا . وإذ عول على المنهج العلمي التجريبي في الطب الجسماني ؛ كانت تجاربه الخاصة أيضًا هي المصدر الأول لإسهاماته في «الطب الروحاني» الذي يتضمن فلسفة في الأخلاق[7] . كما كان عقلانيًا من طراز فريد ، جسورًا يسفر عن اعتقاداته دون خشية . وقد قاده ذلك ـ بالإضافة إلى منهجه التجريبي ـ إلى القول «بالارتقاء العلى» فكان يؤمن بالله وينكر النبوة . لذلك كان القرآن الكريم ضمن مصادره في فلسفته الأخلاقية ، ولم يعتمد السنة ؛ فاتهم لذلك بالزندقة . والأخلاق عنده مؤسسة على العلم والتجربة ؛ إذيرى أن «اللذة والألم أساس الفضائل والرذائل ـ سابقًا بذلك جون ستيوارت مل ـ فالفضيلة هي ما ترجح منافعها مضارها وليست قيمة في حد ذاتها»[8] . وفي ذلك دلالة على معطيات عصر كان يمور بالنشاط التجاري . ولسوف نفصل القول عن المزيد من آرائه الأخلاقية في المباحث التالية .

بالمثل سوف نبسط الحديث ـ بعد ـ عن فلسفة الأخلاق عند «إخوان الصفا» ، ونكتفي في هذا المقام بإبراز بعض خطوطها العامة . من أهمها «تماثل رؤاهم مع رؤى مسكويه

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤ .

(٢) مسكويه : تجارب الأمم ، جـ ١ ، ص ١٧ من مقدمة المحقق ، طهران ١٩٨٧ .

(٣) يعتبر مسكويه أول مؤرخ يقف على حقيقة تأثير العوامل السوسيو- اقتصادية في توجيه التاريخ ، وهو ما سندرسه في المجلد الرابع من الجزء الثاني من المشروع .

(٤) مسكويه : تجارب الأمم ، جـ ١ ، ص ٢٥ من مقدمة المحقق .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

(٦) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٣١٢ .

(٧) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ١٨٤ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .

والرازي»[1] ؛ بما ينم عن تأثيرات الواقع السوسيولوجي الواحد . لذلك فالعقل عندهم ـ هو معيار التمييز بين الخير والشر . والخير عندهم مكتسب عن طريق «العادة» التي هي الرياضة النفسية والعملية لممارسة الأفعال الخيرة[2] . بالمثل ربط إخوان الصفا الأخلاق بالمجتمع ، كما استثمروا تقدم علم الفلك في القول بتأثير الأفلاك في الأمزجة ، والأمزجة في الأخلاق ؛ سابقين في ذلك آراء ابن خلدون ومونتسكيو . وليس أدل على تأثيرات عصر الصحوة من قولهم بارتباط الأخلاق بطبيعة العمل والوضعية الطبقية[3] ؛ ممهدين بذلك لنظرية ابن خلدون عن سوسيولوجية الفكر[4] . «لقد كانت فلسفتهم الأخلاقية تجمع بين الشرع والفلسفة والعقل والنفس والاجتماع والاقتصاد»[5] ، وهو أمر لا يخلو من مغزى في ارتباط فلسفة الأخلاق خصوصًا والفلسفة عمومًا بالواقع السوسيو ـ تاريخي .

لذلك لا اعتبار لآراء بعض الدارسين الذين عزلوا الفلسفة الإسلامية عن تاريخيتها . يقول هنريش[6] بيكر «ما الفلسفة الإسلامية إلا ترديد للهللينية المتأخرة في صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة والمانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية» . كذا قول محمد عابد الجابري[7] : «إن الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفات أخرى» وأنها اعتمدت آلية «التوفيق بين العقل والنقل» ؛ لذلك «كرر فلاسفة الإسلام بعضهم بعضًا»[8] . نعتقد أن تلك الأحكام الجزافية راجعة إلى عقم مناهج أصحابها في دراسة الفلسفة الإسلامية . فمعظم مدارس الاستشراق اعتمدت منهجية «التأثر والتأثير» متجاهلة الفضاء السوسيو ـ تاريخي الذي نشأت وازدهرت فيه تلك الفلسفة . لذلك اعتسفت أحكام القيمة التي تفت من مصداقية المعرفة . يقول دي بور[9] : «ظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة إنتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم عن كتب الإغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشربًا للمعارف السابقة لا ابتكارًا . ولم تتميز بشيء يذكر عن الفلسفة التي سبقتها . . . فلا نجد لها في مجال الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها» .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ .

(٣) نفس المرجع والصفحه .

(٤) يقول ابن خلدون : « يختلف الناس في عوائدهم ومذاهبهم باختلاف حظهم من المعاش » .

(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

(٦) راجع : مقاله في كتاب عبد الرحمن بدوي سالف الذكر ، ص ٦ .

(٧) أنظر : نحن والتراث ، ص ٣٣ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

(٩) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٢ .

يتضح من الحكم السابق مدى الجور في تقويم الفلسفة الإسلامية بحيث يمكن أن نطلق على هذا الاتجاه «اتجاه المسخ» . ومن الخطورة بمكان تصحيح الخطأ بخطأ مقابل ؛ حيث عول جل الدارسين العرب على تمجيد الفلسفة الإسلامية واعتبارها أعظم وأرقى من سابقاتها ولاحقاتها ، لذلك يمكن أن نطلق على هذه الرؤية «اتجاه النسخ»[1] .

والصواب ـ فيما نرى ـ هو تقويم الفلسفة الإسلامية في إطار عصور نشأتها وازدهارها أي درسها في إطار تاريخيتها . إن نظرة كهذه قمينة بتخريج تقويم موضوعي وعلمي في آن . ودون استباق في إطلاق الاحكام يمكن رؤية الفلسفة الإسلامية باعتبارها «جسر عبور» بين سابقاتها ولاحقاتها[2] . بمعنى أنها أفادت من السابق بعد فهمه وتمثله وتصويب الكثير من شطحاته ثم أبدعت وابتكرت بما يتسق ومعطيات الصحوة ـ لا الثورة ـ البورجوازية . ما كان من الممكن أن تقفز الفلسفة الإسلامية على تلك المعطيات ، حتى تقارن بالفلسفة الحديثة التي هي نتاج ثورة بورجوازية حاسمة . يجب أن يستند التقويم إلى إطار ظروف العصر التي وإن ساعدت على تناميها وتطورها ؛ إلا أنها في ذات الوقت عوقت تمامية نضجها وتكاملها . وهنا تصدق نظرة أحد الدارسين حين قال : «إن تعدد دلالات النص الفلسفي الواحد نظراً للظروف التي أنتج فيها هذا النص . لقد كانت ظروفًا قاسية ـ خصوصًا خلال عصر الإقطاعية المرتجعة ـ تجلد فيها السلطة الفكر باسم امتلاك سلطة الحقيقة»[3] . لقد وجدت عوائق أبستيمولوجية وسياسية تتعلق بأخطاء الترجمة والمحاذير الفكرية واللاهوتية ، ناهيك بطاغوت الخلافة التيوقراطية وإقطاعية «العسكرتاريا» . أفضت تلك العوائق والمحازير إلى «جعل الفلاسفة يسلكون طرقًا ملتوية فلا يعرضون أفكارهم بكل حرية بالوضوح والبيان حسب لغة ديكارت ؛ وإنما بالإشارات والرموز ؛ خصوصًا إذا ما تعلق الأمر بالمجالات المحرمة ؛ فنجد الرمزية والتقية والتراجع والانكسار في هذه الكتابات»[4] .

وعلى ذلك فلا مندوحة عن التسلح بالرؤية التاريخية الصراعية والمنهج المادي الجدلي للكشف عما هو مثوى أو «مسكوت عنه» أو «لا مفكر فيه» في هذه النصوص «الملغمة» .

ومن الإنصاف أن ننوه بجهود جادة ومجدية من قبل بعض الدارسين العرب في إتباع هذا المنهج وتلك الرؤية . لكن من أسف أن الحصاد العام لم يأت بالثمار المرجوة ، لا لشيء

(١) عن مزيد من المعلومات عن الاتجاهين ؛ راجع : محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، ص ١٥ وما بعدها .
(٢) محمد غلاب : المرجع السابق .
(٣) سليم دولة : المرجع السابق ، ص ٥٢ .
(٤) نفس المرجع والصفحة .

إلا لأن «التاريخ الإسلامي» كان مضببًا في رؤى هؤلاء . وحق فيهم حكمم أحد الباحثين ـ الذي عول على ذات المنهج والرؤية ثم نكص عنهما ـ حين قال ـ في شيء من المبالغة ـ «لقد قدموا قوالب جاهزة استخدمت المنهج الجدلي لا كمنهج للتطبيق ؛ فجعلوا تاريخ الفلسفة الإسلامية يكرر تاريخ الفكر الإنساني في خطوطها العامه ، وأصبحت الخصوصية لا تعني لهم شيئًا غير البرهنة على صحة المنهج المطبق»[1] .

ومع ذلك سوف نعول على المنهج ذاته ـ بعد تحاشي مزالق السابقين ـ مدعمين بمسح سوسيو ـ تاريخي شامل للتاريخ الإسلامي .

فهل تتحقق طموحات محمد أركون[2] التي ضمنها قوله «إن الإضاءة السوسيولوجية لمصير الفلسفة في المناخ العربي الإسلامي ـ إذا ما حصلت ـ سوف تبدد كل الأوهام والآراء الشائعة»؟ ذلك ما سنحاوله في المباحث التالية .

---

(١) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ٣٥ . وليس أدل على خطأ الزعم بالخصوصية وتزكية المنهج المادي التاريخي من اعتراف الأستاذ الجابري « بأن القوانين العامه للصيرورة التاريخية تسمح لنا بضرورة ربط الفكر بالواقع ، ومهما كانت خصوصية التاريخ الإسلامي فإنه لا يشذ عن قوانين التطور العام . . . فلا يمكن أن يكون الفكر العربي الفلسفي قد نشأ ونما وتطور بمعزل عن نشوء ونمو وتطور المجتمع العربي الإسلامي » . نفس المرجع ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) أنظر : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص ٢٤ .

ب - فلسفة الفارابي

يتفق جل الدارسين على اعتبار فلسفة الفارابي العامة - وفلسفته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية خصوصًا - تعبيرًا عن واقع عصره السوسيو- تاريخي . فآراؤه في الميتافيزيقا أنطوت على أبعاد سوسيو- سياسية . وتصوره «للمدنية الفاضلة» ذو طابع اجتماعي سياسي صرف[١] . ومقولاته في «الميتافيزيقا والدين والسياسة والاجتماع والجمع بينها في سفر واحد ، عكست صراعًا اجتماعيًا حضاريًا عبر عن نفسه في المجال الفكري»[٢] .

لقد كان المجتمع في عصر الفارابي حاضرًا وهو يصوغ فلسفته[٣] . كما دار توظيفه للفلسفات السابقة في ذات الإطار ؛ «إطار مرحلة اجتماعية حضارية كاملة ، تميزت بتحولات عميقة في بنية المجتمع الإسلامي»[٤] .

ومع ذلك اختلف هؤلاء الباحثون في تقويم فلسفة الفارابي فاعتبره البعض فيلسوفًا مثاليًا ، والبعض الآخر ماديًا . يرجع ذلك في نظرنا إلى اختلاف أهم في تحليل بنية الواقع التاريخي لعصر الفارابي . والبعض حكم على هذا الواقع دون أن يستقرىء ويرصد معالمه في تعميم فحواه «أن العصر شهد صراعًا بين قوى مختلفة ذات مصالح مختلفة ، وكان صراعًا غير محسوم»[٥] ؛ دون أن يحدد تلك القوي أو يقف على وضعيتها الطبقية ؛ الأمر الذي يشي بضبابية التاريخ الإسلامي في مخياله . يؤكد ذلك قوله في مؤلف آخر صدر بعد سنوات من بحثه السابق - «عاش الفارابي في ظروف سياسية واجتماعية وفكرية مغايرة للمرحلة السابقة»[٦] . ويرى باحث آخر أن «الصراع في هذا العصر دار بين البورجوازية والإقطاع ، وإن كان محسومًا لصالح الإقطاع»[٧] . لكنه ذهب في مؤلف آخر إلى أن العصر ذاته «سادته الرأسمالية التجارية المبكرة»[٨] ، وانتهى إلى أن فلسفة الفارابي عبرت عن التيار البورجوازي[٩] .

---

(١) باباجان فغروف : **تأثير الفارابي في الشرق والغرب** ، مجلة دراسات فلسفية وأدبيه ، عدد (١) ، ص ٢٦ ، الرباط ١٩٧٦ .

(٢) محمد عابد الجابري : **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي** ، نفس المرجع ، ص ٣٦ .

(٣) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ٢ ، ص ١٣١ .

(٤) طيب تيزيني : **مشروع رؤية** . ، ص ٢٨٣ .

(٥) محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص ٩٩ .

(٦) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٤١

(٧) طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٢٨٣ .

(٨) طيب تيزيني : **من التراث الى الثورة** ، ص ٤٨ ، بيروت ١٩٧٦ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٨٤ .

ولقد سبق وحسمنا هذا الخلاف في مؤلف كامل من المشروع ؛ انتهينا فيه إلى أن الفترة ما بين منتصف القرن الثالث وحول منتصف القرن الرابع الهجرى سادتها «الإقطاعية المرتجعة ، مع تواجد هامشي للبورجوازية»[1] .

وإذ نعلم أن الفارابي ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٣٩ هـ ؛ فيكون لذلك قد عاش معظم سني عمره في ظل الإقطاعية ، وعاين إرهاصات الصحوة البورجوازية الثانية ، الأمر الذي سينعكس على منظومته الفلسفية .

ثمة مسألة أخرى جد هامة ؛ وهي تأثير «المنحنى الشخصي» في حياة الفارابي في فلسفته ؛ من حيث إقامته أحيانًا في أطراف العالم الإسلامي ، وأخرى في قلبه وتباين نسبية التطور السوسيواقتصادي ما بين القلب والأطراف وتأثير ذلك في التباين الثقافي النسبي . كذا الوضعية الطبقية للفارابي وتغيرها خلال مراحل حياته ، وانتماءاته المذهبية وتقلبها ، وتأثير ذلك كله في فلسفته عمومًا وفلسفته السياسية والاجتماعية على نحو خاص .

إن رصدد تلك المعطيات ـ في نظرنا ـ أمر جد هام في «قراءة» فلسفة الفارابي ؛ وهو ما لم يفطن إليه الدارسون السابقون ؛ وإن أشار أحد الباحثين إلى أهمية سيرته الذاتية في هذا الصدد دون أن يرصد معالمها .

نعلم أن الفارابي عاش سني حياته الأولى في بلاد ما وراء النهر ـ ببلدة فاراب ـ وهو إقليم طرفداري شهد نشاطًا بورجوازيًا تجاريًا متميزًا ساعد على تفكيك عرى الإقطاعية السائدة في الإقليم ومهد لإضعافها في قلب العالم الإسلامي . ولا غرو فقد شهد الإقليم مدًا ليبراليًا متميزًا عبر عنه الاعتزال والمذهب الماتريدي ذو النزعة العقلانية ؛ بل شهد بواكير التفلسف على يد المعتزلة كما أوضحنا سلفًا ، كما سيشهد فيما بعد تنامي الفكر الفلسفي بصورة لم تتسنّ لإقليم آخر من أقاليم العالم الإسلامي ، وحسبه أنه أنجب الفارابي وابن سينا والبيروني وغيرهم .بديهي والأمر كذلك أن يتأثر الفارابي في مستهل حياته بتلك المعطيات .

ونعلم أيضًا أنه عاش فقيرًا[2] معظم سني حياته ، ثم طاب له العيش في أواخر عمره حين التحق ببلاط الحمدانيين في حلب ؛ الأمر الذي سينعكس على فكره ؛ كما سنوضح بعد هنيهة . ثم هجر موطنه في بلاد ما وراء النهر إلى بغداد حاضرة الخلافة العباسية وموئل

(١) أنظر : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ٢ ، الدار البيضاء ١٩٨٠ .

(٢) قيل إنه قبل التحاقه ببلاط الحمدانيين في حلب عمل ناطوراً في بستان بدمشق ، وبلغ به الفقر حد الاستعانة بقنديل حارس البستان ليستضيء به ليلاً . انظر ابن أبي أصيبعه : **عيون الأنباء في طبقات الحكماء** ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ، بيروت ١٩٦٥ .

الحكم العسكري التركي المتسلط . وقدرله أن يدرس المنطق والطب وأن يطلع على كتب الفلسفة التي استوعب سائر تياراتها العقلانية والصوفية ، كما تأثر سياسيًا بالصراع المذهبي فاندرج في سلك التشيع ، وانخرط في الدعوة القرمطية الإسماعيلية وعاين نجاحها . يقول أحد الدارسين : «كان الفارابي من أنصار التعاليم السرية التي تبنتها الحركة الشيعية»[1] ، ويقطع آخر بوجود «صلة بين مدينة هجر القرمطية ومدينة الفارابي الفاضله وأن حمدان بن الأشعث ـ مؤسس دولة القرامطة ـ كان تلميذًا اللفارابي»[2] ، الأمر الذي يؤكد «تأثره بالاتجاهات الشيعية وتعاليمها»[3] .

ومعلوم أن التشيع ـ آنذاك ـ ناهض الإقطاعية الثيوقراطية والعسكريه وتبنى طموحات طبقتي البورجوازية والعامة ، وعبر عن الفكر الليبرالي ببعديه الاجتماعي والعقلاني . بديهي أن ينعكس ذلك على فكر الفارابي سياسيًا ومعرفيًا ؛ فقد تطلع إلى «تنظيم أكثر عقلانية للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية»[4] يعبر عن «أعماق مكبوتاته وما حدث في ضميره من نظريات إصلاحية تجاه وضع سياسي غاية في التعقيد»[5] ؛ فكانت فلسفته لذلك «تعبيراً وتبشيراً بأنه يعكس مخاوف القوى الاجتماعية وعجزها عن مواصلة الاندفاع الثوري نحو تطلعاتها»[6] .

رحل الفارابي ـ وكان كثير الأسفار[7] ـ من بغداد إلى مدينة حران ـ موئل الصابئة والهللينستية وتعمق في دراسة المنطق على يحيى بن حيلان ـ بعد أن درس أسسه في بغداد على يد متى بن يونس ـ ثم عاد إلى بغداد فانكب على دراسة فلسفة أرسطو . ثم هجرها إلى دمشق ، ومنها إلى مصر ، وأخيراً لجأ إلى حلب حيث عاش سني عمره الأخيرة مكرمًا مبجلا في بلاط الحمدانيين الشيعة الإثني عشرية وكرس فلسفته للدفاع عن التشيع السياسي ضد الخلافة العباسية السنية[8] .

---

(١) إبراهيم مدكور : مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة ، مجلد ١٩ ، ص ٧٣ ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) علي سامي النشار : نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي وفكره ، مجلة دراسات فلسفية وأدبية عدد (١) ، ص ٧١ ، الرباط ١٩٧٦ .

(٣) محمد عزيز الإحبابي : **من تاريخ الفارابي الى تاريخيته** ، نفس المجله ، ص ١٠٣ .

(٤) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ٨٦ .

(٥) عبد المجيد الغنوشي : **الأسس التشكونية والوضعية لفلسفة الفارابي السياسية** ، مجلة دراسات فلسفية وأدبية سابقة الذكر ، ص ٨٧ .

(٦) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ٤٤ .

(٧) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٥٤ . وذلك يعكس في نظرنا طبيعة اشتغاله بالعمل !! ياسي السري .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .

بديهي أن تنعكس آثار هذا التسفار «في طلب العلم» بشتى صنوفه على عقلية الفارابي الموسوعية . بديهي أيضاً أن يستثمر هذه العقلية لخدمة مشروعة الفلسفي المعبر عن طموحات طبقته الإجتماعية وهويته المذهبية . وحسبنا أنه ألف في صنوف شتى من المعرفة ؛ إذ كتب «مختصر القوانين» لأفلاطون ، وفي الأخلاق كتب تعليقًا على كتاب «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو . وصنف في الطبيعيات شروحًا لطبيعيات أرسطو ، وأخرى في الآثار العلوية والسماء والعالم ، كما كتب مقالاً عن حركة الفلك[١] . هذا بالإضافة إلى كتب «الجمع بين الحكيمين ، وآراء أهل المدينة الفاضلة وغيرها كالموسيقى وتصنيف العلوم ، فضلا عن نتاجه الضخم في الفلسفة والسياسة ، والرياضيات[٢] والطب والأدب[٣] . . . الخ .

ولاشك أن إجادته عدة لغات كالتركية والفارسية ـ وقيل إنه عرف الإغريقية والسريانية[٤] ـ أتاحت له الإطلاع على مصادر معرفية متنوعة .

وفي اختصار ـ يكشف المنحنى الشخصي لحياة الفارابي عن عدة حقائق هامة ؛ نوجزها فيما يلي :

أولاً : أن نشأته المتواضعة في إقليم ما وراء النهر ـ حيث منطلق تجارة العبور العالمية بين الشرق والغرب ـ بمناخه الفكري الليبرالي الذي أتاح للطبقات الدنيا إمكانية تغيير وضعيتها الاجتماعية عن طريق العلم والمعرفة ، كذا تعاظم النشاط العلمي والفكري واحتدام الجدل بين التيارات المختلفة ، مما هيأ للفارابي ظروفًا مواتية للتعلم والدرس[٥] . كما أن تشيعه وانتماءه الطبقي كانا من وراء توجيهه مشروعه الفلسفي لخدمة النضال السياسي والعدل الاجتماعي . ولعل هذا يفسر لماذا كانت فلسفته «تجمع بين النظر والتطبيق ، بين المعرفة والأخلاق»[٦] .

ثانيًا : أن حصاد هذه الثقافة الموسوعية النظرية والعملية ترجم إلى مشروع «فكري ـ سياسي طموح»[٧] ينطوي على أبعاد إنسانية . ولاغرو ، فقد كانت معارفه الموسوعية أشبه ما

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٩٦ ، ١٩٧ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ١٣١ .
(٤) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٥) محمد عزيز الأحبابي : المرجع السابق - ص ١١١ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ ، ١٢١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٢١ .

تكون «بأنترو بولوجيا ثقافية» في سائر مجالات المعرفة الطبيعية والإجتماعية في علاقتها مع الإنسان[1] .

ثالثًا : أن رحلته في طلب العلم وتقلبه بين مراكز ثقافية شتى ومتنوعة في بغداد ودمشق وحران ومصر وحلب لم تستهدف غاية معرفية وحسب ؛ بل تضمنت وعبرت عن نشاط سياسي «ثوري» في خدمة الدعوة الشيعية التي كرس لها الفارابي مشروعه الفلسفي . ولعل هذا يفسر لماذا لم يتكسب من دراسته الطب ويحقق مكاسب خاصة ؛ بل آثر الإسهام في مشروع سياسي فكري ؛ يعكس شواغله وهمومه العامة .

رابعًا : أن انفتاحه على معارف متنوعه مثالية ومادية دينية وعقلانية وصوفية دون انحياز لأي منها حكم على مشروعه معرفيًا « بالاستقلالية » . لقد حمل هذا المشروع بصمات الدين والفلسفة الهللينية المادية والمثالية والأفلاطونية المحدثة ؛ بما يعني قناعة الفارابي بجدوى كل منها في جانب معرفي ما . لقد أفاد منها جميعا في صياغة مشروع معرفي «وحدوي» تحقيقا لغاية سياسية «وحدوية» أيضًا .

خامسًا : أن إلحاحه على دراسة المنطق وتعمقه فيه - حتى صار أشهر مناطقة عصره - يشي بوقوفه على الآلية المعرفية العقلانية التي سيوظفها لحلحلة التناقضات بين الاتجاهات الفكرية والفلسفية ؛ جريًا وراء هدفه الأسمى في صياغة فلسفة تجمع ولا تفرق .

سادسًا : أن تلك الرؤية الفارابية المنفتحة والعملية لا تعني كونه فيلسوفًا «توفيقيًا» . إذ كان الفارابي على وعي تام بالاختلافات بين الفلاسفة ، كذا بين الفلسفة والدين ؛ لكنه كان على وعي أيضًا بوجود قاسم مشترك من الحقيقة بينها جميعًا وهو ما ألح عليه وأفاد منه في صياغة منظومته الفلسفية .

سابعًا : أن الغاية السياسية لمشروعه الفلسفي فتت - إلى حد ما - في جانبه المعرفي ؛ فلم يحفل كثيرًا بصياغة لغة فلسفية قاطعة - وربما كان لنزعته الأدبية أثر في ذلك - الأمر الذي جعل الدارسين يختلفون في فهم وتأويل هذه الفلسفة . يضاف إلى ذلك تأثير ضغوط العصر ومحاذيره - المنظورة وغير المنظورة - بالنسبة لفلسفة كرست لخدمة دعوة سياسية سرية . لذلك وجب على من «يقرأ» هذه الفلسفة أن يضع في اعتباره أن نصوصها ملغومة «بالرمز» و«التقية» و«المسكوت عنه» و«اللامفكر فيه» . تلك الملاحظات بالغة الأهمية في الكشف عن

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٠ .

«مفتاح» قراءة وفهم «الفارابية» لنصل إلى تقويم صائب لها .

ومن الإنصاف أن ننوه بأن بعض الدارسين فطنوا إلى بعضها وغاب عنهم جلها . وقبل الاسترشاد بها في تقديم منظومة الفارابي الفلسفية ؛ من المفيد أن نعرض لآراء هؤلاء الدارسين .

يرى أحد الدارسين القائلين «بمثالية» فلسفة الفارابي أن غايتها تكمن في «توحيد المجتمع الإسلامي وتجاوز ظروفه الصعبة في مرحلة حرجة ؛ فكانت لذلك توفيقًا بين فلسفات مختلفة ومذاهب كلامية وأرسطو وأفلاطون ونظريات الشيعة»[1] . وعلى ذلك تعد فلسفة الفارابي في نظره مسخا مشوها نتيجة نزعتها التوفيقية[2] .

وربما كان رأي باحث آخر أقرب إلى الحقيقة حين قال : «إن موضوع الفلسفة عند الفارابي هو موضوعات جميع العلوم ، أو هو كل المشاكل الكونية ، وغايتها هي الحق . ولما كان الحق لا يتعدد فقد لزم أن تكون البحوث متجهة نحوه وحده ؛ لا خلاف بينها في ذلك . وبالتالي فقد وجب أن تتلاقى جميع الآراء عند نقطة واحدة تتفق عندها الوحدة الفلسفية التامة . وهذا هو الذي جعل الفارابي يدلل على أن ما بين أفلاطون وأرسطو من خلاف ليس إلا ظاهراً ، وأنهما متفقان في جميع الفكر الأساسية»[3] .

وعندنا أن الرأي الأول أصاب في الكشف عن غاية فلسفة الفارابي ، وأن الثاني صدق في تبديد مظنة التوفيق التي اتهمت بها هذه الفلسفة .

ثمة رأي «مثالي» ثالث فحواه أن الفارابي «لم يكن فيلسوفًا طبيعيًا ولا ماديًا بل هو من أصحاب المنطق الذين يتميزون عن الفلاسفة الطبيعيين ممن انقادوا لأرسطو الذي وصلت إليهم فلسفته عبر الأفلاطونية المحدثة»[4] ، «فكان الفارابي ينتمي إلى مدرسة مرو التي كانت تعنى بالإلهيات على خلاف مدرسة حران والبصرة التي اتجهت إلى الفلسفة الطبيعية»[5] . ويشاركه مترجم كتابه الرأي في أن «الفارابي فيلسوف مثالي لأنه قال بأن العالم مخلوق ، وأن الله هو المدبر لجميع شؤونه»[6] .

---

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠١ .

(٢) أندريه ميكيل : الإسلام وحضارته ، ص ٢١٥ ، بيروت ١٩٨١ .

(٣) محمد غلاب : المرجع السابق . ص ٢١٠ .

(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٧ .

(٦) محمد عبد الهادي أبو ريده في تعليقة علي آراء دي بور ، نفس المرجع ، ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

وعندنا أن الرأي السابق أصاب في نفي مادية فلسفة الفارابي ؛ لكنه لم يصب في تصنيفه كفيلسوف مثالي أيضًا . لقد أخطأ في ربط الفارابي وفلسفته باتجاه مثالي في الفلسفة اليونانية ، كذا في إطلاق حكم عام على فلسفة الفارابي برمتها من خلال تبيان رأيه في قضية بعينها ؛ وهو منزلق وقع فيه دارس آخر أرجع فلسفة الفارابي إلى «الهرمسية»[1] . لكنه تراجع في بحث آخر ؛ فقال إن الفارابي «جعل العرفان والهرمسية في خدمة الدين بعد أن رشده بالحكمة وجعل الشريعة متمشية مع تطورات العصر»[2] . وهو حكم خطأه الباحث نفسه حين قال «بأن الفارابي أول الدين بما يخدم قوى التقدم التي تبني الفارابي طموحاتها»[3] .

خلاصة القول أن الدارسين الذين قالوا بمثالية فلسفة الفارابي اختلفوا في تبيان مرجعية مثاليته ، وإن اتفقوا في ربط هذه الفلسفة بمؤثرات أجنبية ، وتجاهلوا معطيات الواقع التاريخي للمجتمع الإسلامي .

ثمة تيار آخر يرى في الفارابي فيلسوفًا «ماديًا» . ذهب أحد الدارسين إلى أن مادية الفارابي تكمن في منهجه «الذي يستقرىء الجزئيات ، ثم يستنتج منها القاعدة . وقد طبق ذلك بالإفادة من مصادر شتى ، من الفلسفة اليونانية وخاصة أفلاطون وأرسطو والديانة الإسلامية»[4] .

ونحن نوافق على تعددية مرجعية الفارابي ، وعلى أن المنهج المادي يستقريء الجزئيات ثم يستنتج منها القاعدة . لكن من العسف أن يردَّ هذا المنهج إلى أفلاطون والديانة الإسلامية ! ! ونؤكد كذلك أن الفارابي طبقه أحيانًا في دراسة العالم المادي ليس إلا ؛ على خلاف الرازي الذي يمثل فلسفة الطبيعيين واتهم لذلك بالزندقة[5] .

ومن الدارسين أصحاب التفسير المادي لفلسفة الفارابي من قال بأن هذه الفلسفة «عبرت عن التطور المادي للإنتاج البضائعي وللتجارة العالمية الشاملة . لذلك أفاد الفارابي من دور العلوم الطبيعية في الحياة الاجتماعية الإنتاجية والثقافية العامة في خلق فكر جديد يمثل آفاق هذه الفترة» . ويرى أن «مادية الفارابي لم يفصح عنها وإن كان نسقه يعبر عنها»[6] ولذلك

(١) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٤٨ .
(٢) محمد عابد الجابري : **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي** ، ص ٥٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ص ١٣٠ ، ١٣١ .
(٥) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٩٢ - ١٩٥ .
(٦) طيب تيزيني : **مشروع رؤية** . . ص ٢٨٥ .

كان «أول مفكر إسلامي إستطاع لأول مرة تقديم التصور المادي»[1] . والغريب أن الباحث نفسه ذكر في كتاب آخر «أن الفارابي ميتافيزيقي لا جدلي بحيث لم يفرق بين أفلاطون وآرسطو»[2] .

بينما يرى باحث آخر أن مادية الفارابي تتجسد في «انعتاقه تمامًا من اللاهوت ، ومن التأثر بالأفلاطونية المحدثة»[3] كذا في إلحاحه على أن «الوجود هو الأصل في منهجيته وليس الماهية»[4] .

مما سبق يتضح وقوع أصحاب الاتجاه المادي في تفسير فلسفة الفارابي ، في منزلق التناقض في الأحكام واعتساف تعميمها استنادًا إلى تصورات ظنية أو من خلال اعتساف تأويل بعض النصوص والانطلاق منها إلى أحكام عامة . وهي ذات المنزلقات التي تردى إليها أصحاب الاتجاه المثالي ؛ كما أوضحنا سلفًا . وقبل تبيان رؤيتنا وتقويمنا لفلسفة الفارابي ، من المفيد تفسير أسباب الخلاف بين الدارسين السابقين ؛ مثاليين وماديين .

لم تكن هذه الأسباب معرفية قحة ، كأخطاء الترجمة ، ونسبة بعض كتب أفلوطين إلى أرسطو ؛ بقدر القراءات الخاطئة للنصوص الفارابية بمعزل عن تسلسلها التاريخي من ناحية ، وعدم فهم تاريخ عصر الفارابي كله من ناحية أخرى . كذا الإلحاح على المعطيات المعرفية الصرفة لفكر الفارابي بمعزل عن غائيتها وملابسات صياغتها ؛ وهو ما سبق تبيانه سلفًا .

فلنحاول عرض فلسفة الفارابي في ضوء الملاحظات السوسيو ـ تاريخية التي نبهنا إليها .

بخصوص نظرية المعرفة عند الفارابي ؛ نرى أنه أفاد من سائر الفلسفات بتناقضاتها ما بين حسية وحدسية ، مثالية ومادية ، علمانية ودينية لخدمة مشروعه الفكري ؛ وذلك عن طريق منهج يعول على العقل والبرهان . ولعل هذا يفسر لماذا تعمق في دراسة المنطق ؛ حتى صار أعظم مناطقة عصره . لقد وظفه لترشيد التفكير العقلاني بعد «غلواء المعتزلة في تجريده إلى حد تحقيق هوة بين الله والإنسان» على حد قول باحث نابه[5] . كذا ليمهد بالعقل

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٨٦ .

(٢) طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، ص ٤٨ .

(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٩٣ .

(٥) أنظر : محمد عابد الجابرى : مشروع قراءة . . . ص ٥٠ .

استيعاب مجتمعه أهداف مشروعه في «النظام والوحدة والعدالة» . وهو أمر جد هام بالنسبة لمفكر إديولوجي[1] . بل حاول الفارابي بالمنطق تجميع كافة الفرقاء المتناحرين في ساحة الفكر الإسلامي لمناصرة مشروعه الوحدوي . وحتى الفقهاء السنة ؛ حاول إغراءهم بالمنطق حين استشهد بآيات من القرآن الكريم ذات صبغة منطقية حملية وشرطية[2] .

لم يكن المنطق عند الفارابي مجرد تحليل للتفكير الصحيح بل يشمل أيضًا مباحث في نظرية المعرفة[3] . وهو همزة وصل بين سائر المعارف على اختلافها إلهية كانت أم طبيعية أم رياضية أم سياسية[4] .

إن مفهوم الفلسفة عند الفارابي هو «العلم بالموجودات بما هي موجودة» ؛ فهي العلم الوحيد الجامع الذي يقدم صورة شاملة للكون ، وهي أولى العلوم لكونها تثبت الموجودات ببراهين منطقية[5] . لذلك كانت الفلسفة - في نظره - قادرة على استيعاب مشروعه الوحدوي . ولما كان المنطق هو حجر زاويتها فقد ألح عليه الفارابي إلحاحًا خاصًا . ولا غرو ؛ فهو عنده قانون التعبير بلغة العقل الإنساني[6] مهما تعددت صيغ التفكير وتنوعت . وهنا تكمن أهميته بالنسبة لخطاب فلسفي «يستهدف إعادة الوحدة إلى الفكر والمجتمع معًا»[7] . وفي هذا الصدد يقول الفارابي : «إن صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ، وتحق الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات»[8] . لقد كان الخطاب المنطقي عند الفارابي موظفًا أولا لصياغة مشروع فلسفي يتقبله الأعوان والخصوم في آن . يقول الفارابي إن المنطق هو وسيلة «ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا ، وما نلتمس تصحيحه عند غيرنا ، وما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا»[9] . ويشي هذا النص الهام ؛ فضلا عن الهدف المعرفي التوحيدي ؛ بهدف سياسي توحيدي بالمثل . لذلك لا نبالغ إذ نحكم بأن «العقل» هو محور نظرية المعرفة عند الفارابي .

---

(١) عبد المجيد الغنوشي : المرجع السابق ، ص ٩٤ .
(٢) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢١٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٠ .
(٥) الفارابي : **تحصيل السعادة** ، ص ٣٦ ، حيدر أباد ١٣٤٠ هـ .
(٦) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢١٦ .
(٧) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٤١ .
(٨) الفارابي : **إحصاء العلوم** ، ص ٦٧ ، القاهرة ١٩٦٨ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٦٩ .

ولما كانت المعرفة عنده تشمل كل الموجودات ؛ كان من البديهي أن يربط بين الطبيعة وما وراء الطبيعة معًا ليؤكد علي وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه[1] . أما والأمر كذلك فلا مندوحة عن الإلحاح على «العقل» كأساس للمعرفةباعتباره حجر الزاوية في استيعاب كل جوانب الوجود . ولعل هذا يفسر تحامل الفارابي على الفلاسفة الطبيعيين لأنهم قصروا مفهوم الوجود على العالم المادي وحسب[2] . كما يفسر بالمثل تحفظ الطبيعيين ـ كالرازي ـ على فلسفة الفارابي والنظر إليها بعين الاستخفاف . كما يفسر أيضًا حرص الفارابي وطموحه ـ عن طريق العقل ـ نحو تقديم فلسفة متكاملة تتناول كل الموجودات بهدف الوصول إلى علتها الأولى[3] . ويفسر أخيرًا عدم اقتصاره على مرجعية واحدة من الفلسفات المتاحة ؛ بل نهل منها جميعًا من أجل اليقين ؛ حتى لو اختلف مع أرسطو إمام العقلانيين[4] .

وهنا لا مجال لتصنيف فلسفة الفارابي إلى مادية أو مثالية ، كما ذهب الدارسون السابقون . إذ نهل الفارابي من أرسطو وأفلاطون ووفق بينهما ، كذا من الأفلاطونية المحدثة وعقيدة الإسلام . على أنه لم يقلد أو يحاكي أيًا منها ؛ بل قدم ـ في هديها ـ صيغة مستقلة مختلفة عنها جميعًا . صحيح أنه أفاد كثيرًا من عقلانية أرسطو وماديته[5] وأوله ـ وغيره ـ «تأويلا فرضه عليه الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي»[6] ؛ إلا أنه لم يكن في ذلك «توفيقيًا» بين فلسفات متعددة ؛ بقدر ما استثمرها جميعًا في تقديم نسق فلسفي إسلامي في سياق تاريخي[7] . وقد عبر هذا النسق الفريد عن قناعته بوحدة المذاهب الفلسفية[8] ، واعتقاده بأن الحق واحد استهدفته الحكمة والشريعة معًا[9] . من هنا يسقط زعم بعض الدارسين الذين حكموا على فلسفة الفارابي بأنها «دينية أكثر منها علمية»[10] .

وهذا يقودنا إلى تأكيد اعتماد الفارابي شتى صنوف المعرفة العقلية والحسية والحدسية

(١) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٤٦ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .
(٣) نفس المرجع والصفحة .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ .
(٥) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٢٩٩ .
(٦) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ٨٢ .
(٧) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٩٠ .
(٨) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢١١ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .
(١٠) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٠ .

والدينية ؛ موظفًا منهج كل منها في المجال المناسب الذي تفرضه طبيعة موضوع البحث . وحكم العقل والمنطق في كل الأحيان لتحديد ما يراه خطأ أو صوابا في تلك المعارف . وهنا نخالف بعض الدارسين الذين قالوا بمنهجية فارابية واحدة ؛ خصوصًا من زعموا ترجيحه للعرفان الصوفي[1] أو الهرمسية التهويمية[2] . فالواقع أنه لم يعتمد العرفان إلا في مقولاته عن عالم الربوبية مقيدًا إياه بسلطان العقل ؛ كما سنوضح فيما بعد .

اعتمد الفارابي المعارف الدينية باعتباره مؤمنًا[3] من ناحية ، ولفطنته لأهمية الدين في كسب التيار المحافظ إلى مشروعه ، وإن لم يعتمد المنهج الأصولي النصي . كما أفاد من معارف الطبيعيات باعتباره ممارسًا لها وإن تناولها من منظور فلسفي ، وأخضع سائر المعارف التي وظفها في نسقه لسلطان العقل ؛ على أساس أن العقل الإنساني قادر بالتجريد على استنباط الكلي من الجزئي ؛ دون أن ينفي وجود الكلي لذاته باعتباره متقدمًا على وجود الجزئيات[4] . وعنده أن العقل البشري «يكفي نفسه بنفسه ولا يحتاج إلى أصل من خارج ليقيس عليه ما يستجد من أمور وأصول»[5] . لذلك فالمعرفه العقلية قادرة على استكناه العلل والأسباب والوصول إلى اليقين الذي لا يتحقق - في نظره - إلا «بوحدة الحقيقة الفلسفية»[6] .

ولقد وفق الفارابي في تطبيق هذا المنهج على فلسفته ؛ سواء في الميتافيزيقا أو في السياسة والاجتماع والأخلاق .

فيما يتعلق بميتافيزيقا الفارابي ؛ لن نتوسع في عرضها إلا بالقدر الذي يوضح اتصالها بالبعد السوسيو - سياسي . وقد تمحورت رؤية الفارابي بصددها حول نظرية «الفيض» التي انحدرت إليه من أرسطو عبر الأفلاطونية المحدثة بعد إكسابها أبعادًا جديدة[7] . فقد جعل الله «الموجود الأول» يتصدر منظومة الفيض على نحو كلي شامل[8] . وهو عنده مستوعب عقليًا

---

(١) يرى البعض أن الفارابي كان يعتقد أن الحق لا ينكشف إلا لمن نزع لباس المادة وألقى بالمصدر نفسه في نور الشهود . أنظر : محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

(٢) يرى باحث آخر أن الهرمسية هي لباب فلسفة الفارابي ، لكنه عدل عن هذا الرأي ؛ فقال « لم ينكر الفارابي العرفان ؛ لكن لم يعتبره مصدر اللمعرفه بل نتيجة لها » . أنظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٤٨ .

(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٨٩ .

(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

(٥) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٤٥ .

(٦) الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين ، ص ٨٠ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٧) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٢٨٥ .

(٨) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨ ، القاهرة ١٩٤٨ .

ومبرهن منطقيًا ؛ فهو الواحد الأحد كما وكيفًا ، وهو في أحاديته ووحدته عين ذاته[1] ، لا يطرأ عليه عدم لأنه العقل والعاقل والمعقول[2] . وهو مجرد من أية صورة لأن الصورة لا تكون إلا في مادة[3] . وهو واجب الوجود وعلة أولى لا يحمل أية مواصفات سوى كونه «الأول»[4] . ولأنه كذلك فالواجب أن تكون المعرفة به أكمل معرفة[5] .

من الموجود الأول «تفيض» الموجودات الأخرى[6] التي يصدر بعضها عن بعض[7] . وأول هذه الموجودات هو «العقل الأول» وآخرها هو العالم المادي .

والعقل الأول هو الذي يحرك الفلك الأكبر[8] ، وبعده تأتي عقول الأفلاك الثمان تباعًا يصدر بعضها عن بعض ، والعقول التسعة مجتمعة تمثل مرتبة الوجود الثانية . وفي المرتبة الثالثة يوجد «العقل الفعال» في الإنسان وهو الذي يصل العالم العلوي بالمادي . وتأتي «النفس» في المرحلة الرابعة . وكل من العقل والنفس لا يظل على حال الوحدة الخالصة ؛ بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان[9] . وفي المرتبة الخامسة توجد «الصورة» ، وتأتي «المادة» في المرتبة السادسة ؛ وبها تنتهي سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجسامًا[10] .

وعنده أن المراتب الثلاث الأولى : الله وعقول الأفلاك والعقل الفعال ليست أجسامًا . أما المراتب الثلاث الأخيرة ؛ وهي النفس والصوره والمادة ؛ فهي تلامس الأجسام وإن لم تكن ذواتها أجسامًا[11] .

أما الأجسام ؛ فمنشؤها القوة المتخيلة في العقل ؛ وهي أجناس ستة مقابلة لمراتب الموجودات العقلية وهي : الأجسام السماوية ، الحيوان الناطق ، الحيوان غير الناطق ، أجسام النبات ، المعادن والإسطقسات الأربعة ؛ وهي الماء والهواء والتراب والنار .

تأسيسًا على ذلك ؛ يرى الفارابي أن عملية الخلق من الله تأتي على صورة «فيض» من

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٨ .
(٤) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضله ، ص ٢٤ .
(٥) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٦) الفارابي : المرجع السابق ، ص ١٩ .
(٧) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٨) الفارابي : المرجع السابق ، ص ١٩ .
(٩) الفارابي : السياسات المدنيه ، ص ٣ ، حيدر أباد ١٣٤٤ هـ .
(١٠) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .
(١١) الفارابي : المرجع السابق ، ص ٢ .

العقول حدث من الأزل ؛ فإذا تعقل الأول مبدعه صدر عنه عقل الفلك الثاني ، ومن تعقل الثاني لنفسه يلزم عنه وجود الفلك الثالث . وهكذا يستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضًا حتميًا حتى تصل إلى الفلك الأدنى وهو فلك القمر .

والأفلاك باجتماعها تؤلف سلسلة متصلة ؛ لأن الوجود واحد ، وإيجاد العالم وحفظه شيء واحد[1] . فالعالم العلوي في ترتيبه قائم على نظام طبيعي محكم . والعالم السفلي الذي يقع دون فلك القمر متوقف توقفًا كليًا على عالم الأفلاك السماوية . غير أن تأثير العالم العلوي في السفلي إنما يتناوله في جملته من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام . أما تأثر الجزئيات بعد ذلك فيقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر وفقًا لقوانين نعرفها من التجربة[2] . العالم السفلي إذن هو عالم الطبائع الأربعة وما ينشأ عنها من موجودات متغيرة . غير أن تلك الموجودات مع كثرتها تؤلف من أدناها إلى أعلاها ـ وهو الإنسان ـ مجموعة واحدة[3] .

أما النفس الإنسانية ؛ فأجزاؤها ليست متساوية في الرتبة ؛ فبعضها أرقى من بعض ، وأفضلها على الإطلاق هي القوة الناطقة وهي صورة لكل الصور التي دونها[4] . والنفس ترتقي من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيلة[5] . والقوة النفسية لها نزوع أو إرادة ، والإرادة «هي نزوع إلى ما أدرك وعما أدرك إما بالحس أو التخيل وإما بالقوة الناطقة»[6] .

والقوة الناطقة تميز بين القبح والحسن وتحوز الصناعات والعلوم وتحدث نزوعًا إراديًا نحو ما تعقله[7] .

والنفس كمال الجسم ، أما كمال النفس فهو العقل[8] . والأشياء المادية إذا صارت معقوله صار لها في العقل نوع أعلى من الوجود[9] . غير أن حصول المعرفة الحسية ليس فعلا للإنسان ؛ بل للعقل الفعال الذي هو أعلى من العقل الإنساني ؛ وهو عقل القمر . وفي هدي

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢١٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .
(٣) الفارابي : **آراء أهل المدنية الفاضله** ، ص ٢٢ .
(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .
(٥) الفارابي : المرجع السابق ، ص ٣٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .
(٨) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢١٦ .
(٩) الفارابي : المرجع السابق ، ص ٤٤ .

العقل الفعال يستطيع العقل الإنساني إدراك الصور الكلية للأجسام[1] ؛ وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتتحول إلى معرفة عقلية .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنتزعة من عالم المادة ، ولكن توجد صور أو معان كلية أسمى من الأشياء المادية وسابقة عليها وذلك في العقول الخالصة التي للأفلاك . والإنسان يتلقى المعرفة من هذه العقول[2] . وغاية العقل الإنساني وسعادته هي أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقربه من الله[3] .

وعلى ذلك فإن المعرفة عند الفارابي ذات شعب ثلاث : هي ما يصل إلى الإنسان عن طريق الحس ، وما يصل عن طريق الفكر الخالص المجرد من الحواس ، وما يصل عن طريق الحدس[4] . بمعنى «إقرار الفارابي بمعرفة تأتي من أدنى إلى أعلى وأخرى من أعلى إلى أدنى» .

تلك باختصار هي نظرية الفارابي في الميتافيزيقا . فلنحاول تحليلها في ضوء عرض ونقد تحليلات الدارسين السابقين ومعطيات الواقع السوسيو ـ ثقافي . اختلف الدارسون في تقويم فلسفة الميتافيزيقا عند الفارابي ؛ فهناك من حاول إثبات مثاليتها ، وهناك من نعتها بالمادية . ويمثل محمد غلاب ودي بور الاتجاه الأول ؛ بينما يتبنى طيب تيزيني وحسين مروه الاتجاه الثاني . فلنحاول عرض ونقد آراء أصحاب كل اتجاه وإثبات ما نراه صوابًا .

تتلخص آراء محمد غلاب فيما يلي :

أولاً : أن الفارابي تأثر بنظرية الفيض الأرسطية عبر أفلوطين ، لكنه ألبسها مسوحًا إسلاميًا مبسطًا جعلها أقرب إلى الفهم[5] .

ونحن لا نشاحح في ذلك ؛ لكن نضيف أنه خالف أرسطو والأفلاطونية المحدثة في الكثير من الآراء تحت تأثير منهجه العقلاني الصارم من جهة ، ومعطيات الواقع التاريخي العربي الإسلامي من جهة أخرى . هذا فضلا عن عقلنته بعض المعتقدات الإيمانية مفيداً في ذلك من علم الكلام المعتزلي الذي يعتمد «التأويل» .

ثانيًا : أن العنصر الأسمى في النفس عند الفارابي روحاني محض هبط من العالم الأدنى

---

(١) الفارابي : السياسات المدنية ، ص ٧ .
(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٥ .
(٣) الفارابي : السياسات المدنية ، ص ٣ .
(٤) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .
(٥) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٢٠ .

إلى الأجسام البشرية[1] .

لا نعتقد بصحة هذا الحكم ؛ لأن الفارابي قصر المنهج الروحاني في الحدس على العالم الثاني ، أما عالم ما تحت القمر فقد أفاد من الطبيعيات إفادة جُلّى تجعله أقرب إلى «المادية» عندما قال بأن البدن يوجد قبل النفس ، وعندما قيد سلطان العقل الفعال لحساب العقل الإنساني ، وعندما أبرز إرادة هذا العقل وتجليها في الفعل . فالعقل الفعال في نظره ليس فعالاً دائمًا لأن المادة تقيد فعله . بل قيد الفارابي وحد من سلطة الموجود الأول وأبرز فعالية مستقلة نسبيًا للعالم الثاني وأخرى أكثر استقلالاً بالنسبة للعالم الثالث . هذا فضلا عن إعطائه وجودًا مستقلا لكل عالم ؛ وهي نقلة هامة في التفكير المادي أشاد بها بعض الدارسين[2] .

أما عن أحكام دي بور ؛ فتمثل فيما يلي :

أولاً : أن الفارابي تأثر بمؤثرات نصرانية في تقسيمه الثلاثي للعالم[3] .

وهو حكم جائر ؛ والصواب تأثره بنظرية الفيض الأرسطية عبر أفلوطين ، كذا إفادته من علم الفلك الذي ازدهر في عصر الفارابي[4] ، فضلا عن الرؤية الإسلامية التي تقول بعالم الملك (الله سبحانه وتعالى) وعالم الملائكة ، ثم عالم الإنسان .

أما عن آراء أصحاب الاتجاه المادي ؛ فقد تمثلت في أحكام طيب تيزيني وحسين مروة .

بالنسبة لأحكام طيب تيزيني نوجزها فيما يلي :

أولاً : تأثر الفارابي بنظرية «الفيض» بعد إكسابها طابعًا ماديًا هرطقيًا غير مفصح عنه[5] .

ونحن نرى أن الفارابي كان مؤمنًا متدينًا ومتنسكا في بعض الأحيان . وحصاد رؤيته للفيض مستمد من مؤثرات إسلامية عن «الخلق» . كذا من العرفان «الحراني» بعد إكسابه طابعًا إسلاميًا .

ثانيًا : الحكم بأن الفارابي قال بقدم المادة وأزليتها[6] .

وهو حكم خاطيء لأن «الصدور» عند الفارابي يأتي على مراحل متتالية بعد أن يعي كل

---

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١١ .

(٤) الفارابي : آراء أهل المدنية الفاضله ، ص ٣٧ .

(٥) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٢٨٥ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

عقل نفسه فيفيض على العقل الذي يليه . وهذا يعني تسلسل الفيض زمنيًا ؛ بما يفيد تأخر وجود المادة في زمن تالٍ للمراحل السابقة أي عدم أزليتها .

ثالثًا : أن اعتراف الفارابي بالملكات الإرادية للإنسان تجعل منه فيلسوفًا ماديًا قحًا[1] .

وهو حكم مبالغ فيه لأن هذه الملكات الإرادية عند الفارابي ليست متحققة تمامًا ؛ بل يمارس عليها «العقل الفعال» نفوذًا ما يقيد من حرية هذه الإرادة .

رابعًا : أن نظرية الفيض عند الفارابي عملية توالد ذاتي مستمر وتاريخي تمتزج فيه التاريخية بالهرطقة المادية[2] .

نحن نقر بصحة التوالد المستمر في عالم عقول الأفلاك وعالم ما دون القمر ؛ لكن ذلك لا ينسحب على عالم «الموجود لذاته» الذي عبرت فيه الرؤية الفارابية تعبيرًا واضحًا عن التأثير الإسلامي .

خامسًا : مخالفة الفارابي للرؤية الدينية حين قال باجتماع العوالم الثلاثة[3] .

ونحن نرى أن رؤية الفارابي تلك تعبر عن تفاضل بين العوالم الثلاثة من الأعلى إلى الأدنى ، هذا فضلا عن كون العالمين الثاني والثالث لازمين منطقيًا عن وجود «الموجود الأول» ؛ «فالأول هو الذي أوجد العالم ومتى وجد الأول الوجود الذي هو له ؛ لزم أن يوجد عنه سائر الموجودات» ؛ حسب نص الفارابي الذي أخطأ الباحث في فهمه وتأويله .

أما عن آراء حسين مروة ؛ فنوجزها فيما يلي :

أولاً : أن الفارابي يعول في فلسفته على الوجود بدلا من الماهية كمحور لنظريته في المعرفة ؛ بما يجعل منه فيلسوفًا ماديًا صرفًا[4] .

ينطبق ذلك - إلى حد كبير - على رؤية الفارابي بالنسبة لعالم ما تحت القمر . وذلك حين كرس إثبات الوجود المادي لمعرفة ماهية «واجب الوجود» .

ثانيًا : أن قول الفارابي «بوحدة الحقيقة الفلسفية تمثل رفضًا للحقيقة الدينية»[5] .

لم يطرح الفارابي المسألة على مستوى نفي الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية ؛ بقدر ما

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩٩ .
(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٩٣ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٩٤ .

عول على إثبات وحدة الحقيقة سواء عند الفيلسوف أو عند النبي ؛ فلا تعارض عنده بين الدين والفلسفة ؛ لأن غايتهما واحدة تتمثل في الوصول إلى «اليقين» .

ثالثًا : الحكم بأن الفارابي قال «بأزلية العالم»(١) .

وهو حكم سبق وفندناه . ونضيف أن وصفه الله سبحانه وتعالى «بالأول» يعني منطقيًا أن وجود ما بعده ـ الثاني والثالث . . إلخ ـ لا يشاركه أولويته أي أزليته بل يأتي في «وقت» لاحق . وقد حسم الفارابي المسألة بقوله «إن الله أبدع العالم من لا شيء»(٢) ، وحكم على قول أرسطو بأزلية العالم بأنه «ظن قبيح ومستنكر»(٣) .

رابعـًا : الحكـم بأن الفارابـي كان فيلسـوفًا ماديًا حـين نفى المفهوم الديني للوحي(٤) .

معلوم أن الفارابي لم ينف الوحي وإنما حاول برهنته عقليًا ومنطقيًا وأطلق عليه «العقل الفعال» الذي يقابل «جبريل» في التصور الديني .

خامسًا : الحكم بأن الفارابي جعل المعرفة العقلية عند الفيلسوف أسمى من المعرفة الدينية عند النبي(٥) .

وهو قول سبقت مناقشته ، ونحيل إلى نصوص الفارابي في هذا الصدد(٦) لنتأكد من اعتراف الفارابي بالمعرفتين الحكمية والدينية . بل يخيل إلينا أنه جعل الثانية غاية الأولى ؛ حيث يقول : «إن المعرفة الإنسانية تكون في أكمل مراتبها عندما تكون متحدة مع العقل الفعال»(٧) .

سادسًا : القول بأن الفارابي يعد فيلسوفًا ماديًا ؛ لأنه قصر علم الله على معرفة ذاته فقط ؛ فكان لذلك ماديًا هرطقيًا(٨) . لقد أخطأ الباحث في فهم قول الفارابي «وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول وهو علم الله بذاته»(٩) . ولايشي هذا القول بأدنى دلالة على أن علم الله بذاته ينفي أي علم خارج ذاته . بل يفهم منه المفاضله بين

---

(١) نفس المرجع والصفحة .
(٢) الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين ، ص ١٠١ ، ليدن ١٨٩٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .
(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ص ٤٩٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٩٦ .
(٦) راجع : الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضله ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .
(٨) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٠٠ .
(٩) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضله ، ص ٣١ .

علم الله وعلم الأفلاك وعلم الإنسان .

سابعًا : يرى الباحث أن الفارابي تجاوز الشرع حين أنكر مسئولية الله وإرادته بالنسبة للوجود . وأنه بذلك قد توصل إلى قانون طبيعي تطوري قائم في داخل الظواهر نفسها ؛ عندما جعل كل عقل من العقول العشرة التي فاضت عن «واجب الوجود» مدبراً للجزء الذي يخصه من أجزاء النظام الكوني[1] .

ونرى أن الفارابي بهذا الرأي اتخذ موقفًا وسطًا بين الرؤية الدينية وبين العلم الوضعي دون أن يحسم القضية لصالح العلم الطبيعي كما ذهب الباحث ؛ لا لشيء إلا لأن العقول المتدرجة في نظر الفارابي تحمل جوهر «واجب الوجود» . وتلك خطوة هامة تحمد للفارابي في الإفادة من الطبيعيات دون إخلال بالمعتقد الديني .

ثامنًا : يرى الباحث أن الفارابي برأيه السابق تجاوز الطبيعيات في عصره وتوصل إلى قانون نفي النفي»[2] .

وهو ـ عندنا ـ زعم مبالغ فيه ؛ لأن فلسفة الفارابي عمومًا نتاج معطيات عصره . وحتى الرازي الذي تجاوز الفارابي في ماديته عندما قال بأصالة الوجود المادي ؛ لم يقدر له تجاوز العلم الطبيعي في عصره .

خلاصة القول ـ أن الاتجاهات المثالية والمادية في دراسة فلسفة الفارابي ، وإن كشفت عن بعض مكنونات هذه الفلسفة ؛ إلا أنها جميعًا وقعت في مزالق التأويل الإديولوجي الذي يَفُتُّ في مصداقية المعرفة .

لم يكن الفارابي مثاليًا قحًا ، ولا ماديًا صرفًا ؛ بل تنطوي آراؤه على نزعات مثالية وأخرى مادية . فتقسيمه الوجود إلى ثلاثة عوالم ، جعله يختار لكل منها منهجه المناسب فتوصل بذلك إلى حقائق هامة تتسق والمعطيات السوسيو ـ ثقافية في عصره . ويحمد له بطبيعة الحال إيجاد وشائج وصلات بين المعارف والمناهج المختلفة تتسق ورؤيته الكونية العامة . وما كان بوسعه التوصل إلى هذا الإتساق إلا بتوظيف العقل والبرهان . ما يعنينا أكثر ، هو أن نظرية الفارابي في الميتا فيزيقا ذات دلالات اجتماعية وأبعاد سياسية تبز الجانب المعرفي فيها . وهنا يصدق حكم باحث نابه بأن «الميتافيزيقا الفارابية ليست معرفة مستقلة ، بل هي مدخل ضروري للسياسة ؛ بما يفيد انفتاح سياسة الفارابي على المجتمع بكل

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٥٠١ ، ٥٠٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٠١ ، ٥٠٤ .

معطياته»[1] .

على أن المعرفة في ميتافيزيقا الفارابي لم تكن قاصرة ولا توفيقية ؛ بل تعد نقلة هامة على صعيد الفكر الفلسفي بالقياس لمعطيات العصر . كانت في جوهرها معرفة إيجابية متفائلة وأخلاقية . وهنا تسقط دعاوي من حاول وصمها من القدامى والمحدثين[2] .

وهذا يقودنا إلى التوقف مليًا عند فلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية والأخلاقية التي لا تنفصل ألبتة عن نظريته في المعرفة والميتافيزيقا .

جند الفارابي مصادر شتى أيضًا لخدمة فلسفته السياسية - الاجتماعية ، وتوصل إلى صيغة جديدة تميزه عن سائر الفلاسفة السابقين الذين قدموا صياغات فلسفية «لمدن فاضلة» . فقد أفاد من الشريعة الإسلامية بعد ترشيدها وجعلها مسايرة لمشروعه السياسي الطموح[3] . يخيل إلى أن هذا الترشيد يكمن في اعتماد التصور الشيعي للفكر السياسي ، كذا فكر جماعة إخوان الصفا[4] .

يفهم ذلك من نص للفارابي يقول فيه «الملة الفاضلة - ويقصد هنا المذهب الشيعي - شبيهة بالفلسفة . . . فالعملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية»[5] ولا يخلو مصطلحه «الفلسفة العملية» من دلالة على تكريس فلسفته لخدمة السياسة .

بل من أجل ذلك ؛ إعتمد مصادر أخرى ؛ خصوصًا آراء أفلاطون في السياسة التي بسطها في كتاب «القوانين» ، و«كتاب السياسة» لأرسطو بعد أن أضفي على آرائهما ما يتسق وتعاليم الإسلام[6] ؛ حسب معتقده المذهبي الشيعي ؛ كما تحفظ أحد الدارسين[7] . أفاد كذلك من «إشراقية» الأفلاطونية المحدثة دون أن يحاكيها[8] . ويرى بعض الدارسين انطواء الفلسفة السياسية الفارابية على بعض النزعات المادية السوفسطائية . . . ويبدو أنه اطلع على بعض كتاباتهم الفلسفية[9] . ونؤكد أن المصدر الأساسي لهذه الفلسفة يكمن في معطيات

---

(١) سليم دولة : المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٢) ندد ابن طفيل بفلسفة الفارابي فوصفها بالتشاؤم والغموض والتوفيق والعجز . يقول بصدد ذلك : «إن فلسفة الفارابي كثيرة الشكوك . . . وهي هذيان وخرافات عجائز» . أنظر : ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ١١٢ ، ١١٣ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٣) محمد عابد الجابري : مشروع قراءة . . ص ٥٢ - ٥٤ .

(٤) علي سامي النشار : نظرية جديدة في المنحني الشخصي . . ص ٧١ .

(٥) الفارابي . كتاب الله ، تحقيق محسن مهدي ، ص ٤٦ ، ٤٧ ، بيروت ؟ ؟

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٣١ .

(٧) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٠١ .

(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٣٤ .

(٩) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الإسلامي الذي حاول الفارابي إصلاحه .

من أجل ذلك أفاد الفارابي من هذه المصادر جميعًا وكرسها لخدمة مشروعه . وهنا حق لأحد الدارسين القول بأنه «ربط بين المنطق والأنطولوجيا وبين الطبيعة وما وراء الطبيعة ليؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه . والحكمة بهذا المعنى جديرة بأن تحقق وحدة الفكر ، وهو أمر يساعد على وحدة المجتمع ؛ وعليها شيد المدنية الفاضلة»[1] .

لقد أكسب الفارابي تلك الآراء الفلسفية النظرية بعدًا عمليًا واقعيًا جنده لتحقيق «قيم العدل والحرية والإخاء»[2] .

لكن هذا البعد العملي الواقعي كان أساسًا ـ من ناحية أخرى ـ لفلسفة نظرية ؛ صاغها الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» ؛ التي نعتها هو نفسه «بالفلسفة العملية» ؛ كما أشرنا سلفًا .

عبرت تلك الفلسفة عن طموحات المجتمع الإسلامي في تحقيق وحدة سياسية بعد أن عانى من التشرذم والفرقه بعد ضعف الخلافة العباسية ، حيث ظهرت كيانات إقليمية وإثنية ومذهبية مستقلة تدخل في إطار ما يسمى باسم «إمارات الإستيلاء» ؛ تصدي المشروع الفارابي لرفضها وإعادة وحدة دار الإسلام . لذلك لم يتبنّ المشروع السياسي الفارابي طموحات طبقة العامة فقط ، كما ذهب بعض الدارسين[3] ، أو الطبقة البورجوازية ، كما ذهب البعض الآخر[4] ؛ بل تبنى طموحاتهما معًا ؛ خصوصًا بعد إخفاق ثورات العوام ، وتخلي بعض شرائح البورجوازية عن دورها التاريخي بانضمامها إلى الأرستقراطية التيوقراطية وحكومات الإقطاع العسكري[5] . ومعلوم أن البورجوازية التي عبر التشيع عنها مذهبيًا ، استهدفت إقامة دولة عادلة تضم العام الإسلامي بأسره ؛ وقادت حركات العوام لتحقيق هذه الغاية .

أما عن منهج الفارابي في فلسفته السياسية ؛ فهو نفس منهجه في فلسفته العامة . ولا غرو ؛ فقد مزج الميتافيزيقا بالسياسة في منظومة واحدة ؛ بإلحاحه على التناظر بين تركيب

(١) محمد عابد الجابري :تكوين العقل العربي ، ص ٢٤٦ .
(٢) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٢٨٣ .
(٣) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٢٨٣ .
(٤) أنظر : محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .
(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ٢ ، ص ١٠٤ وما بعدها .

عالم العقول المفارقة من جهة وعالم الإنسان كنفس وبدن من جهة ثانية ، وعالم الاجتماع المدني من جهة ثالثة ؛ وذلك لخدمة قضية واحدة وأساسية هي إبراز دور «الرئيس» في قمة الهرم في العوالم الثلاثة ؛ العقل بالنسبة للعالم الإلهي ، والقلب بالنسبة للجسد ، والعقل المستفاد بالنسبة لقوى النفس ، والرئيس بالنسبة للمدينة الفاضلة[(١)] .

لذلك حق لأحد الدارسين الحكم بأن «الفلسفة الاجتماعية والإديولوجيا الفارابية مستمدتان من فلسفته العامة»[(٢)] . مصداق ذلك قول الفارابي «بضرورة تحقق إرادة الناس كأعضاء في مجتمع ؛ فالمجتمع هو الذي يرقي ملكات الناس»[(٣)] . فملكات الإنسان في المجتمع تحددها «الملكات الإرادية التي تحصل لها»[(٤)] . تأكيده على أن الإرادات مكتسبة ؛ يفيد خلافه مع أرسطو ويزكي قولنا بأهمية معطيات الواقع الاجتماعي وأثرها في فلسفة الفارابي السياسية .

لم يعكس الفارابي في فلسفته تلك هذه المعطيات انعكاسًا آليًا ؛ بما يفيد مهادنة الواقع الاجتماعي ؛ بل تصدى لتغييره . وهنا أخطأ بعض الدارسين في تصورهم عن العلاقة بين الفكر والواقع ؛ في أن الفكر انعكاس للواقع كالصورة في المرآة . بل من الممكن أن يخاصم الفيلسوف هذا الواقع في محاولة تجاوزه ؛ خصوصًا إذا استهدفت فلسفته التنوير والإصلاح ؛ كما هو شأن الفارابي .

لقد ذهب أحد الدارسين - من خلال الفهم الخاطىء للعلاقة بين الفكر والواقع - إلى أن الفارابي جند «مدينته» لخدمة «الرئيس» كرأس للمدينة الفاضلة ، واعتبر فلسفته لذلك تكريس للسلطة التيوقراطية[(٥)] .

ومعلوم أن هذه السلطة تمثلت في الخلافة العباسية ؛ التي تصدى مشروع الفارابي لتقويضها وإحلال خلافة علوية شيعية محلها . يندرج في ذات الإطار حكم الباحث نفسه بأن الفارابي حاول تكريس «الأمر الواقع» حين «جعل القرية خادمة للمدنية»[(٦)] . لكن الفهم الصحيح لمقولة الفارابي هذه تبرهن كذلك على دينامية فلسفته السياسية ؛ إذا ما علمنا أن جل شرائح البورجوازية والعوام - التي مثلت قوى التغيير - عاشت في المدن . لذلك نرى أن

---

(١) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٠٤ .

(٣) الفارابي : آراء . . ص ٩٨ .

(٤) نفس المصدر والصفحه .

(٥) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٠٦ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٥٠٧ .

مدينة الفارابي صاغها الواقع السوسيو ـ سياسي في المجتمع الإسلامي كما عاشه الفارابي وتصدى لإصلاحه . ويظهر البعد الطبقي بوضوح في تبنيه طموح الطبقة الوسطي وهموم طبقة العامة باعتباره شيعي المذهب .

فإعطاء «رئيس المدنية» مكانة «الرأس» في هرمه التراتبي ـ فضلا عن انسجامه مع فلسفته العامة ـ يشي بفكره السياسي الشيعي . فالرئيس عنده ـ لذلك ـ «هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها» ، وهو أمر يتسق مع مفهوم « الإمامة » عند الشيعة القائلين «بالنص والتعيين» وعصمة الأئمة . لكن الفارابي مع ذلك دعا إلى ترشيد هذا المفهوم حين اشترط أن يكون الرئيس فيلسوفًا حكيمًا ؛ جريًا على مذهب أفلاطون .

بالمثل نرى اتساقًا بين فلسفة الفارابي العامة وفلسفته السياسية ، كذا بين آرائه التنويرية والإصلاحية ذات الطابع الليبرالي ؛ عندما قرر أن «الأجزاء التي تقترب في الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية»[1] ؛ وهو قول ينم عن تبنيه الفكر الليبرالي الهيوماني الذي يعلى من قدر الإنسان ، ويدعو إلى مبدأ «الاختيار» بدلا من «التعيين» . يشي هذا القول أيضًا بقناعة ـ غير منظورة ـ في تقدير سلطة الرئيس ؛ وهي مشروطة عنده بإقرار العدل في مدينته . «فهو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . . فهذا أول شرائط الرئيس»[2] .

أخطأ بعض الدارسين ـ كذلك ـ حين رأوا أن «السعادة» عند الفارابي مفهوم روحي[3] . وعندنا أنها تعني الترشيد لأعمال الخير والفضائل العملية التي تتحقق نتيجة الفضائل الخلقية[4] . يقول الفارابي[5] : «السعادة لا تتحقق إلا بفعل اختيار» ؛ «وينبغي ألا تطلب لذاتها ؛ لأنها الخير المطلق»[6] . وهي قيم ـ في نظرنا ـ مستمدة من تعاليم الإسلام التي انتهكت في عصر الفارابي والتي تصدى لإحيائها ، وليست « أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم في عصره» كما ذهب بعض الدارسين[7] . ولا يعني ذلك تغليب الفارابي «الروح» على «المادة» ؛ فليس ثمة تعارض ـ في المفهوم الإسلامي للأخلاق ـ بين السعادة

---

(٢) الفارابي : آراء . . ص ١٠٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .
(٤) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .
(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥١١ .
(٦) تحصيل السعاده ، ص ٢٠ ، حيدر أباد ١٣٤٩ هـ .
(٧) الفارابي : آراء . . ص ٤٦ .
(١) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٢١٩ .

الروحية والمادية[1] .

ومن أهم سمات الفكر السياسي الفارابي أيضًا ؛ القول بوحدة الأمة تحت راية إمام «حكيم» من آل البيت ؛ وتحامله على الكيانات الإقطاعية العسكرية المتغلبة بحد السيف ؛ أو تلك التي قامت على أساس الإقليمية والإثنية[2] . فحكامها في نظره «ملوك يكون كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التي هو مسلط عليها ليحصل هواه وميله»[3] . لكنه برر وجود كيانات شيعية ـ كدولة القرامطة وإمارة الحمدانيين ـ حين أقر «جواز أكثر من رئيس واحد»[4] . وهنا تظهر «واقعية» فلسفته السياسية ؛ من ناحية وأخذه برأي الشيعة في إمكانية قيام كيانات شيعية متعددة تكون نواة لدولة علوية كبرى تضم العالم الإسلامي بأسره .

ومع ذلك لم تخل فلسفة الفارابي السياسية من نقائص وسلبيات ؛ وهي في نظرنا لا تعزي إلى قصور معرفي بقدر ما أملته عليه الضرورة «العملية» و«الواقعية» . وهو أمر طبيعي إذا ما أدركنا أن فكره السياسي المعبر عنقوى المعارضة كان «فكر أزمة» ؛ إذ عانت المعارضة البورجوازية آنذاك من تسلط «العسكرتاريا» التركية الإقطاعية ؛ وهو تفسير يتسق وحكمنا الثابت عن «هزال» دور البورجوازية في التاريخ الإسلامي . لذلك أخطأ بعض الدارسين «اللاتاريخيين» حين زعموا أن مدينة الفارابي الفاضلة «كانت بعيدة عن الحياة الواقعية»[5] ، أو أنها «نظرًا لاعتمادها على الميتافيزيقا كان من الصعب تحقيقها»[6] . وهو قول ينم عن قصور متواتر يفصح عن عجز في استبار غاية الفلسفة «الفارابية» من ناحية ، وفقر في المعرفة التاريخية من ناحية أخرى . كان فكر الفارابي ـ كما ذكرنا ـ «فكر أزمة» ؛ أزمة واقع تركت بصماتها على الفكر . وهو ما تصدى المشروع الفارابي لتجاوزها سياسيًا ومعرفيًا .

ليس أدل على ذلك من تبني بعض الحركات الثورية صيغة «مدينة» الفارابي وتمكنت من إحراز بعض النجاحات ؛ لكنها كانت محدودة قصيرة العمر أجهزت عليها القوى السنية الإقطاعية العسكرية . مثال ذلك تجربة القرامطة في جنوب العراق والبحرين . كذا تجربة جماعات «المريدين» بالأندلس ـ وكانوا من الشيعة والمتصوفة والمعتزلة ـ وتعد محاولة

---

(٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥١٢ . قال تعالي : « وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله اليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ؛ إن الله لا يحب المفسدين » .

(٣) الفارابي : آراء . . ص ١٢٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١١١ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

(٦) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٢١ .

(١) أنظر : طيب تيزيني : **من التراث الى الثورة** ، ص ٤٨ .

تاريخية لتطبيق أنموذج «مدينة» الفارابي[1] . هذا بالإضافة إلى التجربة الفاطمية والتجربة الموحدية في المغرب ؛ فقد اقتبستا الكثير من «آراء أهل المدينة الفاضلة» عند الفارابي .

خلاصة القول أن استيعاب المعطيات السوسيو ـ تاريخية في عصر الفارابي ضرورة لازمة لفهم وتقويم فلسفته . وفي هذا الصدد ؛ نشاحح في مصداقية التقويمات المعروفة عند الدارسين السابقين دون استثناء ، وإن وقفوا جميعًا على بعض الحقائق التي لا تخلو من وجاهة ؛ كان علينا اعتمادها دون حرج .

لم تكن هذه الفلسفة نتاج تأثيرات أجنبية ؛ كما ذهبت بعض الدراسات ذات الطابع المثالي . كما لم يكن الفارابي فيلسوفًا ماديًا . كانت فلسفتة صيغة جديدة نهلت من سائر المصادر المتاحة ؛ دون أن تعمد إلى «التوفيق» في حلحلة تناقضاتها . بل هي فلسفة عقلية متسقة مع معطيات الواقع التاريخي بسائر جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والروحية والفكرية . ولا يعني ذلك الحكم بأنها استهدفت تكريس هذا الواقع ؛ بل عمدت إلى تجاوزه وتقديم إديولوجيا فكرية ذات غايات نبيلة من أجل تحقيق هذا التجاوز .

وعلى الصعيد المعرفي كانت محاولة متقدمة ؛ إذا ما قيست بالفلسفات السابقة عليها أو المعاصرة لها . لكن جوانب القصور فيها لا تعزي لأسباب إبتسميولوجية صرفة ، بقدر ما ترجع إلى تعقيد واقع المجتمع الإسلامي في عصر الفارابي . ولا غرو ، فقد أثرت فلسفته في سائر أنساق فلاسفة الإسلام الذين عاصروه أو خلفوه ؛ كابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد بصورة أو بأخرى . بل يرى بعض الدارسين أنها أخذت طريقها إلى الفلاسفة الأوروبية في العصر الحديث ؛ فتأثر بها نيتشه وهوبز ولوك وروسو[2] .

كانت فلسفة الفارابي ـ في التحليل الأخير ـ حصاد معطيات سوسيو ـ سياسية[3] .

جـ - فلسفة ابن سينا

لم يحدث خلاف بين الباحثين فى تقويم منظومة فيلسوف كما جرى بالنسبة لفلسفة ابن سينا ؛ وإن أجمعوا على أنها فلسفة ملغزة ومعقدة .

---

(١) علي سامي النشار : المرجع السابق ، ص ٧٢ .

(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٢٩ وما بعدها .

(٣) عن مزيد من المعلومات في هذا الصدد ؛ راجع : محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ٢٣٤ وما بعدها .

فثمة فريق يرى في ابن سينا فيلسوفًا مثاليًا ، واعتبره آخرون فيلسوفًا ماديًا ، وفريق ثالث قال بجمعه بن المثالية والمادية .

فالمثاليــون ذهبوا إلى أن ابن سيـنا «فيلسـوف إشـراقي من متنسـكي الفلاسفة»[1] ؛ إذ «امتزجت فلسفته بالتصوف والتقشف والحياة الروحية»[2] . وأرجع بعضهم هذه الإشراقية التصوفية إلى «تعاليم الهرمسية»[3] «بكامل تصوفها وعلومها السرية السحرية»[4] .

أما من قالوا بالتفسير المادي فقد اختلفوا حول الأسباب ؛ إذ أرجعها بعضهم «إلى تحرك فلسفة ابن سينا بشكل عام على أرض أرسطية»[5] ، فضلا عن معطيات عصره «التي حققت تطوراً اقتصاديًا واجتماعيًا وعقليًا عاصفًا استطاع إيقاظ الاهتمام بالمادة اهتمامًا علميًا دنيويا»[6] .

بينما عزا باحث آخر مادية الفلسفة السينوية «إلى تأثير الواقع الاجتماعي فضلا عن التطور الداخلي للفلسفة نفسها في عصر ابن سينا . . . فقد كان لاحقًا للكندي والفارابي وأحدث تعديلات هامة في الفلسفة الأثينية والإسكندرانية معًا استنادًا إلى ثورة العلوم الطبيعية التي حدثت في عصره»[7] .

وثمة تفسير ثالث يجمع بين التفسيرين المثالي والمادي ويرى أن ابن سينا ـ من زاوية معرفية صرفة ـ جمع بين جميع المذاهب من علم اليونان ومزجها بالحكمة الشرقية والإسلام . يقول صاحب هذا الرأي « وقع الدارسون في خطأ كبير هو اعتبارهم ابن سينا قرر المذهب الأرسطي الخالص ؛ بينما تتجلى في تأليف جميع المذاهب»[8] . ويرد الجانب المادي في فلسفة ابن سينا إلى «اعتماده التجربه التي اكتسبها من دراسة الطب»[9] .

ومن جانبنا نرجىء التعليق على هذه الآراء إلى ما بعد دراسة فلسفة ابن سينا في إطار سوسيو ـ تاريخي . وما يعنينا أن الخلاف في تقويم ابن سينا وفلسفته ينصب في إشكاليتين ؛

---

(١) أنظر : محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .
(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ١٤١ .
(٣) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٦٦ .
(٥) أنظر : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣٠٣ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣١٥ .
(٧) أنظر : حسين مروه : **النزعات الماديه** . جـ ٢ ، ص ٥٤١ ، ٥٤٢ .
(٨) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٤٨ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٥١ .

الأولى تتعلق بمرجعية هذه الفلسفة ، والثانية هي ضبابية الواقع التاريخي عند الدارسين القائلين بماديتها .

بخصوص الإشكالية الأولى ؛ نجد خلافات جوهرية حول مصادر فلسفة ابن سينا . فالبعض عول على الإسلام كمصدر هام والفرق الإسلامية كالمعتزلة والشيعة وفلاسفة الإسلام السابقين على ابن سينا كالكندي والفارابي ؛ بل والمفكرين المسلمين المعاصرين له كالبيروني ومسكويه وغيرهم .

وأرجع البعض ما بدا من تناقضات في فلسفة ابن سينا إلى الإسلام نفسه الذي يعد ـ في نظره ـ «مثل الفلسفة يهتم بالوصول إلى الجوهر إن لم يكن إلى إشكال المطلق . . وعكس على فلسفة ابن سينا بعض معطياته ومناخ تناقضاته»[1] !! .

ومن الدارسين من ذهب إلى أن ابن سينا نهل «من الأفكار الإسماعيلية الهرطقية . . كذا من أفلوطين وأفلاطون والكندي والفارابي . . لكن التأثر الأعظم كان بفلسفة أرسطو»[2] . وقصر البعض الآخر هذا التأثر على «فلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة والإسلام»[3] . «وإذا كان ابن سينا قد تأثر بأرسطو ، فقد خالفه ـ في نظره ـ في مسائل كثيرة لا تتفق مع تعاليم الإسلام » . . بينما ذكر آخرون أن فلسفة ابن سينا «أعظم اختيار لفكر أرسطو والأفلاطونية المحدثة»[4] .

ومن الدارسين من ألح على تأثير «الهرمسية» ، كما ذكرنا من قبل . وحكم البعض على تصوف ابن سينا بأنه «إشراق معقلن» مصدره أفلاطون وأفلوطين[5] .

ووسع دارسون آخرون دائرة التأثر لتضم «جميع المذاهب فضلا عن علم اليونان والحكمة الشرقية»[6] .

وعندنا أن ابن سينا نهل من كل المرجعيات السابقة بعد استيعابها ووظفها لإبداع نسق خاص به لا يمت إلى أي منها بصلة نقل أو تقليد ؛ كما سنوضح في موضعه .

أما عن إشكالية تأثير الواقع التاريخي ؛ فهي إشكالية جد هامة ؛ إذ ثبت أن معظم

---

(١) أنظر : آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ .
(٢) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٣٩ .
(٤) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٧٧ ،
(٥) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ .
(٦) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٤٨ ، ٢٥٠ .

الدارسين السابقين ـ على اختلاف اتجاهاتهم ـ برغم إلحاحهم على أهميته ؛ جمعهم «فقر معرفي مدقع» حتى بمعالمه الأساسية ؛ الأمر الذي أوقعهم في أحكام جزافيه ترتب عليها ـ وهو الأخطر ـ شطط في تفسير وتقويم فلسفة ابن سينا .

لقد اكتفى البعض بالحكم بأن «ابن سينا كان معبرًا عن روح عصره»[(١)] دون أدنى إشارة إلى هذا العصر . كما جازف آخرون فقالوا «عاش ابن سينا فترة انحطاط الدولة العباسية»[(٢)] ، ومع ذلك «كان عصر استقرار سياسي وازدهار علمي»[(٣)] . وحكم البعض على هذا الازدهار بأنه «كان محدودًا»[(٤)] . وأخذ البعض الآخر موقفًا مضادًا ، فعصر ابن سينا ـ في نظرهم ـ عصر اهتراء سياسي وانحطاط حضاري . يقول صاحب هذا الحكم «عاش ابن سينا فترة تحول خطير في مجرى التاريخ الإسلامي في الشرق ؛ فأخذ التفكك يزحف على الدولة الإسلامية وتجزأت إلى كيانات متحاربة متطاحنة»[(٥)] . وفي هذا العصر أيضًا «أخذت الحضارة الإسلامية طريقها سريعًا نحو التراجع والانحطاط ، ومع ذلك كان هناك ازدهار فكري ؛ وتلك مفارقة معروفة للدارسين»[(٦)] !! .

استطردنا في عرض الخلاف بين الدارسين في تقويم فلسفة ابن سينا وأرجعناه إلى الخلاف حول مرجعيتها ، كذا إلى «لا تاريخية» الدراسات التي أنجزت عنها . هذا بالإضافة إلى إهمال دراسة «المنحنى الشخصي» لحياة ابن سينا التي أثرت ـ كما سنوضح ـ في نتاجه المعرفي .

ولسوف نؤجل تقويمنا لهذا النتاج إلى ما بعد دراسته . أما مسألة المرجعية ؛ فنحن نعتمد كل المصادر السابقة التي أشار إليها الدارسون السابقون ؛ باعتبارها جميعًا تعبيرًا عن الواقع الثقافي للمجتمع الإسلامي خلال عصر ابن سينا ، إطلع عليه فيلسوفنا وتمثله ؛ سواء أكان هللينيًا أو شرقيًا أو إسلاميًا ؛ بالإضافة إلى «تجاربه الشخصية» . أفاد من ذلك كله في صياغة نسق فلسفي متجانس رغم تعقيده ، وعقلاني رغم المؤثرات الغنوصية الإشراقية الصوفية .

أما بخصوص إشكالية عصر ابن سينا ؛ فقد سبق لنا دراسته تفصيليًا في جوانبه

---

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .

(٢) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣١٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١٥ .

(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٦٢٤ .

(٥) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٢٩ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .

السياسية والإقتصادية والاجتماعية في المجلد الأول من الجزء الثاني من المشروع[1] . كما كرسنا المجلد الثاني لدراسة سائر جوانب الحياة الفكرية ؛ من علوم وفنون وآداب .

ونكتفي لذلك في هذا المقام بعرض موجز لمعالم عصر ابن سينا . معلوم أن ابن سينا ولد عام ٣٧٠ هـ وتوفي عام ٤٢٨ هـ ؛ أي عاش في عصر الصحوة البورجوازية الثانية . وهو عصر ساده نمط الإنتاج البورجوازي ؛ مع وجود شاحب للنمط الإقطاعي ؛ على الصعيد الاقتصادي . كما كان ـ لذلك ـ عصر استقرار سياسي بعد ظهور كيانات ثلاثة كبرى هي الدولة البويهية ، والدولة الفاطمية ، والخلافه الأموية بالأندلس . وتحت تأثير النشاط التجاري المتعاظم ساد نوع من التجانس الاجتماعي والازدهار المديني والعمراني والديموغرا في . وعلى الصعيد الفكري ؛ خفت حدة الصراع المذهبي والطائفي وحدث نوع من «المصالحة» المذهبية بعد انتقال معظم الفرق من طور « الستر » إلى طور «الظهور» ؛ فنجحت معظم فرق المعارضة في ترجمة دعواتها السرية إلى تأسيس كيانات سياسية . تأثر الفكر بتلك المعطيات فازدهر ؛ حتى بلغ شأو تألقه وانفتاحه . فكان لذلك تعبيراً عن أوج المد الليبرالي الذي أفرزته الصحوة البورجوازية الثانية . ولسوف نثبت تأثير ذلك كله في الفلسفة السينوية[2] .

أما عن حياة ابن سينا ؛ فقد كانت ـ في نظرنا مفتاحاً آخر لفهم فلسفته ؛ إذ تأثرت بنشأته وتجواله واشتغاله بالسياسة ثم العزوف عنها ، كذا بمذهبه ووضعه الطبقي وثقافته الموسوعية ، واشتغاله بالطب والكيمياء على نحو خاص .

ولد ابن سينا في أفشنه ـ قرب بخارى ـ علم ٣٧٠ هـ ، ونشأ في بيت علم وسياسة . إذ كان أبوه موسراً إسماعيلي المذهب ، إشتغل بالسياسة في خدمة أمراء السامانيين في بلاد ما وراء النهر ؛ باب تجارة العبور العالمية بين الشرق والغرب . كما كانت أسرته فارسية الأصل[3] تأخذ بتقاليد وأنماط الحياة المتحضرة . ومعلوم أن الثقافة الفارسية سادت سائر بلاد المشرق موئل العناصر التركية . كما كانت حجر الزاوية في الحضارة والثقافة الإسلامية بوجه عام .

ومعلوم أن والده الإسماعيلي المذهب كان مناصراً لأمير ساماني اعتنق المذهب الإسماعيلي على خلاف سائر الأمراء الذين كانوا سنة موالين للخلافة العباسية .

ومع ذلك لم يعتنق ابن سينا مذهب والده[4] ؛ بما ينم عن روح التسامح الذي ساد

---

(١) راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ٢ ، مجلد ١ ، ص ١٣٠ - ص٢٣٥ .

(٢) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، مجلد ٢ .

(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

(٤) أخطأ بعض الدارسين حين قالوا باعتناق ابن سينا المذهب الإسماعيلي ، ورتبوا على ذلك أحكاماً غير صحيحة في فلسفته . انظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٧٣ .

العصر . وقدر له أن ينهل من مختلف الثقافات سواء في مكتبة قصر والده أو من مكتبة الأمراء السامانيين ببخارى . لقد جمع بين العلم الشرعي وبين العلوم العقلية التي ازدهرت آنذاك . ثم رحل إلى بخارى أحد أهم مراكز الحضارة الإسلامية في المشرق . وهناك اتسعت دائرة معارفه العقلية والعملية إلى جانب الشرعية . فقد تعمق في دراسة الطب والفقه في آن ، واهتم اهتمامًا فائقًا بدراسة المنطق ومال إلى فكر الاعتزال وأظهر احترامًا كبيرًا لفلسفة الفارابي وأثنى على منطقه بوجه خاص . ولسوف يكون لذلك أبلغ الأثر في فلسفته التي صيغت خلال عصر يمور بالمد الليبرالي في كافة أرجاء العالم الإسلامي[١] .

وبرغم انتمائه الطبقي الأرستقراطي ، تعاطف مع الأوساط الفقيرة ؛ فكان يعالج الفقراء بالمجان ، كما كان يرتاد الأسواق متأملا أنماط حياة البسطاء . ولسوف ينعكس ذلك على فلسفته التي تنطوي على أبعاد اجتماعية ونزعة إنسانية واضحة . لقد كان ينتمي ـ في نظرنا ـ إلى الثلة الأرستقراطية المستنيرة التي تنسلخ من طبقتها وتتبنى هموم العوام . ولا غرو ، فقد كرس وقتًا لتعليم الفقراء ؛ فقيل بأن أول من تلقى العلم على يديه كان «بقالا»[٢] . ويبدو أنه تورط في أعمال سياسية مخالفة للسلطة ؛ فأودع السجن . كما حمل على البورجوازية الاحتكارية لممارستها الربا والجشع ، وعول على ترشيدها وتنويرها . لذلك لم يخطئ أحد الباحثين حين قال بأن فلسفة ابن سينا «عبرت عن أديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية المعارضة للسيطرة الإقطاعية»[٣] . ومع تحفظنا على «سيطرة الإقطاع» ؛ فإننا نوافق ذلك الرأي فيما يتعلق بإديولوجية ابن سينا السياسية ، كذا شمول هذه الإديولوجيا سائر الطبقات الاجتماعية التقدمية .

ويبدو أن الإمارة السامانية السنية التي والت الخلافة العباسية نقمت عليه مواقفه الاجتماعية السياسية تلك ؛ فلاذ ببلاط البويهيين الشيعة[٤] مؤثرًا إياه على البلاط الغزنوي السني المتعصب رافضًا دعوة السلطان محمود الغزنوي ، ومفيدًا من تجربة معاصره البيروني الذي اضطهد في غزنة .

لقد كان البلاط البويهي مؤئلا للفكر الليبرالي يشجع أهل العلم على اختلاف مذاهبهم . وهذا يفسر ما لاقاه ابن سينا من ترحاب وحفاوه عند بني بويه . ولا غرو ، فقد

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٥٢ ، ٥٥٣ .
(٢) محمد يوسف موسى : الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا ، ص ١٧ ، القاهره ١٩٥٢ .
(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٦٠ .
(٤) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .

تقلد منصب الوزارة ، ثم آثر التفرغ للفلسفة والطب ؛ حيث أنجز معظم مؤلفاته إبان تلك الفترة .

ونعلم أن حياة ابن سينا ـ آنذاك ـ كانت موزعة بين المتعة الحسية والكتابة . فكان يعاقر الخمر ويخالط النساء ـ في إسراف ـ طيلة النهار ، ثم يعكف على البحث والدرس ليلاً[1] . حياة كهذه تسفر لا مناص عن وله روحي نتيجة الانغماس في الشهوة والعلم . إذ في إطارها تتكامل المتعة الحسية والذهنية والروحية في آن . ولسوف يكون لذلك تأثيره في كتابات ابن سينا التي لم يستطع الباحثون فك طلسمات جانبها الروحي . لذلك أخطأوا في الحكم على تصوفه ؛ بل على شخصيته ؛ فاتهم بأنه مكتئب متشائم . والعكس ـ في نظرنا ـ هو الصواب ، أي أنه كان دنيوي النزعة مقبلاً على الحياة ؛ مثريالها بعطائه الفكري «الهيوماني» .

لقد أخطأ أحد الدارسين في فهم «المفتاح النفسي الاجتماعي» لفلسفة ابن سينا انطلاقًا من عجز عن سبرغور تكوينه النفسي وأثره في علاقته بمجتمعه . فقد قارنه بالفارابي الذي اعتبر فلسفته «تقدمية ناهضة» ، بينما فلسفة ابن سينا «مفرغة من المعرفة»[2] . ويرجع هذا الخطأ ـ في نظرنا ـ إلى عدم الإحاطة بطبيعة عصر كل منهما وأثره في تحديد غائيتهما المعرفية . لقد عاش الفارابي عصر الإقطاعية المرتجعة ـ كما أثبتنا سلفًا ـ فكان مشروعه الفكري مكرسًا لخدمة مشروع سياسي ثوري . ومن هنا جاءت فلسفته حاملة بعدًا سياسيًا ـ اجتماعيًا ثوريًا . بينما عاش ابن سينا ـ الذي حمل نفس هموم الفارابي الإنسانية ـ في عصر مغاير تحقق إبانه الكثير من طموحات الفارابي . لذلك خلت فلسفته من البعد السياسي الثوري الصارخ الذي استبدل بأخر تنويري وترشيدي . وهو اتجاه جمع نخبة «الإنتليجنسيا» المعاصرة لابن سينا كمسكويه والبيروني والشريف الرضي وابن عباد وغيرهم[3] ممن أبدعوا «إبستيمولوجيا» لخدمة «إديولوجيا» إصلاحية ومعتدلة .

أما والأمر كذلك ؛ فبديهي أن يكون العطاء المعرفي متسقًا مع الغايات والمرامي . ولعل هذا يفسر انفتاح ابن سينا ـ وصحبته ـ على سائر الآراء والأفكار من سائر المناهل والمظان بعيدًا عن التعصب والتمذهب ونفي الآخر . ولا غرو ، فقد تأثر ابن سينا بسابقية ومعاصريه الذين نحوا ذات المنحى . كما انفتح على الموروث بسائر أنواعه وضروبه واتجاهاته وتياراته ؛ شأنه

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .
(٢) أنظر : محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٢٩ .
(٣) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٣١٦ .

في ذلك شأن جماعة «إخوان الصفا» التي تعاظم نشاطها المعرفي آنذاك[١] . بل إن تلك التسمية بالغة الدلالة في حد ذاتها في دعم ما نذهب إليه من تبني «الإنتليجنسيا» الإسلامية مشروع التنوير والإصلاح لا الثورة .

ونؤكد أن ابن سينا ـ الذي حذق اليونانية فضلا عن الفارسية ـ اطلع على مصادر الموروث بلغاتها الأصلية[٢] . فقرأ أرسطو وإقليدس وبطلميوس وفورفوريوس وأفلوطين وغيرهم[٣] . كما تأثر بالمصادر الإسلامية القحة ، كالقرآن الكريم خصوصًا بآياته وسوره ذات العلاقة بالأنطولوجيا[٤] . ولكونه فقيها ، أفاده علم «أصول الفقه» إفادة جُلّى في منطقه ذي الطابع المعرفي والعملي[٥] . كما أفاد من علم الكلام الأشعري والمعتزلي على السواء . وإذ مال إلى الاعتزال ؛ فقد وظف نظرية «الكسب» الأشعرية في فلسفته الميتافيزيقية . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين أقر بتأثر ابن سينا بالمؤثرات السنية[٦] ، واعترف آخر بإفادته من «عقيدة جمهور المسلمين في فلسفته التوحيدية»[٧] ؛ هذا على الرغم من إحراق خلفاء بغداد مؤلفاته باعتبارها هرطقة[٨] .

ومن المصادر الشيعية ؛ أفاد من عقائد الإثني عشرية بصورة محدودة ، ومن الفلسفة الإسماعيلية على نطاق واسع[٩] . هذا فضلا عن التصوف الذي فهمه فهمًا خاصًا وأضفى عليه مسحة عقلية كنتيجة لتجربته الذاتية[١٠] . لذلك لم يكن تصوفه «تصوفًا تهويميًا» كما ذهب أحد الدارسين[١١] ؛ بل كان تصوفًا إيجابيًا ومفلسفًا وشاملاً وإنسانيًا[١٢] ومعبرًا عن «نزعة دنيوية»[١٣] تعانق الحياة .

(١) أخطأ البعض حين قصر فكر ابن سينا على التأثر بأفكار هذه الجماعة وحدها . أنظر : محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ١١٩ . ويرى الباحث أن المؤثرات الأخرى وصلت ابن سينا عن طريق قراءته فلسفة الفارابي ، المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

(٢) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

(٣) ينفي هذا ما ذهب اليه بعض الباحثين من أن ابن سينا عرف أفلوطين عن طريق « البله النصاري من أهل مدينة السلام رغم تبلدهم وترددهم» . أنظر : محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ١٢١ . ولا غرو ، فقد شرح ابن سينا المصدر نفسه كتاب «الربوبيه» لأفلوطين ، وأبدى عليه ملاحظات جد هامه . أنظر : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣٠٣ .

(٤) أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٥) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

(٦) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .

(٧) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٧٣ .

(٩) ابن أبي أصيبعه : **عيون الأنباء** ، جـ ٢ ، ص ٣ ، القاهرة ١٩٨٨ .

(١٠) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ .

(١١) أنظر : محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ١٣٢ .

(١٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٤١ .

(١٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

أما التأثير الأهم والأعمق ؛ فقد تمثل في النهضة العلمية التي سادت عصره ؛ حيث جرى تأصيل المنهج العلمي التجريبي الذي كان ابن سينا نفسه أحد مؤسسيه ؛ كما أثبتنا في المجلد السابق من المشروع . لقد عولت فلسفة ابن سينا «على ثورة العلوم الطبيعية التي أفاد منها ابن سينا خصوصًا في صياغة آرائه ذات المنحى المادي»[١] ، وإن فت فيها تعلقه بالميتافيزيقا حيث يقول : «إن العلم الإلهي يبحث عن الموجود المطلق ولواحقه ومباديه ، ومنه تبتديء سائر العلوم»[٢] .

تعزى تلك المرجعية المتعددة والمتنوعة إلى المناخ السوسيو ـ ثقافي خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية . وهي مرجعية شكلت «مخيال» ابن سينا . ومن خلاله صيغت فلسفته التي «احتوت جميع المذاهب»[٣] ، والتي أسست على عقلانية فت في مصداقيتها ـ بعض الشيء ـ جمعها بين أضداد متنافرة . ومع ذلك جاءت في نسق فلسفي واحد ومستقل ومتكامل[٤] .

وإذا رأى البعض في عزوفه عن الكتابة في السياسة والأخلاق مباشرة ما يخل بهذا التكامل والشمول ؛ فإننا نرى ـ من خلال تصور عام ـ أن الإديولوجيا لا مناص من وجودها في أية كتابة فلسفية . وبالنسبة للفلسفة السينوية نجدها متغلغلة في ثنايا أطروحاته وإن لم يكرس لها ـ كالفارابي ـ مباحث خاصة . ربما يرجع ذلك إلى مرارة تجربته السياسية ـ حيث سجن مرتين ـ وربما كان على وعي بأن الإديولوجيا تفسد المعرفة ، فنحاها جانبا وأشار إلى أن السياسة تدخل ضمن مباحث الفقه . لكن المؤكد أنه كان راضيًا ـ إلى حد كبير ـ عما جرى إنجازه في عصره الذي يعد ـ بحق ـ العصر الذهبي في التاريخ الإسلامي برمته ؛ فكانت السياسة والأخلاق عنده متضمنة في رسالته المتمثلة في الإصلاح والتنوير المعرفي الذي حققت فلسفته منه الكثير .

وهنا لا اعتبار لأحكام بعض الدارسين بأن ابن سينا كان «قلقًا متقلبًا بين قوى وأطراف سياسية متعددة»[٥] ، أو أنه «كان ناجحًا في الفلسفة فاشلاً في السياسة»[٦] . والصواب ـ فيما نرى ـ أن فلسفته انطوت على أبعاد اجتماعية وأخلاقية وسياسية ذات صفة إنسانية ؛ بله

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٤٣ .
(٢) ابن سينا : كتاب النجاه ، ص ١٩٨ ، القاهرة ١٩٣٨ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .
(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٤١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٦٨٩ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٤١ .

«ديموقراطية» على حد قول بعض الدارسين . هذا فضلا عما احتوته من رؤية «توحدية» تتسق مع الطموح العام في توحيد العالم الإسلامي الذي تنازعته آنذاك ثلاث قوى كبرى في بغداد والقاهرة وقرطبة . طموح هذا شأنه قمين بأن يزكي التوجه المعرفي الوحدوي الذي تبناه ابن سينا ، وعبرت عنه فلسفته أصدق تعبير .

إن مؤلفات ابن سينا المتنوعة والمتعددة تنهض دليلاً على ذلك . ولا غرو ، فمن أهم سماتها تلك الخاصية «التعليمية» ؛ خصوصًا في «كتاب الشفاء» وملخصه «كتاب النجاة» . كما أن اهتمامه بالمنطق لم يخل من دلالة على ضرورة خلق «أرضية مشتركة» عقلانية تتسق مع رسالته التعليمية التوحدية بالمثل تدل عناوين مؤلفاته «الشفاء ـ النجاة ـ الإنصاف ـ الإشارات ـ التنبيهات» على «علامات» سيميولوجية تؤكد ما ذهبنا إليه . كما تعبر رسائله العديدة التي يجيب فيها عن أسئلة تلاميذه[1] عن غائية فلسفته تعبيراً واضحًا .

وأخيرًا ، تنم كتاباته ذات الطابع الرمزي على بعض المحاذير التي حالت دون الإفصاح عن غاية مشروعه ، وهو أمر يتسق مع المعطيات السيوسيو ـ سياسية في عصر لم يحسم فيه الصراع بين البورجوازية والإقطاع حسمًا قاطعًا . فمع سيادة النمط البورجوازي ـ الذي يفسر الجوانب الإيجابية الكثيرة في فلسفته ـ كان هناك تواجد للإقطاعية ؛ يفسر أيضًا جوانب القصور ـ وهي قليلة ـ في هذه الفلسفة .

إن فلسفة ابن سينا ـ في التحليل الأخير ـ صياغة أمينة لمعطيات عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

في ضوء ذلك سنحاول قراءة الفلسفة السينوية ؛ فنعرض لمفهوم الفلسفة عند ابن سينا ، ثم لنظريته في المعرفة ، ثم لفلسفته في الميتافيزيقا ، وأخيرًا آراءه عن العالم المادي .

بخصوص مفهوم الفلسفة عند ابن سينا ؛ يعرفها تعريفًا ينم عن غائيته المعرفية التنويرية التي أشرنا إليها . فهي في نظره «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل ويصير عالمًا معقولا مضاهيًا للعالم الموجود»[2] .

تكشف هذه السطور المعدودة عن حقائق جد هامة ، بله مفاتيح أولية لفهم الفلسفة السينوية . منها أن المعرفة لا تطلب لذاتها ؛ بل تكرس لخدمة أغراض عملية . تتمثل هذه الأغراض في التربية العقلية والأخلاقية لتكوين نخبة مثقفة واعية تتبنى هذه القيم في

---

(١) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٢٦ .

(٢) النص منقول من : محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

السلوك ؛ ولتكون أداة لتطبيق مشروعه التوحدي التنويري . منها أيضًا أهمية المعرفة النظرية في حد ذاتها واشتراط شمولها وتحويلها عن طريق العقل والنظر إلى تصورات معقلنة ؛ سواء ما كان منا حسيًا أو روحيًا . إن تلك المعرفة تتأتى عن طريق الاكتساب سواء بالعقل أو بالتجربة أوالحدس المعقلن ؛ بما يكشف عن اتباع المنهج المناسب لكل جانب منها . منها أيضًا ؛ أن اكتساب الفرد المعرفة بسائر موضوعاتها يفضي إلى اتساق أفعاله وأنماط سلوكه مع طبيعة الوجود ؛ بما يحقق السعادة الدنيوية والأخروية .

تأسيسًا على ذلك يقسم ابن سينا الفلسفة إلى قسمين ، نظري وعملي . يهدف الأول إلى حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات ؛ فغاية النظر هو الحق وغاية العمل هو الخير[1] ، وحصادهما معًا هو الجمال (السعادة) .

والحق والخير والجمال ليست قيما مجردة ؛ بل لها وجود موضوعي في الكون ، وتحصيلها علم بهذا الوجود بما هو موجود[2] . والوجود إما عقلي[3] مفارق وهو موضوع ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ، وإما مادي محسوس وهو موضوع الطبيعة ، وإما ذهني وهو موضوع المنطق .

يعني هذا أن الفلسفة النظرية تشتمل «الإلهيات» ، بينما العملية تتناول الطبيعيات - ونضيف إليها السياسة والأخلاق - كذلك تشمل المنطق ؛ لأن موضوع المنطق عند ابن سينا منتزع من المادة بطريق التجريد ولا وجود له إلا في الذهن[4] . والإلهيات هي القسم الأعلى من الفلسفة النظرية وتتعلق بالباري سبحانه . أما الطبيعيات فهي ما يتعلق بالمادة . وما بينهما يتمحور موضوعه في الأصول والمبادىء وهو المتعلق بالمنطق والرياضيات التي تعتمد على التجريد الذهني[5] .

وعلى ذلك نرى شمولية موضوع الفلسفة عند ابن سينا ليحتوي الوجود كله ؛ بما يعكس اتساع «مخياله» نتيجة تحصيلة الكثير من المعارف المتاحة في عصره .

أما عن منهج ابن سينا فيتسق مع تصنيفه لموضوعات الفلسفة . وهذا الموضوع متشعب إلى الأقسام التي عددناها من قبل ، لكنه يجمعها ويربط بينها في إطار تصوره عن «وحدة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .

(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٤ .

(٣) ننوه بأن العقلي يشمل أيضًا عند ابن سينا الحدس ، وقد أدمجهما معًا في مفهومه عن «النفس» . وهو تنويه جد هام يترتب على عدم استيعابه الشطط في الأحكام .

(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .

(٥) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .

الوجود » . فالطبيعة عنده ممتزجة بما وراء الطبيعة في وجود واحد[1] . لكن لكل عنده منهجه المناسب . فوحدة الوجود تستوعب بالعقل النظري . وما وراء الطبيعة يدرس «بالنفس» التي تشمل عنده العقل والحدس معًا . يقول ابن سينا « النفس اسم مشترك يقع على معنى . . وهي جوهر غير جسم ، هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عند مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة»[2] . فالشأن الأول فيها هو التعقل المباشر لأنها وحدها هي التي جعلت الإنسان إنسانًا . وهو أمر يفسر خصوصية تصوف ابن سينا المعقلن كما ذهبنا . لكنه ألح على مصطلح النفس ـ الجامع بين العقل والحدس ـ لأنه يرى أن وجود النفس في الجسد قد يفت في مصداقية المعرفة التي تحصلها . لذلك يرى أنه عن طريق التصوف يمكن أن تعود إلى نقائها الأول . وهذا الدواء ليس قاصرًا على التنسك والإسراف في العبادة ؛ بل أساسه المزيد من المعرفة . عندئذ تصبح النفس قادرة على خلق تصورات عقلية عن طريق هذا التنسك المعرفي . وتلك التصورات العقلية أكبر مما تحمله حدود «الذهن» الذي يقف عند المعرفة المنطقية . فإذا تخلصت النفس من تلك المعوقات التي يقيمها الجسد ؛ تغلغلت في العالم العقلي كله ، وكشفت عن حجبه وذلك بواسطة التطهر العقلي والخلقي معًا[3] .

نخلص من هذا إلى أن المعرفة الحدسية ـ التي اعتبرها بعض الدارسين تهويمية[4] ـ هي عند ابن سينا معرفة عقلية . وفي نظرنا أيضًا أنها معرفة «موحدة» وليست ثنائية عقلية وصوفية كما ذهب البعض الآخر[5] . لذلك حق لباحث ثقة الجزم بأن الحدس السينوي «أبعد ما يكون عن التصوف»[6] . وعندنا أن هذا النوع من الحدس يتأتى نتيجة الإسراف في اللذة الجنسية والتعمق المعرفي ؛ وهو أمر لا يستشعره إلا من مارس تجربة المتعة الحسية والعقلية في آن . وقد ألمح إليه ابن سينا ـ على استحياء ـ حينما تحدث عن اللذة المحسوسة وغير المحسوسة[7] .

كما طرح ابن سينا علاجًا آخر لمعوقات البدن إزاء المعرفة العقلية ؛ ويتمثل في المنطق[8] . والمنطق في نظر ابن سينا ـ أخذًا عن أرسطو ـ أداة لردع الشطط في التفكير ؛ كما

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .
(٢) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١٥٨ .
(٣) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٦٢ وما بعدها .
(٤) أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٦٦ .
(٥) أنظر : محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .
(٦) دي بور : المرجع السابق ، تعليق لمحمد عبد الهادي أبو ريده ، ص ٢٧٤ .
(٧) ابن سينا : **رسالة أضحوية في أمر المعاد** ، ص ١١٢ ، القاهرة ١٩١٩ .
(٨) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .

هو أيضًا ـ وفي ذلك تجاوز أرسطو ـ أكبر من أن يكون صوريًا ؛ إذ «ينبغي النظر إليه في المادة التي يقع عليها الفكر»[1] . وبذلك أعطى ابن سينا للقياس بعداً جديداً يتمثل في «الحس» . يقول : «الشيء قد يكون له اعتبار بذاته ، وقد يكون له اعتبار بحسب حاله من عارف ولازم»[2] . فالشيء لذلك يعرف بأسباب وجوده بدل مقومات ماهيته «لأن جوهره متعلق بتلك الأسباب»[3] .

أما بالنسبة للعالم المادي ؛ فقوام منهج ابن سينا هو «التجربة» التي هي عنده كفيلة بتصحيح كل أوجه القصور العقلي . ومعلوم أن حصاد التجارب أيضًا يصبح بلا جدوى دون إعمال العقل ، فهو الذي يستخلص النتائج الجزئيه ويحولها إلى تصورات عقلية[4] .

قصارى القول أن ابن سينا طبق قاعدة منهجية هامه فحواها أن كل موضوع يفرض طبيعة المنهج المناسب لدراسته ، كما يقول «ميشيل فوكو» . وأن هذه المناهج جميعًا اتصلت بالمنهج العقلي بصورة أو بأخرى . فالعقل عند ابن سينا هو أساس المعرفه إذ فيه يجتمع الحس والحدس والتجربة . وفي ذلك دلالة واضحة على تأثير الواقع السوسيو ـ ثقافي بفكره الليبرالي على المنهج السينوي . ذلك المنهج الذي يكتسي جدته بالوقوف على التأثير المتبادل بين التجربة الحسية وصياغتها العقلية في صورة مفاهيم كليه مجردة . لذلك فالتجريد عند ابن سينا هو «القوة النظرية في العقل التي تقوم بتجريد المعرفه حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء»[5] . كذا إدراك ابن سينا «القوة الديالكتيكية بين الحس والعقل»[6] . فلنحاول تبيان كيف طبق ابن سينا منهجه من خلال الوقوف على نظريته في المعرفة .

يرى بعض الدارسين أن نظرية ابن سينا في المعرفة مستمدة «من المعاني الإسلامية المحضة وبمن سبقوه من صوفية المسلمين» وكذا من أفلوطين[7] ، وأنه «قسم المعرفة إلى قسمين عقلي وتنسكي»[8] . وقد سبق إثبات اندراج الحدس ضمن سلطان العقل الذي يعد لذلك أداة المعرفة بسائر أنواعها . ولا غرو فالفلسفة عنده كما ذكرنا «صناعة نظر» ؛ أداتها العقل

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، ص ٥٦٣ .
(٢) ابن سينا : **منطق المشرقيين** ، ص ٣٠٩ ، نقلا عن حسين مروه .
(٣) ابن سينا : **البرهان من كتاب الشفاء** ، ص ٢٢٨ ، القاهرة ١٩٥٤ .
(٤) حسين مروه ؛ المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٧١ ، ٥٧٢ .
(٥) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١٦٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٥٧٣ .
(٧) أنظر : محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٦٦ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .

الذي تصب فيه سائر الأدوات الأخرى فيجردها إلى صور كلية في الذهن ؛ تتسق مع العالم الموجود .

والوجود عند ابن سينا ينقسم إلى وجود بحسب الذات ، وآخر بحسب الزمان ، والوجود الأول قديم وأزلي ، أما الثاني فهو محدث . لذلك أخطأ الدارسون الماديون الذين ذهبوا إلى ابن سينا قال بقدم الوجود الثاني ؛ أي العام المادي[1] . يقول ابن سينا : «وكل موجود إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بحسب ذاته»[2] . وبديهي أن كلمة «ممكن» تقطع بالفرق بين الوجودين الأول وهو أزلي ، والثاني وهو محدث ، وإلا لما قسم الوجود إلى قسمين أصلا . ولا عبرة بخطأ قراءة وتأويل نص آخر لابن سينا ؛ أول على أنه قال بأزلية الوجود المادي . يقول ابن سينا : «الحادث تتقدمه قوة وجود وموضوع»[3] . فحسبه النص على أنه «حادث» بما يغني عن اللجاج والجدل الذرائعي . إذ أن قوة الوجود والموضوع هذه تعني وجودهما في عالم الله ، ولا مجال للقول بأن ابن سينا استعار آلية «الكسب» عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل في هذا الصدد . وما يعنينا أن «واجب الوجود» الواحد والموجودات الأخرى في عالم الكثرة تصبح عن ابن سينا مستوعبة عقليًا ، وعن طريق العقل وحده تتحول إلى كليات مجردة[4] .

يخطىء أيضًا من ذهبوا إلى أن ابن سينا قال بوجود أداتين للمعرفة «عقل» و«نفس» ؛ الأولى يدرك الجزئيات عن طريق الاستنباط والثانية تدرك الكليات[5] ؛ فقد سبق لنا إثبات أن النفس والعقل قوة واحدة ؛ جانب منها يستوعب الإلهيات ، وآخر لاستيعاب حقائق العالم المادي . وعلى ذلك لا يفصل ابن سينا بين المعرفة الحسية والعقلية إلا في النوع ؛ طالما تصب جميعها في العقل وتصاغ صياغة عقلية كمفاهيم كلية[6] . وقد أطلق ابن سينا على هذا العقل «العقل النظري» وعرفه بأنه «القوة التي من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها ؛ فذاك . وإن لم تكن ؛ فإن القوة النظرية تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقي فيها من علائق المادة شيء»[7] . ليسمعنى هذا أن سائر الظواهر

---

(١) أنظر : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣٠٦ .

(٢) ابن سينا : **الإشارات والتنبيهات** ، جـ٣ ، ص ٣٧ ، القاهرة ؟ ؟

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٣ .

(٥) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٥٦٨ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٥٧٢ .

(٧) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١٦٥ .

الإدراكية المجردة يجمعها جوهر واحد ، كما ذكر بعض الدارسين[1] ؛ فقد سبق تبيان تمييز ابن سينا بين الموجود الأزلي والموجودات المحدثة .

أما عن قوى الإدراك العقلي عند ابن سينا فهي مرتبة على النحو الآتي :

أولاً :«القوه الهيولانية» أو «العقل الهيولاني» وهي قوة الاستعداد الطبيعي في الإنسان لاكتساب المعرفة .

ثانيًا : «القوة الممكنة» ، أو العقل بالملكه وهي تتعلق بإدراكأوليات المعقولات .

ثالثًا : «العقل بالفعل» ويدرك الصور المعقولة من المعقولات المكتسبة .

رابعًا : «العقل المستفاد» وهو الذي يدرك المبادىءالأولية للوجود[2] .

فكيف تتم عملية المعرفة العقلية ، وكيف يصوغها العقل في مفاهيم كلية؟

عندما يمارس العقل عملية التفكير يستجمع ما تدركه قواه من إدراكات حسية وحدسية وما يؤول إليه عن طريق التجربة من مدركات ويقوم بتجريدها عن طريق «العقل النظري» . وتتم هذه العملية بصورة حسية قياسية واستقرائية . لكن ليسمعنى هذا أن نظرية ابن سينا ـ مع إجلالها العقل ـ تأسست على أساس مادي ؛ كما ذهب بعض الدارسين[3] . فالعقل عند ابن سينا «جوهر» في الجسد كما ذكرنا سلفا ؛ هذا من جانب . ومن جانب آخر ؛ العقل البشري عنده فيض عن «العقل الفعال» الذي يحل بالكائنات المتعددة بالقدر الذي يسمح به هذا الاستعداد[4] . لذلك يمارس العقل الفعال نوعًا من «التدبير» يقيد ـ نوعًا ما ـ من سلطة وفعل العقل البشري ؛ كما سنوضح فيما بعد .

وهذا لا يعني أيضًا ـ من وجهة نظر مثالية ـ أن نظرية المعرفة عند ابن سينا تأسست على أساس مثالي ؛ لأن إدراك الإلهيات تتم عنده عن طريق الحدس ؛ أي اتحاد النفس مع العقل الفعال . فالحدس عند ابن سينا «فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ، والذكاء قوة الحدس»[5] .

والغريب أن أحد الدارسين الذي سبق وقال بمادية نظرية المعرفة السينوية ؛ يعود فيعتبر

---

(١) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٧٥ .
(٢) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١٦٦ .
(٣) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٨١ .
(٤) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .
(٥) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٢ ، ص ٣٨١ .

حدس ابن سينا إشراقيًا صوفيًا «يعرض موقفه المادي إلى اهتزاز يكاد يضعضع أركانه»[١] .
وما نراه هو أن العقل عند ابن سينا هو مناط المعرفه في العالم المادي ، أما حدسه المعقلن فكان قوام معرفة العالم الخارجي . وفي ذلك دلالة على معطيات ليبرالية عصر الصحوة البورجوازية الثانية التي لم تصل إلى حد الثورة .

يتجلى ذلك بوضوح أكثر في ربط ابن سينا بين العالم المادي والعالم الخارجي عن طريق «العلية» . فهي في نظرنا علية منقوصة حيث يقول : «إذا وجدت العله كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول ، وإن لم توجد وجد عدمه ، وأيهما فرض أبدا كان ما بإزائه أبدا»[٢] . وهو قول يشي بعدم اكتمال عقلانيته ، بما يتسق ومعطيات عصر الصحوة ؛ لا نتيجة الموروث اليوناني أو الأفلاطونية المحدثه ؛ كما ذهب أحد الدارسين[٣] .
وما كنا لنأخذعلى ابن سينا هذا القصور ؛ إذ لم يكن من الممكن أن يتجاوز معطيات عصره العلمية التي كانت ـ رغم ازدهارها ـ مغلولة أيضًا بنمط التفكير اللاهوتي المنبثق من تواجد «الإقطاعية» . ولعل ذلك يفسر رؤيته لمفهوم النفس ـ أي العقل ـ فبرغم كونه طبيبًا ؛ فقد ذهب في تعريفها بأنها «قوة عقلية ليست منطبقة في جسم من قلب أو دماغ ، وليست مركبة من قوة قابلة للفساد وهي لذلك جوهر روحاني» . بديهي أن تنطلق نظريته في الميتافيزيقا من نفس المعطيات .

وفي هذا الصدد تأثر ابن سينا باتجاهات فكرية وعقيدية ونظريات فلسفية متضاربة . فقد نهل من أرسطو والأفلاطونية المحدثه والعقيدة الإسلامية ، وأسس نسقا مغايرًا لسائر التصورات السابقة ؛ مفيدًا من تطور الطبيعيات في عصره ، وخصوصًا علم الفلك .

على رأس نسق ابن سينا الميتافيزيقي يوجد «واجب الوجود بذاته»[٤] ؛ الذي هو «القيوم»[٥] الأزلي الدائم في الزمان دون أن يعتريه تغير . وهو مفارق للمادة ؛ بما يفيد التجريد المطلق عنها[٦] ؛ فهو «ليس بجسم ولا ماده ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة بصورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له مسحة لا في المبادىء ولا في العقول»[٧] أي «ليس

(١) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٨٧ ، ٥٨٨ .
(٢) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٢ ، ص ١١٢ .
(٣) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٩٥ .
(٤) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٣ ، ص ٣٧ ، القاهره ؟ ؟
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .
(٦) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٣٤ .
(٧) ابن سينا : **النجاه** ، ص ٢٢٨

كمثله شيء» حسب التعبير القرآني . وهنا يظهر تأثير الدين ـ لا العلم الطبيعي ـ كما ذهب أحد الدارسين حيث قال «استمد ابن سينا من الطبيعة مبادئه عن عالم ما وراء الطبيعة»[1] ؛ وقول باحث آخر : «الله عند ابن سينا تنطبق عليه الضرورة كما تنطبق على الموجودات الأخرى» ، واعتبره لذلك ماديًا متهرطقًا[2] . فواجب الوجود وجوده عين ماهيته[3] ، واحد لا كثرة في ذاته ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة ، ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب حتى لا تتعارض مع وحدة الذات[4] . وهنا تظهر تأثيرات العقيدة الإسلامية في التنزيه ، وتأثيرات المعتزلة في تأويل الصفات .

كما يظهر تأثير المنطق في قول ابن سينا بأن واجب الوجود الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ وهو في نظره «العقل الأول» ، ومن فيضه تصدر الكثرة . وتظهر عقلانية ابن سينا في قوله بأن «العقل الأول» يعقل ذاته ويفيض بعقل ثالث يدير «الفلك الأقصى» . وهنا يبدو تأثير نظرية الفيض ، كذا تأثير ميتافيزيقا الفارابي فيما يتعلق بعقول الأفلاك . وأخيرًا تأثير ازدهار الطبيعيات في عصره عندما جعل لكل عقل فلكا بمادته وصورته[5] . وبتعقل الفلك الأقصى لذاته ؛ تصدر عنه «نفس» يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها . ويستمر الصدور على هذا النحو حتى يصل إلى «العقل الفعال» وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية (الهيولى والنفوس والعقول) الإنسانية التي يدبرها[6] . والتدبير لا يعني الصدور والخلق لعالم ما تحت عقول الأفلاك . يقول ابن سينا : «إذا استوفت الأجرام السماوية عددها لزم بعدها لزوم الإسطقسات . . . وللإسطقسات مادة تشترك فيها صورة تختلف بها . فيجب أن يكون اختلاف صدورها مما يعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك ، وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك »[7] . وإذا كان هذا يعني أن العناصر الطبيعية ليست فيضًا محضًا من عقل محض ، أي أن العقل الفعال ليس هو الذي أفاض الوجود فيضًا روحيًا ؛ بما يفيد دلالة مادية[8] ؛ فإن «تدبير» العقل الفعال لما هو أدناه ينقص من قدر هذا الاتجاه المادي فيما نرى .

---

(١) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ؛ جـ ٢ ، ص ٦٢٧ .
(٢) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٣٠٧ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٤ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥٥ .
(٥) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٦٦٦ .
(٦) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
(٧) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .
(٨) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٦٦ ، ٦٦٧ .

نجد أيضًا مادية صريحة في الحد من تأثير «الهيولى» ؛ إذ أنه في نظر ابن سينا «مجرد إمكان أزلي لجميع الموجودات»[1] . لكن ذلك لا يعني ادعاء البعض توصل ابن سينا إلى قانون الحركة الذاتية في العالم المادي[2] . إذ كل ما هو موجود ـ في نظر ابن سينا ـ موجود بقدر الله ؛ فالعناية الإلهية السارية في عقول الأفلاك هي المسئولة عن نظام الكون أولا وأخيرًا . وهنا يظهر تأثير الإسلام «كل شيء عنده بمقدار» . وإذا كانت تلك العناية الإلهية وعقول الأفلاك لا تتدخل في الجزئيات ـ وهو نتيجة لتطور الطبيعيات ـ بما يعني الاقتراب من قانون الحركة الذاتية في العالم المادي ؛ فإن نظام الكون برمته ـ العلوي والسفلي ـ منوط بالعناية الإلهية ؛ كما ذكرنا . ولعل ذلك يفسر اعتقاد ابن سينا بإمكان حدوث الخوارق[3] ، كذا قوله «بالقدر» اتساقًا مع العقيدة . لكنه من زاوية أخرى لا يثبت عنده إلا «بقياس يعتبر» ؛ أي بدليل عقلي نظري ؛ اتساقًا مع معطيات عصر الصحوة البورجوازية . ولعل هذه الصيغة المركبة جعلت بعض الدارسين يذهبون إلى أن «قدر ابن سينا غير واضح تمامًا»[4] .

كما يستند ابن سينا على العقل في تفسيراته بعض المسائل الميتافيزيقية التي قدمت العقيدة عنها تصورات غيبية كمسألتي «المعاد» و«النبوة» ؛ إذ أولالأولى على طريقة المعتزلة ؛ حين أنكر التصورات الحسية عن الحياة الآخروية ، فقال بأن السعادة في الآخرة تكمن في صعود النفس إلى عالمها بعد مبارحة الجسد[5] . كما تأثر بالفارابي في مسألة النبوة ؛ فاعتبرها شكلا من أشكال المعرفة البشرية يصدر عن درجة رفيعة من الإدراك البشري[6] ؛ حيث يصل النبي عن طريق «الحدس العقلي» إلى درجة أعلى ، إذ يتطور هذا «الحدس العقلي» إلى ما أسماه ابن سينا «العقل القدسي» ؛ فتكون النبوة . وتكتسي النبوة عنده بعداً اجتماعيًا ؛ فهي ضرورة من أجل إرشاد العوام ، أما الخواص ـ الفلاسفة والمتصوفة ـ فهم بحكم سيطرتهم على نزعات الجسد والبعد عن «الهيئات البدينة المضادة لأسباب السعادة»[7] ليسوا في حاجة إلى تعاليم النبوة .

خلاصة القول ـ أن ميتافيزيقا ابن سينا حصاد مؤثرات متنوعة ؛ صاغ منها نسقًا خاصًا

---

(١) ابن سينا : **الإشارات** ، ص ١٥١ .
(٢) راجع : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣١٣ .
(٣) ابن سينا : **الإشارات** ، ص ٢٠٧ وما بعدها .
(٤) أنظر : محمد عبد الهادى أبو ريده : المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٨٨ .
(٦) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٠٧ ، ٦٠٨ .
(٧) ابن سينا : **النجاه** ، ص ٣٠٤ .

قوامه عقلنة الإلهيات والغيبيات ؛ بما يتسق ومعطيات عصر الصحوة البورجوازيه الثانية ؛ بإيجابياتها الكثيره وسلبياتها المحدودة .

يظهر تأثير تلك المعطيات بوضوح أكثر في رؤية ابن سينا للعالم المادي ؛ إذ تعد آراؤه في هذا الصدد أكثر ميلا للماديه مع انطوائها على نزعات مثالية .

يرجع ذلك إلى إفادته من تقدم العلوم الطبيعية بدرجة أكبر ؛ خصوصًا وأنه ساهم في تأصيل المنهج التجريبي بحكم اشتغاله بالطب والكيمياء[1] كما ذكرنا من قبل .أما عن تواجد النزعات المثالية ؛ فمرتبط بعدم انعتاقه تمامًا من سيطرة الميتافيزيقا[2] . لذلك حق لأحد الدارسين القول : «إن مذهب ابن سينا في الطبيعة يقوم على افتراض أن الجسم لا يمكن أن يكون فاعلا ، والفاعل دائمًا قوة أو صورة أو عقل ، وأن قوى العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها»[3] . وهذه القوة الفاعله تجعل الأشياء الموجودة دائمًا في حركة[4] . يقول ابن سينا[5] : «الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيير ، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات» . وطالما ارتبطت الحركة بقوة أو صورة أو عقل ؛ فيمكن بالعقل الإنساني معرفتها . يقول ابن سينا : «نعرف أن طبيعة الوجود وطبيعة أجسام الوجود بما هي كذلك ؛ غير ممتنع عليها أن تعقل»[6] .

لكن هذا لا يعني ما ذهب إليه بعض الدارسين من تجاوز ابن سينا مادية أرسطو[7] ؛ حين أعطى المادة بعدًا جدليًا[8] ، وحين جعل العالم المادي مصدر العلم الإلهي[9] . فتلك في نظرنا ـ أحكام معتسفة ؛ ذلك أن ابن سينا لم يقل بأزلية العالم المادي ؛ كما فعل أرسطو ؛ كما سنوضح بعد هينهة ؛ بل أعطى العلم الإلهي منزلة أرقى من العلوم الدنيوية . يقول : «إن العلم الإلهي يبحث عن الموجود المطلق ومباديه ، ومنه تبتدىء سائر العلوم»[10] .

---

(١) ابن أبي أصيبعه : **عيون الأنباء** ، ص ٣ .
(٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٢٤ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٩ .
(٤) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣١٣ .
(٥) **النجاه** ، ص ٩٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٤٣ .
(٧) أنظر : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣٠٣ ، حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٢٥ .
(٨) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٠٥ .
(٩) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٢٦ .
(١٠) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١٩٨ .

توصل ابن سينا إلى حقيقة الوجود الموضوعي للعالم المادي. يقول الشهرستاني[1] في هذا الصدد: «الشيء إما عين موجودة، وإما صورة مأخوذة عنه في الذهن، وإما كتابة دالة على اللفظ. واللفظ دال على الصورة في الذهن، وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة».

يحمد لابن سينا توصله إلى حقيقة وجود العالم المادي بغض النظر عن الوعي به، لكن ذلك لا يعني تجاوز أرسطو في ماديته كما ذهب بعض الدارسين[2] لأن أرسطو سبق ابن سينا في الوقوف على تلك الحقيقة التي تعد بديهية من بديهيات العقل[3]. بل إن ابن سينا عند ما قال بأسبقية الوجود على الماهية كان أرسطيًا صرفًا. يقول الشيخ الرئيس: «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببًا لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سببًا لصفة أخرى. ولكن لا يجوز أن تكون الصفة هي الوجود للشيء . . . لأن السبب متقدم في الوجود»[4].

إن وقوف ابن سينا على تلك الحقيقة لا يعني أنه قال بأزلية العالم كأرسطو[5]؛ كما ألح الدارسون ذوو النزعة المادية في تفسير الفلسفة السينوية، ورتبوا على ذلك أحكامًا غاية في الشطط.

مرجع هذا الشطط كامن في «القراءة» من خلال «مخيال» إنتقائي تأويلي معتسف لنصوص سينوية. من هذه النصوص؛ قول ابن سينا: «الحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع»[6]. يرى طيب تيزيني أن كلمة «موضوع» تعني «المادة»؛ فما يفهم من سياق النص يفيد كونها أزلية. ونرى أن النص ما هو إلا تعريف سينوي «للحادث» بما ينفي قطعًا «أزليته» المزعومة. كما أن النص متعلق بالعالم المادي وليس بالكون كله.

ثمة نص آخر لابن سينا فحواه أن «كل موجود فهو واجب الوجود». يستنتج منه حسين مروة[7] ـ وفق قياس خاطىء ـ أنه طالما أقرا بن سينا بوجود العالم المادي، فهو أزلي لذلك؛ شأنه شأن «واجب الوجود بذاته». بينما يفيد النص مجرد بديهية منطقية عن أي

---

(١) الملل والنحل، جـ ٢، ص ١٦١.

(٢) أنظر: طيب تيزيني: المرجع السابق، ص ٣٠٣،

(٣) عن مزيد من المعلومات حول «كون العالم واقعًا حقيقيًا كاملا»؛ أنظر: جثري: الفلاسفة الإغريق - من طاليس الى أرسطو، الترجمة العربية، ص ١٤٠ وما بعدها، القاهره؟؟

(٤) ابن سينا: الإشارات، جـ ٣، ص ٥٦.

(٥) عن آراء أرسطو في هذا الصدد؛ راجع: جثري: المرجع السابق، ص ١٤٥ وما بعدها.

(٦) ابن سينا: الإشارات، جـ ٣، ص ١٠٣.

(٧) النزعات المادية، جـ ٢، ص ٦٢٩.

موجود ما دون أن يكون هذا الموجود أزليًا .

وفي نص ثالث يقول ابن سينا : «وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة وإرادة وغير ذلك ، فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودًا ولكن ليس لذاته علة ؛ توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة . فإذا وجدت تلك الحاله وجب وجود المعلول»[١] .

يستنتج حسين مروة[٢] من هذا النص عن «العلية» أو «السببية» أنه «طالما أن الله واجب الوجود الأزلي علة للعالم وهو المعلول ؛ فلا بد أن يكون المعلول أزليًا لارتباط العلة بالمعلول . والنص واضح تمام الوضوح في الكشف عن قانون العلية بالنسبة للعالم المادي ليس إلا ولا علاقة له بصلة الله بالعالم المادي . كما أن تحفظ ابن سينا في عبارة «فإذا لم يكن شيء معلق عن خارج » يبطل قانون العلية ؛ وهذا يعني أنه لا يتعلق إطلاقًا «بواجب الوجود لذاته» ، لأن إرادة الله لا يعوقها شيء حسب تعريف ابن سينا .

يستنتج ذات الباحث من قول ابن سينا بأن «الله أبدع العالم» ما يفيد أزلية هذا العالم لأن «الإبداع» ـ في نظره ـ غير الخلق والإحداث[٣] . وتلك مماحكة وتلاعب بالألفاظ واعتساف في التأويل لا يحتاج إلى مناقشة .

أكثر من ذلك ؛ تعويل الباحث على قياس شكلاني خاطىء بأن «الله والعالم يجتمعان ضمن وحدة تنتفي بها الحدود المميزة للعلة من المعلول بحيث تكون العلة هي المعلول ، والعكس»[٤] ! ! بمعنى أن الله هو العالم والعالم هوالله . وتلك مجازفة لم تخطر على بال ابن سينا ، وحسبنا الإحالة إلى تعريفه لواجب الوجود بذاته في التنزيه لإبطال هذا الزعم . والأغرب ؛ أن يتلقف باحث آخر نفس الخيط فيستخلص من نص ابن سينا السابق عن العلية أن الله ليس مجردًا عن العالم المادي بل «يمتاز عنه فقط بكماله وفضله»[٥] .

من الذرائع الأخرى التي تذرع بها الدارسون لإثبات قول ابن سينا بأزلية العالم المادي ؛ مسألة الزمان والحركة ورأي ابن سينا بصددهما . ذهب هؤلاء الدارسون إلى أن ابن سينا قال بأزلية الزمان والحركة إستنادًا إلى أرسطو . بل إنه تجاوز أرسطو في نقاط جوهرية[٦] . فالزمان

(١) ابن سينا : الإشارات ، جـ٣ ، ص ٨٨ .
(٢) النزعات المادية ، جـ٢ ، ص ٦٣٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٢٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٣٤ .
(٥) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٣١١ .
(٦) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٦٣٩ ، طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

عند ابن سينا «مقدار للحركة المستديره من جهة المتقدم والمتأخر . . . والحركة متصلة فالزمان متصل»[1] .

وهذا التخريج خاطىء من عدة وجوه . أولها أن أرسطو «لم يعترف بالحركة والتغيير»[2] . وثانيها أن هذا النص السينوي لا يتعلق بالعالم المادي بل بعالم الأفلاك . وثالثها أن ابن سينا لم يقل بأزلية الزمان . يقول في قطع ووضوح «الزمان ليس محدثًا حدوثًا زمانيًا ؛ بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثة بالزمان والمدة ؛ أي يتقدمه باريه فقط»[3] . كما وأن «الحركة» عند ابن سينا محدثة أيضًا . يقول : «فقد بان في الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة»[4] . مع ذلك يحمد لابن سينا إفادته من طبيعيات عصره في رؤية المسألة ، وهي طبيعيات قاصرة على كل حال . إن إدخاله الزمان والحركة في صلة مع المادة ؛ يعد نقلة هامة وخطوة كبرى نحو الوقوف على قانون التغيير والتطور ؛ وهو مالم ينجزه ابن سينا ولا العلم الطبيعي في عصره .

لذلك تسقط دعاوى بعض الدارسين الذين بالغوا في تقدير تلك الخطوة ، فذهبوا إلى أن ابن سينا وقف بالفعل على «قانون الحركة الذاتية للمادة»[5] ، ومعلوم أن التوصل إلى هذا القانون لم يتم إلا في العصر الحديث .

وهناك بعض النصوص السينويه التي اعتسف الدارسون المعاصرون تأويلها في هذا الصدد . يقول ابن سينا بصدد تنزيه الله عن الحركة والإرادة : «ففعله أجل من الحركة والإرادة»[6] .

يستنتج حسين مروه من هذا النص أن الحركة والإرادة في العالم المادي منوطة به وليس بالله سبحانه[7] ؛ متناسيًا سياق النص في مجال تنزيه الباري ، كذا النصوص السينوية الغزيرة والواضحة عن «الفيض» والتي تنتهي «بالعقل الفعال» الذي يدبر نظام العالم المادي دون أن يتدخل في جزئياته . ويفصح ذلك عن خطوة سينوية طيبة نحو محاولة اكتشاف قانون الحركة الذاتية في العالم المادي ؛ لا اكتشافه بالفعل . في نص آخر يقول ابن سينا : «إن

(١) ابن سينا : **النجاه** ، ص ٢١٨ .
(٢) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : جثري : المرجع السابق ، ص ١٤٠ وما بعدها .
(٣) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١١٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥٣ .
(٥) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٤٣ .
(٦) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٣ ، ص ١٥٤ .
(٧) حسين مروه : المرجع السباق ، جـ ٣ ، ص ٦٤٤ .

الجسم إذا أخلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب، لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين؛ فإن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك»[1].

ويلاحظ أن هذه العبارة جملة شرطية؛ بما يفيد تدخلات خارجية لها دور في تقييد فعل «الحركة الذاتية» للمادة. لكن حسب ابن سينا وقوفه - في ضوء علوم الطبيعة في عصره - على وجود قوة ذاتية في الأجسام. يقول في ذلك «ليس يصدر شيء عن جسم إلا وفيه قوة». لكن هذه القوة ليست جوهراً بل عارضه حسب نص ابن سينا «إن كل جوهر إنما يوجد دفعة واحدة، وإنما يبطل وجوده دفعة واحدة؛ فلا تدخل الحركة إذن في كونه ولا في فساده»[2]. ولا مجال لذرائعية الدارسين الذين اعتبروا دلالات النص الواضحه إنما هي «تقية» حالت بين ابن سينا وبين الإفصاح عن معتقداته بخصوص «قانون الحركة الذاتية للمادة»[3]. أو مماحكة البعض الآخر من الدارسين بتأويل النص بما يخالف دلالته؛ حين ذهب إلى «قول ابن سينا بقانون التغيير لأن قدرة التغيير متأصلة في موضوع التغيير نفسه»[4].

ثمة مسألة أخرى في فلسفة ابن سينا عن العالم المادي، حاول الدارسون استثمارها لتقويله بأزلية المادة؛ وهي مسألة «المادة والصورة».

يقول طيب تيزيني[5] إن ابن سينا جعل «الممكن لذاته» أي «الهيولى» جوهراً وعرضاً، فمنه تتكون الأجسام المتحققة المتحركة وهي الجوهر، أما العرض فهو «الصورة»، و«أن المادة لا تتعرى عن الصورة قط وأن الفصل بينهما فصل بالعقل فقط»، ويستنتج من ذلك «وقوف ابن سينا على وحدة الوجود والماهية في المادة».

وهو حكم صحيح فيما يتعلق بجمع ابن سينا بين المادة والصورة؛ أي بين الوجود والماهية. صحيح أيضاً ما ذكره الباحث عن تجاوز ابن سينا أرسطو في هذا الصدد من حيث قول الأخير بثنائية المادة والصورة[6]. صحيح أخيراً ما ذكره الباحث عن هامشية تأثير «الهيولى» في تشكيل الصورة؛ إذ يؤكد ابن سينا أن «الهيولى تتشخص بالصورة والصورة

(١) ابن سينا: **الإشارات**، جـ٣، ص ١٦٤.
(٢) ابن سينا: النجاه، ص ١٠٥.
(٣) أنظر: حسين مروه: المرجع السابق، جـ٢، ص ٦٥٢.
(٤) أنظر طيب تيزيني: مشروع رؤية، ص ٣١٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣١١.
(٦) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

تشخص أيضًا بالهيولى»[1] «فالهيولى مجرد إمكان أزلي لجميع الموجودات الخاصة بالمادة»[2] .

لكن الخطأ هو ما ذهب إليه الباحث من أن هذا التصور السينوي يجعل من ابن سينا «ماديًا هرطقيًا» ؛ لا لشيء إلا لأن «ابن سينا ينص على أن المادة صدور وفيض من العقل الفعال»[3] . عندئذ يسقط حكم الباحث بأن «العالم عند ابن سينا يبرز في وحدة مادية علته ومعلوله فيه»[4] ، وحكم باحث آخر بأن «ابن سينا جعل للمادة وجودًا موضوعيًا أزليًا»[5] .

أما عن علاقة «واجب الوجود بذاته» بالعالم المادي ، فيذهب نفس الباحثين - من خلال استنتاج خاطىء في قراءة نصوص ابن سينا الخاصة بتنزيه «واجب الوجود لذاته» - بذهبان إلى أن هذا التنزيه جعل الله سبحانه مغتربًا اغترابًا كليًا عن مادة العالم فأتاح استقلالية العالم المادي ليتحرك بفعل قوانينه الخاصة الداخلية[6] . وهو حكم سبق وأثبتنا خطأه ، كما خطأه الباحث نفسه حين قال بوجود صلة لله بالعالم المادي بما يعني جعل ابن سينا لله أفضلية ذاتية على المادة[7] . ناهيك بقول ابن سينا بأن «الهيولى توجد عن سبب أصل وعن معين بتعقيب الصورة»[8] ، هذا السبب الأصل «الأزلي» عند ابن سينا لا يمكن إلا أن يكون «الباري» جل علاه . ولأن الهيولى - كما ذكر - ابن سينا مجرد «إمكان» لوجود المادة ، فذاك يؤكد بداهة خطأ الزعم باستقلالية العالم المادي .

صحيح أن النسق الفلسفي السينوي كان خطوة متقدمه في الفلسفة ، من حيث النظرة إلى الوجود كوحدة شاملة ؛ لكن هذه الوحدة لا تعني إستنتاج أحد الدارسين أنها «وحدة مادية»[9] . وإذ لم يجد في نصوص ابن سينا ما يدعم حكمه ؛ تذرع بأن «نصوصه تشي بذلك رغم مداوراته بما يفيد بوحدة العالم المادي»[10] . بينما تتوافر هذه النصوص التي تفيد عكس ذلك ، منها قول ابن سينا «النسبة بين الله والعالم نسبة كمال إلى نقص»[11] .

---

(١) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٣ ، ص ٨٧ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٥١ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٥١ .
(٤) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٢١ .
(٥) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٦٣ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٦٦٤ .
(٧) نفس المرجع والصفحة .
(٨) ابن سينا : **الإشارات** جـ ٣ ، ص ٨٦ .
(٩) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٦٥ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٦٦٥ .
(١١) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٣ ، ص ١٨٢ .

وينحو باحث آخر نفس المنحى فيذهب إلى أن ابن سينا «أكد استقلالية ذاتية للعالم المادي من حيث هو عالم موجود ماديًا وموضوعيًا»[1] . لكنه تذرع في ذلك بقراءة معتسفة لنصوص ابن سينا عن «العلية» ؛ التي سبق لنا تخطىء قراءتها . كما تذرع بقياس شكلاني فقال : «إن فعل الباري «كن» لا يمكن فصله عن الفعل الآخر المطابق «فيكون» ، فكلاهما وجهان لشيء واحد ولحقيقة واحدة»[2] . بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقال بأن «العلاقة بين العلة والمعلول تتسم بالتعادل من حيث الوجود إذ أن كليهما قديم وجوديًا»[3] ؛ متناسيًا أن نصوص ابن سينا في هذا الصدد تتعلق بالعالم المادي فقط ، وليس بالكون كله . يقول ابن سينا بصدد العلة والمعلول : «لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل منهما كالآخر في التقدم والتأخر»[4] . فمن المستحيل أن يسري هذا الحكم على العلاقة بين الله والعالم في نظر ابن سينا ؛ لأن الله حسب تعريفه لا يتقدم ولا يتأخر ولا يرتفع بارتفاع المعلول . ويشتط الباحث فيحمل ابن سينا مسئولية عدم المفاضلة بين الله والعالم ؛ «بين الكمال والنقص»[5] حسب نص ابن سينا . بل يزعم «بتلاقي الله والعالم من حيث القدم الوجودي ومن حيث تجانس الماهية»[6] . وهو ما لم يطرأ على بال ابن سينا الذي قال بأن ماهية الله هي ذاته ونزهه عن الصفات .

تلك المجازفات من قبل الدارسين جاءت نتيجة اعتساف تطبيق المنهج المادي التاريخي وتأويل نصوص ابن سينا تأويلا لا علميًا ولا تاريخيًا . وحسبنا أن أحدهم اعترف بعد لجاج طويل ـ في لحظة صدق ـ أن «الأجسام الأرضية ـ عند ابن سينا ـ محدثة»[7] ؛ فهدم ـ دون وعي ـ كل ما بناه .

ثمة مسألة أخيره إعتسف الدارسون تأويل نصوص ابن سينا بصددها لإثبات أزلية العالم المادي ؛ وهي موقف ابن سينا من «مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ» . إذ قال أحدهم أن ابن سينا اقتبس من فلاسفة اليونان الماديين كطاليس وهيرا قليطس رأيهما عن «الأجسام التي تتكون منها الكائنات المركبة بأن فيها قوى تفعل بعضها في بعض وينفضل بها بعضها عن بعض ؛

(١) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ص ٣١٧ .
(٢) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٢٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٢٢ .
(٤) ابن سينا : الإشارات ، جـ ٢ ، ص ٨٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٨٢ .
(٦) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٢٢ .
(٧) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٧٣ .

كنتيجة لدرجة الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة»[١] . ونحن نعترف بأن ذلك يعد إسهامًا هامًا لابن سينا أفاد فيه من تجاربه المعملية خصوصًا في مجال الكيمياء ؛ دونما ضرورة للعودة إلى ماديي اليونان . بل إن الفارابي قد سبق ابن سينا إلى هذه الحقيقة ، كما ذكرنا من قبل . ومعلوم أن ابن سينا تأكد من ذلك من خلال تجاربه في مجال الإسطقسات[٢] . فقط ولم يعتسف تعميمها على الوجود ككل ؛ كما ذهب بعض الدارسين .

أفاد ابن سينا من تطور علوم الطبيعة في عصره كذلك في مقولته عن «التولد» . يقول : «ربما استعد الشيء بالعفوية لقبول صورة أخرى فيتولد منه شيء آخر نبات أو حيوان»[٣] . ومعلوم أن المعتزلة سبقوه إلى فكرة التولد هذه خصوصًا عند الجاحظ . لذلك لا يعد رأي ابن سينا في هذا الصدد كشفًا ؛ بل إنه سلم بحقيقة معروفة في عصره جرى تطبيقها بالفعل في استخلاص سلالات جديدة من الحيوانات وأنواع مبتكرة من النبات ، فضلا عن السلع المصنعة . يفهم ذلك من قول ابن سينا : «قد يقال لما كان بالصناعة نضجًا ، لكن النضج مع ذلك إحالة من الحرارة للرطوبة ، أي موافقة الغاية المقصوده ، وكذلك النضج الصناعي»[٤] . عبر ابن سينا عن تطبيقات علوم الطبيعة في عصره وتسخيرها لتكريس أغراض عملية . ومن المبالغة إعتبار ذلك كشفا لنظرية «النشوء الطبيعي للأجسام» كما ذهب بعض الباحثين[٥] . كذا قول باحث آخر بأن «ابن سينا رفض مذهب الجزء الذي لا يتجزأ»[٦] ، وأن ما ذكره عن عالم الصناعة والنبات والحيوان ؛ إنما هو تعبير مصغر عن نظريته عن العالم الكبير[٧] . بل لا يخالجنا شك في أن موقف ابن سينا من مسألة «الجوهر الفرد» كان هو نفس موقف الأشعري المتكلم .

خلاصة القول ـ أن فلسفة ابن سينا بنسقها الشامل والعقلاني والمنسجم إلى حد بعيد كان نتاج معطيات عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، وأن جوانب القصور والتناقض والغموض أحيانًا في فلسفته لا يمكن تفسيرها بعيدًا عن سلبيات معطيات هذا العصر ؛

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٧٧ .

(٢) راجع نصوص ابن سينا في هذا الصدد في كتابه : **الإشارات** ، جـ ٢ ، ص ٦٧٨ ، ٦٧٩ .

(٣) ابن سينا : **الشفاء** ، ص ٢٢٦ ، القاهره ١٩٦٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .

(٥) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٧٦ .

(٦) أنظر : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣٢٦ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٢٩ .

بحيث لم تحسم البورجوازية صراعها مع الإقطاع حسمًا قاطعًا . لذلك عكست الإقطاعية المتواجده بفكرها النصي الغيبي والتهويمي آثارها على الفكر عمومًا ؛ ولم يسلم ابن سينا من بصماتها .

من هنا لاعتبار لتصنيف فلسفة ابن سينا إلى مادية صرفه أو مثالية قحة . لكنها ـ على كل حال ـ تمثل نقلة إلى الأمام إذا ما قيست بالفلسفات السابقة عليها أو المعاصرة لها . وقد شهد بعض الدارسين لابن سينا بذلك فقالوا إن «فلسفتة كانت أكبر مذهب فلسفي في عصره»[(١)] ؛ فعلى يديه «بلغت الفلسفة الإسلامية ذروتها»[(٢)] . وقد سبقهما ابن طفيل في تقريظها حين قال : «من عني بقراءة كتب أرسطو ظهر له في أكثر الأمور أنها متقنه . . وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عند أرسطو»[(٣)] .

لذلك لاعتبار لأحكام أحد الباحثين حين نعت فلسفة ابن سينا بأنها «فلسفة التحطيم الذاتي»[(٤)] ، «فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته»[(٥)] بل «تنم عن وعي مقلوب» [(٦)] ؛ إذ لا تعدو كونها « قراءة سينوية لفلسفة الفارابي»[(٧)] . والأنكى حكمه بأنها «تعبر عن الاتجاه الذي جمد التاريخ العربي» «نتيجة صياغتها في عصر الانحطاط»[(٨)] نظرًا «لتكريس ابن سينا لا عقلانية صميمة في الفكر الإسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة»[(٩)] .

إن التضارب في أحكام الدارسين السابقين على فلسفة ابن سينا ـ حيث رفعها البعض إلى مصاف المادية الصرفه ، وأنكر البعض الآخر مجرد الاعتراف بها كفلسفة ؛ يرجع ـ في التحليل الأخير ـ إلى القراءه الإديولوجية الموجهة من ناحية ، ودراسة الفلسفة السينوية معزولة عن واقعها التاريخي من ناحية أخرى . من هنا تبرز أهمية المنهج المادي التاريخي في قراءة الفكر ودراسته ؛ لا لشيء إلا للعلاقة الوثيقة بين الفكر والواقع .

---

(١) أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .
(٢) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ١٣٩ .
(٣) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ١١ ، بيروت ١٩٥٤ .
(٤) أنظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٦٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٦٨ .
(٦) نفس المرجع والصفحة .
(٧) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١١٧ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .

د - إخوان الصفا

عن إخوان الصفا ؛ كتب الكثير . لا لشيء إلا لأن المصدر الأساسي عنهم وهو رسائلهم موجود ؛ برغم ما جرى من إحراق الكثير من نسخها عدة مرات إبان العصور التي سادتها نظم سنية محافظة . مع ذلك سلمت هذه الرسائل الإحدى وخمسون نظرًا لانتشارها في أماكن شتى من أقاليم العالم الإسلامي التي بث فيها الإخوان دعوتهم . لكن الطابع السري لهذه الدعوه جعل هذه الرسائل غير كافية للكشف عن تاريخ نشأة الجماعة ومؤسسيها وغاياتها القريبة والبعيدة ، الظاهرة والباطنة . هذا بالإضافة إلى لجوء كاتبيها ـ لم يؤلفها مؤلف واحد مما زاد الإشكالية غموضًا ـ إلى أساليب الرمز والتمويه لإخفاء هذه الأبعاد الهامة في تاريخ الحركة . كما نجهل ـ إلى الآن ـ متى وكيف كتبت هذه الرسائل ؛ هل صدرت دفعة واحدة ، أم على فترات متقاربة أو متباعدة؟ وهو أمر جد هام بالنسبة للباحث للوقوف على تطور فكر الجماعة ، وتفسير بعض الأفكار المتناقضة بين رسالة وأخرى .

هذه المشكلات ـ وغيرها مما سوف نثبته بعد حين ـ كانت من وراء الخلط والشطط في تقويم فكر الجماعة وتثمينه . ولا مندوحة عن الاستناد إلى التاريخ ـ الذي أغفله الدارسون السابقون ـ والاحتكام إليه في التماس حلول لتلك الإشكاليات .

تتعلق الإشكالية الأولى بتوقيت نشأة جماعة إخوان الصفا ، وهوية مؤسسيها وغاياتهم . فالرسائل ـ رغم ثرائها ـ لا تعطي معلومات شافية في هذا الصدد ، والرواية الوحيدة التي استند إليها الدارسون جد مقتضبة وتشي بالتحامل على الجماعة . وهي فضلا عن ذلك متأخرة عن تاريخ النشأة ، فقد كتبها أبو حيان التوحيدي عام ٣٦٠ هـ تقريبًا أي بعد ظهور الجماعة بقرن من الزمان فيما نرى . كما وأن الجماعة ظلت موجودة بعد هذا التاريخ بنحو قرن آخر ؛ وهو أمر أضفى على المشكلة مزيدًا من الغموض ؛ وجعل آراء الدارسين تتضارب في تحديد تاريخ النشأة ؛ كما سنرى بعد هنيهة .

يقول أبو حيان التوحيدي[١] : «إخوان الصفا جماعة سرية نشأت بالبصرة ، ولها فروع في أكثر البلاد ، أسسها زيد بن رفاعه الذي أقام بالبصرة ، وصادف فيها جماعة جامعين لأصناف العلم وأنواع الصناعة ؛ منهم أبو سليمان البستي (المقدسي) وأبو الحسن الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم . عصابة تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ؛ فوظفوا بينهم مذهبًا زعموا أنهم قربوا به

(١) الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٥ ، القاهرة ١٩٤٢ .

الطريق إلى الفوز برضوان الله . وذلك أنهم قالوا : إن الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالة ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ؛ لأنها حاوية الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ؛ علمها وعملها ، وسموها رسائل إخوان الصفا ، وكتبوا فيها أسماءهم وبثوها في الوراقين ووهبوها للناس» .

يكشف هذا النص المقتضب والهام في آن عن عدة حقائق أساسية تتعلق بنشأة الجماعة وأصولها الطبقية ، ومرجعية فكرها وعقلانية هذا الفكر ، والغايات والأهداف التي توخاها «إخوان الصفا» من معارفهم ؛ وهي :

أولا : أن التوحيدي لم يطلع على هذه الرسائل ؛ مما يدل على أنها كانت «مستورة» حتى تاريخ كتابة هذا النص . يفهم ذلك من ذكر التوحيدي أن الإخوان «كتبوا فيها أسماءهم» ؛ وهو ما لم يحدث ، كذا قوله بأنهم «صنفوا خمسين رسالة» يدل على عدم علمه بالرسالة الإحدى وخمسين المعروفه باسم «الرسالة الجامعة» والتي يبدو أنها كتبت في وقت متأخر بعد كتابة الرسائل الخمسين . دليلنا في ذلك انطواؤها على آراء تناقض الكثير مما ورد في الرسائل السابقة . كما وأن هذه الآراء تتسم بالمزيد من العمق ومزيد من الدراية ؛ بما يشي بأنها كتبت في عصر ازدهار العلوم الطبيعية والرياضية ـ فضلا عن الفلسفية والشرعية ـ إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

وهذا يدل على أن الرسائل ؛ لم تكتب دفعة واحدة بل على فترات متصلة من تاريخ الجماعة . كما يفسر ظاهرة التناقض في آراء الإخوان بصدد بعض المسائل وبالتالي يكشف عن أخطاء الدارسين في تقويم فكر الجماعة .

نستخلص من النص أيضًا حقيقة هامة ؛ هي «سوسيو ـ تاريخية» فكر الإخوان ؛ فكان معبراً عن التطور السوسيو ـ ثقافي في عصر الإقطاعية المرتجعة ـ الذي شهد تأسيس الجماعة ـ كما سنوضح بعد حين ـ وعصر الصحوة البورجوازية الثانية الذي شهد ازدهار فكر الجماعة ـ تمشيًا مع ازدهار الفكر عمومًا ـ من ناحية ، وانتشاره مع المد الليبرالي في معظم أرجاء العالم الإسلامي من ناحية أخرى .

ثانيًا : يفصح نص التوحيدي أيضًا عن أسبقية نشأة الجماعة على معرفة المعاصرين بها ؛ أي قبل عام ٣٦٠ هـ . وهو أمر سنعول عليه في تحديد نسبي لتاريخ النشأة .

ثالثًا : كون البصرة مقر الجماعة في مرحلة التأسيس ؛ مؤشر هام في الكشف عن حقيقتين تعينان على معرفة هوية الجماعة وانتمائها الطبقي وأسباب تأسيسها . إذ كانت

البصرة مؤئلا لحركات المعارضة الثورية للخلافة العباسية وحكومة العسكر التركي الإقطاعي ؛ بما يفيد في معرفة أسباب تأسيس الجماعة . كما كانت مركزًا تجاريًا هامًا وفكريًا نشطًا ، بما يكشف عن الهوية البورجوازية والفكر الليبرالي الذي تبنته الجماعة وعولت عليه في مشروعها التنويري .هذا بالإضافة إلى دلالة هامة عن «مذهب» الجماعة وتصحيح القول الخاطيء المتواتر عن تشيع الإخوان .إذ من المعلوم أن «الكوفة» ـ لا البصرة ـ كانت موئل التشيع .

رابعًا : يفهم من النص أيضًا خطأ قول التوحيدي بأن زيد بن رفاعه هو مؤسس الجماعة ؛ بل كانت نشأتها «جماعية» أسهم فيها ثلة من «الإنتليجنسيا» البورجوازية . ذلك أن زيدًا نزل البصرة بعد مرحلة التأسيس «وصادف فيها جماعة الإخوان» . وباستقصاء أسمائهم الواردة في النص ما يدل على كونهم صفوة مفكرة .

خامسًا : ما ورد في النص عن «سرية» نشاط الجماعة ؛ يدل على معاداتها للخلافة العباسية والأوليجركية العسكرية التركية المسئولة عن قمع الثورات الاجتماعية ـ خصوصًا في جنوب العراق ـ فضلا عن تبيان أسلوب الإخوان في المعارضة . فالقول بأنهم «عصابة تألفت بالعشرة . . واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة» يدل على الأسلوب التنويري الترشيدي التعليمي الذي وظفته الجماعة كبديل عن الأسلوب الثوري الإنقلابي . يصحح النص أيضًا الأحكام الخاطئة عن مجافاة الإخوان للشريعة ؛ فلم يقوموا بأكثر من «تطهيرها» عن طريق الفلسفة بعد أن وظفت لتبرير الحكم القائم على يد الأشاعرة .

سادسًا : يكشف النص كذلك عن تكريس معارف الإخوان الموسوعية لخدمة «برنامج» تنويري يستهدف إصلاحًا دينيًا ومصلحة دنيوية .

سابعًا : يشير النص بالمثل إلى اعتقاد إخوان الصفا بعدم التعارض بين الدين والفلسفة برغم تعدد الفرق الدينية والمذاهب الفلسفية ؛ إذ يستهدفان معًا إحقاق الحق .

ثامنا : تنم إشارة التوحيدي عن «بث رسائل الإخوان في الوراقين» بما يفيد انتماءهما معًا إلى الطبقة الوسطى .كذا انتماء هؤلاء الوراقين إلى جماعة الإخوان ؛ وإلاما اطمأنوا إليهم في نسخ رسائلهم ؛ كما تفصح عبارة «ووهبوها للناس» عن دعوة إخوان الصفا ذات الطابع التنويري لا السياسي .

تاسعًا : يفصح النص أيضاً عن استقلال دعوة الإخوان عن الدعوات السرية السياسية المعاصرة لها ؛ يفهم من ذلك عبارة «المذهب الخاص» للإخوان الذي يدل على عدم ارتباط دعوتهم بالدعوة السياسية السرية الشيعية على نحو خاص .

عاشراً : يكشف نص التوحيدي أخيراً عن ابتكار الإخوان أسلوبًا جديدًا في المعارضة ؛ مفيدين من إخفاق الحركات الثورية ، وهو أسلوب النضال المعرفي ذي النفس الطويل .

في ضوء الملاحظات السابقة يمكن تناول سائر الإشكاليات المتعلقة بجماعة إخوان الصفا والتماس حلول لها .

أما عن إشكالية النشأة وتاريخها ومؤسسيها وانتماءاتهم الطبقية ؛ فيمكن الإفادة من معطيات تاريخ العالم الإسلامي في ذلك الحين ، في وضع حد للخلاف بين الدارسين الذين عالجوا الموضوع بمعزل عن التاريخ . فقد تباينت آراؤهم في تحديد تاريخ تأسيس الجماعة وتكوين الدعوة . فمنهم من أرجع هذا التاريخ إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجرى[١] ، وهو تحديد خاطىء لأن هذا التاريخ يتعلق بظهورأولى معلومات عنهم أوردها أبو حيان التوحيدي في عام ٣٦٠ هـ[٢] في نصه سالف الذكر الذي يفهم منه تأسيس الجماعة قبل هذا التاريخ . وعندنا أن ظهور المعلومات الأولى هذه في عام ٣٦٠ هـ لا يخلو من دلالة على ارتباط هذا الظهور بعصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ من حول منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجرى ـ وهو عصر المد الليبرالي الذي شهد ظهور كيانات سياسية كبرى تتمثل في الدولة البويهية والدولة الفاطمية والخلافة الأمويه بالأندلس ، وهي كيانات ذات طابع بورجوازي حققت الكثير من طموحات إخوان الصفا . وحسبنا أنها لم تصادر على أفكارهم ؛ بل ربما ساعدت على رواجها وانتشارها .

على كل حال كان ظهور الجماعة سابقًا لهذا العصر . وإذا كان ذلك كذلك ؛ فثمة دليل نتلمسه في الرسائل وإن كان لا يحدد التاريخ الحقيقي للظهور ؛ ربما من باب التمويه ، أو لإثبات عراقة النشأة شأنهم في ذلك شأن سائر الفرق الإسلامية التي ترجع بها إلى عصر الرسول (ص) . هذا الدليل ورد في رسائل الإخوان على هذا النحو ، أي إرجاع النشأة إلى أيام الرسول (ص)[٣] ومن الدارسين من أقر بظهور الإخوان في تاريخ غير قاطع لكنه شارف الحقيقة ـ في نظرنا ـ استناداً إلى استنتاجات بديهية فطنة . إذ يرى محمد عابد الجابرية[٤] أن ظهور الجماعة حدث قبل سنة ٢٩٦ هـ . ومع خطأ تبريره هذا التاريخ القريب من الصحة ـ إذ اعتقد أن الجماعة كانت مرتبطة بالدعوة الفاطمية وهو أمر سنفنده فيما بعد ـ إلا أنه اقترب من

(١) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٥٩ .
(٢) أوليرى دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٧٤ ،
(٣) **رسائل إخوان الصفا** ، جـ ٤ ، ص ٨٥ ، القاهرة ١٩٢٨ .
(٤) **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٣٢ .

الحقيقة حين جعل القرن الثالث الهجرى هو قرن التأسيس .

منهم أيضًا من حدد تاريخ التأسيس بعام ٣١٧ هـ (٩٨٣ م) ؛ لكن لم يبين مصدره ولم يبرهن هذا التحديد القاطع[١] . لكن لا يخلو من دلالة على تأسيس الجماعة إبان عصر الإقطاعية المرتجعة .

ونحن نرى إتفاق الرأيين السابقين على تحديد عصر التأسيس ؛ أي «عصر الإقطاعية المرتجعة» الذي شهد تأسيس الكثير من الدعوات السياسية السرية لفرق المعارضة . لكن التحديد القاطع لتاريخ النشأة لا يمكن الوقوف عليه بشكل مؤكد . وذلك بحكم الطابع السري للحركة من ناحية ، وبفعل ما تقتضيه طبيعة نشأة جماعة معارضة من إعداد يستغرق وقتًا ؛ من ناحية أخرى .

وإذا جازلنا تحكيم «الحدس والحس التاريخي» ؛ نستطيع أن نحدد مرحلة الإعداد والتشاور بين أفراد النخبة المفكرة التي أسست الجماعة خلال عقد من الزمن يبدأ بعام ٢٣٢ هـ وهو عام تولي الخليفة المتوكل العباسي الخلافة وإحيائه المذهب السني واضطهاده فرق المعارضة وأهل الذمة ، وظهور حكم القادة العسكريين الترك الذين كرسوا النظام الإقطاعي وقمعوا حركات المعارضة فضلا عن الثورة الاجتماعية الكبرى المعروفة بثورة الزنج . وما ترتب على ذلك من تشرذم سياسي - بعد فقدان الخلافة هيبتها - وظهور إمارات «استيلاء» مستقلة ، وتحكم العسكر التركي في مقادير السياسة والحكم ؛ بعزل الخلفاء العباسيين وتعيينهم ، والاعتداء على شخوصهم بالقتل وسمل الأعين وإيداع بعضهم السجون . كذا ما نجم عن تطبيق النظام الإقطاعي من خراب إقتصادي نتيجة طبيعته الإنتاجية الزراعية والرعوية المنغلقة ، وفرض المغارم والجبايات على أرباب الصنائع والحرف ، وكساد التجارة بعد تهديد منافذ وطرق تجارة العبور الدولية . ناهيك بالانهيار الاجتماعي ؛ من جراء إحياء النزعات العنصرية والنزاعات الشعوبية والتدهور العمراني والديموغرافي والتضييق على الفكر العقلاني واضطهاد المعتزلة وامتحان الشيعة والخوارج وامتهان أهل الذمة . . . إلخ من المفاسد التي عج بها هذا العصر والتي سبق لنا معالجتها في الجزء الثاني من المشروع[٢] .

تلك هي معالم الخلفية التاريخية التي شكلت المناخ الطبيعي لظهور جماعة إخوان الصفا ذات الانتماء البورجوازي اجتماعيًا والليبرالي فكريًا . لقد كان ظهور الجماعة رد فعل

---

(١) أنظر : آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٥٤ .

(٢) عن مزيد من المعلومات عن عصر الإقطاعية المرتجعة : راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، مجلد ٤ س ١٠ - ص ٦٩ .

طبيعي لتلك الظروف . يؤكد ذلك ارتباط النشأة بمدينة البصرة ذات المكانة الاقتصادية التجارية المرموقة والمنزلة الفكرية المعروفة . ومعلوم أن المدينة ببورجوازيتها ومثقفيها أضيرت أكثر من غيرها في ظل «الإقطاعية المرتجعة» ؛ لكونها مركزاً هاماً اندلعت منه ثورات اجتماعية كبرى كثورة الزنج وحركة القرامطة ؛ فتعرضت للتدمير والتخريب وعانى سكانها مرارة السلب والنهب وانتهاك الأعراض على يد جيوش «العسكرتاريا» التركية الإقطاعية . بديهي والأمر كذلك أن تصبح مقراً لنشأة جماعة سرية معارضة ذات أسلوب جديد في النضال أبعد ما يكون عن امتشاق الحسام ، تلك هي جماعة إخوان الصفا .

أما لماذا لجأ الإخوان إلى الستر والتقية واتبعوا أسلوب الدعوة السرية[1] ؛ فتكشف عنه رسائلهم وتوضح مغزاه . يقول الإخوان : «إننا لا نكتم أسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوي السلطة ، ولا حذراً من شغب جمهور العوام ولكن صيانة لمواهب الله عز وجل»[2] .

نرى أن هذا النص بالغ الدلالة في التعبير عن طبيعة الجماعة «كنخبة مفكرة ذات انتماء بورجوازي عانت من عسف السلطة» وشغب العوام في آن . إذ غالباً ما كان العوام يشاركون العسكر التركي في السلب والنهب وهتك الأعراض . كما كانت الخلافة السنية وفقهاؤها من الأشاعرة «وأهل الحديث» يحرضون هؤلاء العوام ضد أصحاب الفكر العقلاني . ويفصح النص السابق عن حكمة تلك «النخبة المفكرة» في التماس «التقية» لا حفاظاً على أشخاصهم ؛ بل «صيانة لمواهب الله عز وجل» ، أي حفاظاً على ما حباهم الله به من علم نافع .

من هنا لا محل لتفسيرات أخرى ترد «تقية» الإخوان إلى تأثرهم بكتاب «كليلة ودمنة» ؛ خصوصاً ما كتب عن استتار العلماء والحكماء في باب «الحمامة المطوقة»[3] . وإن كان هذا التفسير يشي بدلالة هامة على الهوية الفكرية لتلك الجماعة ؛ والأحجى أن يقال بأن إخوان الصفا وعوادروس ما حل من بطش بالثوار وأرباب الفكر الذين اشتركوا في الحركات الثورية التي عاينها الإخوان عن كثب ؛ وربما شاركوا فيها وأضيروا أيضاً . وصدق لذلك من قال : «إن الإخوان أخفوا أسماءهم عن الناس زهداً في الشهرة وحرصاً على حياتهم المهددة

(١) عمر الدسوقي : إخوان الصفاء ، ص ٤٢ ، القاهرة ١٩٣٧ .
(٢) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢١٥ .
(٣) **أنظر** : عمر الدسوقي : المرجع السابق ، ص ٤٢ .

من قبل الحكام ـ ونضيف العوام ـ في هذا العصر المضطرب»[١] ؛ وهو أمر يتسق وحكمة الإخوان . لذلك التزموا «التقية» ومارسوا العمل السري . وفي ذلك يقولون : « . . . إن لنا كتبًا لا يقف على قراءتها غيرنا ولا يطلع على حقائقها سوانا ، ولا يعلمها الناس إلا من قبلنا ، ولا يتعلم قراءتها إلا من علمناه ، ولا يعرف صور حروفها إلا من عرفناه»[٢] .

ينم هذا النص عن أخذ الإخوان بالحيطة والحذر من جهة ، كما يدل على حكمتهم واستنارتهم من ناحية أخرى . وحسبهم أن المعري والتوحيدي وابن الراوندي ـ كما قيل ـ كانوا من أعلامهم[٣] . وهو أمر غير مستغرب لا يفت في مصداقيته تحامل التوحيدي عليهم - إذ يفهم ذلك في إطار أخذه بالتقية أيضًا ـ ولا كون ابن الراوندي ملحدًا ، وحسبه أنه كان مفكرًا مرموقًا . ومعلوم أن دعوة الإخوان توجهت لاجتذاب المثقفين على اختلاف مللهم ونحلهم كما سنوضح في موضعه .

من خلال أخذ الإخوان «بالتقية» أيضًا ؛ ندرك لماذا اتبعوا أسلوب الرمز في رسائلهم عندما تناولوا بعض المسائل الشائكه ذات الصلة بالدين والسياسة[٤] . وقد تكون التقية كذلك وراء ما بدا من تناقضات في الآراء في بعض مسائل الرسائل . هذا بالإضافة إلى أن الرسائل لم يكتبها مؤلف واحد بل هي نتاج عمل جماعي صدر خلال[٥] قرنين من الزمان من بدء الدعوة إلى نهاية القرن الخامس الهجرى[٦] .

وقبل الحديث عن مضمون الدعوة وغاياتها ؛ من المفيد أن نحسم مسألة الإنتماء الطبقي والهوية المذهبية لإخوان الصفا .

بالنسبة للمسألة الأولى ؛ لم يوفق بعض الدارسين الذين قالوا بانتماء الإخوان إلى الطبقة الكادحة ؛ لأن الرسائل تتعاطف مع العمال والحرفيين في المدن والفلاحين في الريف[٧] . وهو أمر مستبعد لأن المستوى الثقافي لهؤلاء لا يرقى إلى المستوى العلمي والفكري والفلسفي الرفيع الذي كتبت به الرسائل . والصواب ـ فيما نرى ـ انتماء الجماعة إلى الطبقة البورجوازية ؛ خصوصًا التجار ورؤساء الحرف فضلا عن الوراقين .

---

(١) أنظر : عارف تامر : **حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء** ، ص ٢٧ بيروت ١٩٤٧ .
(٢) **الرساله الجامعة** ، جـ ٢ ، ص ٣٧١ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٤٥ .
(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٦٣ .
(٥) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٨٠ .
(٦) عمر فروخ : **إخوان الصفا** ، ص ٣٦ ، بيروت ١٩٨١ .
(٧) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٤١ .

ومعلوم أن هذه الطبقة تبنت هموم الكادحين وقادت الكثير من ثوراتهم الاجتماعية ، كما كانت قوام حركة تأسيس العلوم وتدوينها إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى . يؤكد ذلك وصف التوحيدي لهذه الجماعة بأنها «صفوة» ، أو «عصابة» مفكرة محدودة العدد . هذه الصفوة أو «الإنتليجنسيا» هي التي تبنت هموم طبقتها التي أضيرت في عصر الإقطاعية المرتجعة ، كذا طموح الطبقة الدنيا التي تردت أحوالها في هذا العصر . لذلك وجهت الدعوة للمثقفين من سائر الطبقات[1] . ومن منطلق الحكمة والاستنارة أيضًا جرى اختيار الدعاة من طبقات مختلفة ، كل داع يدعو أهل طبقته إلى تعاليم الإخوان[2] . بل حاولوا كسب المستنيرين من رجالات الدولة العباسية نفسها إلى حركتهم[3] ، خصوصًا من الذين فقدوا نفوذهم لاستئثار قادة العسكر بالسلطة .

ومن القرائن الدالة على انتماء جماعة الإخوان إلى الطبقة البورجوازية ؛ أن معظمهم كانوا موسرين أنفقوا من أموالهم على نشاط الحركة[4] ، فضلا عن مساعدة إخوانهم الفقراء[5] .

اختلفت الآراء وتضاربت كذلك حول الهوية المذهبية لإخوان الصفا . ويمكن تصنيف هذه الآراء على النحو التالي :

ثمة من قال بأن دعوة الإخوان كانت معتزلية وأن متكلمي المعتزلة هم الذين كتبوا رسائلهم[6] . ونرى خطأ هذا الحكم لأن المعتزلة كان لهم دعوتهم السرية الخاصة قبل تأسيس حركة إخوان الصفا ، ثم دمجوا دعوتهم بالدعوة الشيعية الزيدية بعد ذلك ؛ كما أثبتنا في دراسة سابقة[7] . وإن كان هذا لا يمنع من انضمام بعض رجالات المعتزلة إلى جماعة الإخوان ؛ لأنهم كانوا رواد النظر العقلي في الفكر الإسلامي ، فضلا عن محنتهم في عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ تلك التي نجم عنها تخلي بعضهم عن الاعتزال وهرطقة بعضهم - كابن الراوندي - بل واعتناق بعضهم الأشعرية من باب التقية ؛ كما فصلنا في المبحث الخاص بفكر الفرق من هذا الكتاب .

---

(1) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٨٥ .
(2) **المصدر نفسه** ، ص ٢١٤ .
(3) **عمر فروخ** : المرجع السابق ، ص ٢٤ .
(4) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢١٤ .
(5) **نفس المصدر والصفحة** .
(6) **عمر الدسوقي** : المرجع السابق ، ص ٤٤ .
(7) **أنظر** : محمود إسماعيل . الأدارسه ، ص ٢١ وما بعدها .

أما الاتجاه الغلاب ؛ فيرى أن دعوة الإخوان علوية شيعية . لكن أصحاب هذا الاتجاه اختلفوا حول تحديد المذهب الشيعي الذي اعتنقه الإخوان ؛ فيرى البعض أنهم إثني عشرية ؛ بل يردون تأسيس الجماعة أصلا إلى جعفر الصادق[1] خلال العصر العباسي الأول . وهو زعم خاطىء لأن الشيعة الإثني عشرية عزفت عن الاشتغال بالسياسة إلى حين ، وعكف مؤسسها جعفر الصادق على إرساء تعاليم مذهبه الذي شكك فيه خصومه من الإسماعيلية ؛ وهو ما عرف باسم تأسيس «الإمامة الروحية» الإثني عشرية[2] . وإن كان هذا لا يمنع كذلك من انضمام بعض رجالات الإثني عشرية إلى جماعة إخوان الصفا الذين لم يصادروا على أي مذهب من المذاهب ؛ هذا فضلا عن اشتراك الإخوان والإثني عشرية معًا في معاداة العباسيين . لكن ذلك لا يعني كون الإخوان إثني عشرية ؛ لا لشيء إلا أنهم أخذوا عليهم مواقفهم المتخاذلة في إيثار العافية وانتظار عودة «المهدي المنتظر» . يقول الإخوان في هذا الصدد «ومن الناس طائفة قد جعلت التشيع مكسبًا لهم مثل النائحة والقصاص لا يعرفون من التشيع إلا التبريء والشتم واللعنة والبكاء مع النائحة . . . وجعلوا شعارهم لزوم المشاهد وزيارة القبور كالنساء الثواكل . . . وهم بالبكاء على نفوسهم أولى»[3] .

أما معظم من قالوا بتشيع إخوان الصفا فقد نسبوهم إلى المذهب الإسماعيلي . يقول أحدهم : «إن تنظيم إخوان الصفا إسماعيلي قح»[4] . ويزعم أن الرسائل كتبت بأمر الإمام الإسماعيلي عبدالله بن محمد[5] ، وأن فكر الإخوان وفقهم هما عين الفكر والفقه الإسماعيلي[6] . ويستشهد في ذلك بنصوص ـ قرأها قراءة خاطئة ـ من الرسائل تقول : «إعلم يا أخي بأنا قد عرضنا إحدي وخمسين رسالة في فنون الآداب ومراتب العلوم وطرائق الحكم . . إذا نظر فيها إخواننا وسمع قراءتها أهل شيعتنا . . . وعرفوا حقيقة ما هو مقرون بها من تفضيل أهل البيت لأنهم خزانة علم الله ووارثو علم النبوات ؛ تبين لهم تصديق ما يعتقدون فيهم من العلم والمعرفة»[7] .

والنص ـ كما هو واضح ـ لا يشير إلى الإسماعيلية تصريحًا أو تلميحًا . وعبارة «أهل

---

(١) أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٤٩ .
(٢) أنظر : محمود إسماعيل : **فرق الشيعه** ، ص ٩٤ وما بعدها .
(٣) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ١٩٨ .
(٤) أنظر : عارف تامر : المرجع السابق ، ص ٢١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٥ .
(٧) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢٢٢ .

شيعتنا» الواردة في النص لا علاقة لها بالتشيع ألبته بل جاءت إردافًا لكلمة «إخواننا» . والمقصود بالأولى أتباع إخوان الصفا خارج البصرة تمييزًا لهم عن «الإخوان» الذين كانوا يحضرون «مجالس» الجماعة في البصرة . أما عن «تفضيل إخوان الصفا آل البيت» ـ كما ورد في النص ـ فلا يعزى لكونهم علويي النسب ؛ بل لأنهم «خزانة العلم» كما ورد في النص نفسه . يضاف إلى ذلك أن دعوة الإخوان وجهت للمستنيرين من سائر المذاهب والفرق ، بما يبطل تبرير الباحث بأن إخوان الصفا اعتنقوا المذهب الإسماعيلي .

وفي نفس الاتجاه ذكر باحث آخر أن «رسائل إخوان الصفا هي الواجهة الثقافية للدعوة الإسماعيلية»[1] . كما نص ثالث على أن الرسائل «ما هي إلا صورة شعبية للفلسفة الإسماعيلية»[2] . ورابع قال بأن «الإخوان لا ينكرون صلتهم بالإسماعيلية»[3] . وجعل خامس الإخوان هم «النظار المتفلسفون لحركة الإسماعيلية السياسية»[4] . وذهب سادس إلى أن جماعة الإخوان «كانت إصلاحًا للمذهب الإسماعيلي»[5] . وقبلهم جميعًا ـ ويبدو أنهم تأثروا برأيه ـ أصر أحد المستشرقين على اعتناق إخوان الصفا المذهب الإسماعيلي[6] .

وكما هو واضح من هذا العرض ؛ تتفاوت آراء القائلين بانتماء الإخوان إلى المذهب الإسماعيلي ما بين اعتناق المذهب ، وعدم إنكاره ، وإصلاحه ، والتصدي لقيادة دعوته . . . الخ بما يفت في مصداقية الحكم أصلا .

لكن هذا الإجماع من قبل باحثين ثقات يدفع إلى الظن بأنهم وقعوا في أخطاء قراءة وفهم بعض نصوصن الرسائل ، ومنها نص يخاطب فيه الإخوان أحد المنتمين للمذهب الإسماعيلي في محاولة اجتذابه إلى جماعتهم ؛ يقول : « . . ومما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار الرحيم محبة نبينا عليه السلام وأهل بيته الطاهرين وولاية أمير المؤمنين على بن أبي طالب خير الوصيين ، صلوات الله عليهم أجمعين»[7] . ويشي سياق النص بعدم إسماعيلية إخوان الصفا ؛ كما تدل عليه عبارة «ومما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار» ؛ بما ينفي تمذهب الإخوان بالمذهب الإسماعيلي . أما لماذا وجهت الدعوة إليه؟ فقد وجهت كذلك لسائر أهل المذاهب

---

(١) أنظر : كامل مصطفي الشيبي : ، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ، ص ٩٣ ، بغداد ١٩٦٦ .

(٢) أنظر : محمد عابد الجابرى :تكوين العقل العربي ، ص ٢٠٤ .

(٣) أنظر :أحمد أمين :المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

(٤) أنظر :أحمد صبحى :المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

(٥) أنظر :أوليرى دى لاسى :المرجع السابق ، ص ١٧٤ .

(٦) أنظر : Browne,E: **Literary History of Persia**, Camb. Univ. Press,1956, Vol, I, P.292.

(٧) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢٤٢ .

والفرق كما تدل نصوص الرسائل الصافية في هذا المعنى . هذا فضلا عن تعاطف إخوان الصفا ـ كسائر المسلمين على اختلاف مذاهبهم ـ مع آل البيت دون أن يكونوا شيعة بالضرورة .

ثمة رأي آخر يقول بتشيع إخوان الصفا ؛ على المذهب الزيدي لأن «بني بويه الزيدية عطفوا على الإخوان»[١] . ويضيف آخر أن إخوان الصفا «راهنوا على رجل تتحقق فيه شروط فكرهم السياسي وهو عضد الدولة البويهي الذي كان شيعيًا زيديًا معتدلا ولكن لم يتم مرادهم»[٢] . وليس أدل على خطأ هذا الرأي من تأسيس جماعة إخوان الصفا قبل قيام الدولة البويهية بنحو قرن من الزمان تقريبًا . أما عن التعاطف بين الطرفين ـ وهو صحيح ـ فيعزى إلى اشتراكهما معًا في معاداة الخلافة العباسية ؛ فضلا عن مباركة الإخوان ما قام به البويهيون من إصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية واحتضانهم النهضة العلمية والفكرية ، كما أوضحنا في المباحث السابقة .

خلاصة القول ، أن جماعة إخوان الصفا لم تتمذهب بالتشيع بسائر فرقه ، وإن لم يحل ذلك دون انضمام الكثيرين من الشعية إلى جماعتهم . يؤكد ذلك ما ورد في الرسائل على لسان الإخوان «ومن الناس طائفة ينسبون إلينا بأجسادهم وهم براء بنفوسهم ويسمون أنفسهم العلوية وما هم من العلويين»[٣] .

لقد انخرط هؤلاء العلويون في سلك الجماعة ؛ شأنهم شأن الكثيرين من المذاهب الأخرى وإن احتفظوا بهويتهم المذهبية الأصلية . كما كان خطاب دعوة الإخوان من الحنكة والمهارة ؛ بحيث خاطبوا أرباب كل مذهب بما يروق أتباعه حتى من كانوا على المذهب السني ؛ برغم معاداة الإخوان للخلافة السنية . إذ جاء في الرسائل عبارة تسترضي السنة والشيعة معًا في وقت كان الصراع بينهما على أشده عندما تحدث الإخوان عن الحكومات العادلة في العصور الإسلامية السابقة ومثلوا لها « بالمهديين والخلفاء الراشدين الذين يقضون بالحق وبه يعدلون»[٤] . هذا بينما كان السنة يلعنون عليًا والشيعة يكفرون أبا بكر وعمر فوق

---

(١) أنظر : حسن إبراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية** ، ص ٤٦٥ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٥٢ .
(٣) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ١٩٩ .
(٤) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ٢٥١ .

المنابر وفي الأسواق .

ثمة اتجاه آخر يرى أن «الإخوان قرامطة» و«حشاشين»[1] و«دروز»[2] . وهو حكم خاطىء أيضًا لا يحتاج إلى مناقشة ؛ لأن هذه الجماعات شيعية إسماعيلية من ناحية ، وكان ظهورها لاحقًا على تأسيس جماعة إخوان الصفا من ناحية أخرى . وإن كنا لا ننكر أن تلك الجماعات أفادت من فكر إخوان الصفا ؛ كما سنوضح فيما بعد . أخطأ بالمثل من قال بأن مؤسس جماعة إخوان الصفا هو مسلمه المجريطي ـ الذي كان متشيعًا[3] ـ لأنه أندلسي عاش في وقت لاحق على تأسيس الجماعة ؛ إذ توفي عام ٣٩٥ هـ . وإن كنا لا نشك في انتمائه إليها ، وربما كان راعيها في الأندلس ؛ فقد قام هو وتلميذه عمرو الكرماني ـ نسبة إلى مدينة قرمونة ـ بشرح الرسائل لأتباع الجماعة في الأندلس[4] .

ثمة اتجاه أخير يرى أن إخوان الصفا «جماعة مضطهدة وسريه ولكن لا دعوة لها ؛ وإن كانت النزعات السياسية تطل من بعض آرائهم التي كانت فلسفية روحية يلتمسون فيها سلوي لنفوسهم أو خلاصًا وتطهيرًا لها»[5] .

ونحن نوافق على بعض ما تضمنه هذا الرأي ؛ من حيث عدم اعتناق الإخوان أي مذهب من مذاهب الفرق الإسلامية ، كذا في انعدام وجود دعوة سياسية سرية كدعوات قوى المعارضة . لكننا نؤكد أن الإخوان أسسوا «دعوة» فكرية تعليمية ذات رسالة تنويرية قام بنشرها جهاز تنظيمي محكم في معظم أقاليم العالم الإسلامي . كذا نشاحح في أن اشتغالهم بالمعرفة كان من أجل العزاء والسلوى والبحث عن الخلاص الفردي ؛ كما سنوضح بعد قليل .

وربما اختلط الأمر على صاحب هذا الرأي ؛ فخلط بين جماعة إخوان الصفا وجماعة أخرى عاصرتها وكانت تضم «صفوة مفكرة» من سائر الملل والنحل . وكان مقرها في بغداد ـ لا البصرة ـ يترأسها أبو سليمان المنطقي . ولم يكن لهذه الجماعة دعوة ولا مطامع سياسية أو أهداف تبشيرية معرفية ؛ بل كان همها الاجتماع في دار رئيسها للمتعة الذهنية ليس إلا[6] .

---

(١) أنظر: Macdonald : **Development of Muslim Theology**, Jurisprudence and Constitutional Theory,: P.197, New York,1903.

(٢) عمر الدسوقي : المرجع السابق ، ص ٩٩ .

(٣) أنظر : الدوميلي : المرجع السابق ، ص ٣٥١ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٦٣ .

خلاصة القول ـ أن جماعة إخوان الصفا حركة سرية فكرية ذات دعوة منظمة ورسالة تنويرية ترشيدية تعليمية تستهدف إذكاء الوعي السياسي عن طريق المعرفة .

فماذا عن مضمون دعوة إخوان الصفا؟ وما هي أهدافها وغاياتها؟

يكمن مضمون الدعوة في تبني رسالة معرفية تجمع بين الحكمة والشريعة ، وتصلح الثانية بالأولى ، ومنهما معًا صاغت مذهبًا خاصًا في المعرفة يستلهم الآراء القويمة والقيم النبيلة من سائر الأديان والفلسفات ونشره على نطاق واسع في سائر أرجاء العالم الإسلامي ؛ من أجل إذكاء الوعي والتمهيد لإرساء دعائم مجتمع فاضل ذي طابع توحيدي علماني . من أجل ذلك اتبع إخوان الصفا أسلوبًا تعليميًا تربويًا ـ لا ثوريًا أو انقلابيًا ـ لتنشئة جيل من الشباب المستنير يضطلع بتحقيق هذا الطموح المنشود . فعن طريق المعرفة ؛ يتهذب سلوك الحاكم والمحكوم وتصبح الفضيلة رائدهما . لذلك عولوا على ترشيد الحكام وتنوير المحكومين . وهي سياسة تعتمد «النفس الطويل» ولا تستعجل التغيير ؛ خصوصًا بعد إخفاق معظم الحركات الثورية التي عولت على الأسلوب الانقلابي ، وأفضت إلى التشرذم والفرقة بعد نجاح بعضها في تأسيس كيانات سياسية طائفية وإثنية وإقليمية . لذلك عولت دعوة الإخوان على سياسة توحيد الجهود ولم الشمل عن طريق الترشيد والتنوير .

يقول الإخوان في هذا الصدد : «فهلم إلى صحبة إخوان لك فضلاء وأصدقاء كرام ؛ علومهم حكيمة ، وآدابهم نبوية ، وسيرتهم ملكية ، ولذاتهم روحانية ، وهممهم إلهية . . وكن يا أخي من المؤمنين الذين بعضهمأولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[1] . لذلك أصاب أحد الباحثين فقال : «إن السياسة عند إخوان الصفا كانت تنويرية»[2] ، ولم يصب آخر حين حكم بأن «التنوير» عند الإخوان كان «تمويهًا» لأن غايتهم الباطنه هي تأسيس دولة علوية[3] . وهو قول سبق لنا تخطئته . والصواب أنهم قالوا بدولة علمانية يسوسها «الحكماء» الذين هم أجدر بقيادتها[4] . لقد أنكر الإخوان المفهوم الثيوقراطي في الحكم وأظهروا تسامحًا مع سائر الملل والنحل . لذلك اشترطوا أن تستند الدولة المنشودة على الإرادة والاختيار بدلا من الجبر والقهر . وهو أمر يحتاج إلى إعداد جيل جديد من الشباب ؛ هذبته المعرفة وقادته إلى الفضائل «من أبناء الحكام والتجار والفقهاء والعلماء وأرباب

(١) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ١١١ .

(٢) عمر فروخ : إخوان الصفا ، ص ٢٠ ، بيروت ١٩٨١ ,

(٣) أنظر : جبور عبد النور : إخوان الصفاء ، ص ١٧ ، ١٨ ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٤) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ١٧٧ .

الأموال»[1] مجتمع هذا شأنه لا يؤسس على العنصرية والطبقية والطائفية ، بل يبنى على مبادىء الحق والحقيقة والعدل ؛ فبهذه المبادىء تتأسس «مدينة فاضلة»[2] ومجتمع «أممي» علماني مستنير . «فالناجي في الآخرة من كان جامعًا لفضائل الأمم والأديان كلها»[3] . وهو مجتمع «إشتراكي» في العلم والمال[4] ، تسوسه نخبة مفكره فضائلها مكتسبة من المعرفة ؛ «فلعل نفسك تتنبه من نوم الغفله ورقدة الجهالة وتحيا بروح المعارف العقلية»[5] .

من أجل ذلك نظم الإخوان «دعوة» محكمة لإعداد جيل جديد «من الشباب والفتيان»[6] عن طريق التربية والتعليم والتثقيف[7] . وعقدوا لذلك «مجالس» تعقد في أوقات منتظمة في مكان سري آمن[8] . أما عن مجالس الإخوان خارج البصرة ؛ فكانت تتدارس الرسائل في حلقات وفي أوقات محددة أيضًا .

وكانت برامج التثقيف متدرجة حسب سن التابع وثقافته[9] . فثمة خطاب للمتفلسفين وآخر للشكاك الحائرين ، وثالث للعمال (أي من انضم إليهم من رجالات الدولة) والكتاب[10] وهلم جرا . وكرسوا برامج خاصة لأتباعهم المتمذهبين بمذاهب أخرى[11] ؛ وإن عولوا أساسًا على غير المتمذهبين[12] .

كانت رسائل الإخوان بمثابة دستور للجماعة يتدارسه الأتباع الذين لا يستطيعون حضور المجالس[13] . يقول الإخوان : «إن شيعتنا وإخواننا المتفرقين في البلاد وسائر من ينسب إلينا هم في أحوال مختلفة»[14] . لذلك جرت مراعاة تلك الأحوال في صياغة برامج التثقيف التي ركزت على عدة مبادىء أساسية هي :

(١) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢٣٧ .
(٢) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ١٠٦ .
(٣) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٣٦١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ .
(٧) جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ١١ .
(٨) **الرسالة الجامعة** ، جـ ٢ ، ص ٣٩٥ .
(٩) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ١١٩ وما بعدها .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٢٥ وما بعدها .
(١١) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .
(١٢) المصدر نفسه ، ص ١١٤ .
(١٣) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٣٣ .
(١٤) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ١٩٧ .

أولاً : الإقرار بالتوحيد .

ثانيًا : الإقرار بالرسائل وتصديق محتواها .

ثالثًا : التصديق بالكتب المنزلة .

رابعًا : حفظ الناموس وسياسة الناس .

خامسًا : التواضع لله وعدم المباهاة .

سادسًا : إنكار الظلم والجور .

سابعًا : عدم مخالطة النساء واحتساء المسكرات لما ينجم عنها من تخريب العقول .

هذا فضلا عن التحلي بالفضائل العامة كالكرم والسخاء والسماحة والصدق . إلخ[1] .

وفضلا عن برامج التثقيف النظري في المعارف والآداب ، وضعت برامج للتثقيف العملي لاكتساب الخبرة والمهارة في الحرف والصنائع[2] .

ولا نجد في برامج التثقيف تلك ما ينم عن تعارض مع تعاليم الإسلام ؛ ومن ثم فلا مجال لاتهامهم بالزندقة والإلحاد ؛ كما درج عليه خصومهم من المعاصرين واللاحقين . ويعترف الإخوان بأن مذهبهم ليس بدعة «بل هو رأي قديم قد سبق إليه الحكماء والفلاسفة والأنبياء والأئمة المهديون»[3] . لذلك صدق من قال بأن رسائل الإخوان لا يجب النظر إليها كمعرفة مجردة ؛ بقدر ما هي معرفة عملية لمذهب له أهداف تنويرية[4] .

خلاصة القول ؛ أن إشكالية تأسيس جماعة إخوان الصفا ودعوتها وغاياتها أمكن حلحلتها بفضل الرؤية السوسيو ـ تاريخية .

تتعلق الإشكالية الثانية «بالمرجعية» الفكرية لفلسفة إخوان الصفا . وفي هذا الصدد إتسعت واتسقت مرجعية معارفهم مع مضمون رسالتهم في التنوير ومع كونهم «انتليجنسيا» تدرك أهمية المعارف الإنسانية مهما تعددت مذاهبها وتنوعت ، وتتبنى نزعة «هيومانية» أبعدما تكون عن التعصب ، وتؤمن بالتسامح الفكري ؛ لأن سائر المعارف الدينية والفلسفية والمذهبية الطبيعية والإلهية ، النظرية والعملية ذات فائدة ما في التحليل الأخير . لذلك نهلوا

(١) الرسائل ، جـ٣ ، ص ١٧٩ ، ١٨٠ .
(٢) الرسائل ، جـ١ ، ص ١٩ .
(٣) الرسائل ، جـ٤ ، ص ١٧٩ .
(٤) أنظر : أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .

من سائر المعارف «المتاحة» وأفادوا منها في بناء مذهب بسطوه «بلغة سلسلة وسهلة يتقبله كل من حظي بقدر من الثقافة»[١] . يقول الإخوان : «وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علمًا من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ؛ لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها» .

تلك الرؤية المستنيرة تنم عن نزعة «ليبرالية» عند إخوان الصفا باعتبارهم نخبة بورجوازية مفكرة . من هنا تسقط دعاوى بعض الدارسين الذين قصروا مرجعية فكر الإخوان على مصادر بعينها . يقول أحدهم : إن «مصدر فكرهم هو مذاهب الشيعة والمعتزلة وثمرات الفلسفة دون انسجام»[٢] . ويقصرها آخر على «الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية والغنوص»[٣] وثالث على «الهرمسية والفيثاغورية»[٤] . ترجع تلك الأحكام الخاطئة في مرجعية فكر إخوان الصفا إلى نظرة خاطئة إلى فكر الإخوان نفسه ؛ باعتباره نتاجًا يعبر عن «العقل المستقيل»[٥] . والصواب هو انفتاح الإخوان على سائر تيارات المعرفة واتجاهات الفكر ، فضلا عن الأديان جميعًا ؛ وإن فضلوا الإسلام لأنه كمال أخير للأديان . وهذا يفسر إقبالهم على مصادر العقيدة الإسلامية من قرآن وسنة ، وعلى سائر آراء الفرق الكلامية والفلسفية الإسلامية السابقة . وتشهد رسائلهم على استشهادهم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية[٦] واعتماد التصور القرآني للعالم والكون بعد برهنته عقليًا . كما استخدموا مصطلحات وصيغًا وألفاظًا إسلامية إلى جانب أخرى فلسفية وعلمية[٧] .

أفادوا بالمثل من الديانات السابقة السماوية والوثنية ، وصبغوا مصطلحاتها بمسحة عربية إسلامية ؛ وذلك عن قناعة بأن الديانات السماوية مصدرها إلهي واحد وغاياتها واحدة أيضًا . يقول إخوان الصفا : «إن جميع ما نطق به الأنبياء حق وصدق لا مرية فيه»[٨] . بل مجدوا بعض العقائد الوثنية القائلة بالإله الواحد المنزه عن الصفات ؛ كعقيدة الصابئة الذين أردفهم القرآن الكريم بأهل الكتاب ، وعاملهم الرسول (ص) معاملة «أهل الذمة» . لذلك نهلوا من الفكر الحراني «وأسلموا» مصطلحاته ؛ فاعتبروا «هرميس» هو «النبي إدريس» ،

---

(١) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .
(٢) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٦١ .
(٣) أنظر : كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٨٠ .
(٤) أنظر : محمد عابد الجابري : تكوين ، ص ٢٠٢ .
(٥) نفسه ، ص ٢٠٣ .
(٦) أنظر : الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٣٧ .
(٧) Gumont: **Les Religions Orient des Paganisme Romain**, T.2, P.90, Paris,1929.
(٨) الرسائل ، جـ ١ ، ص ٨٧ .

و«الأفلاك» «ملائكة»[١] .

كما نهل الإخوان من الفلسفة بسائر اتجاهاتها المثالية والمادية ؛ عن قناعة بأنها لا تتعارض مع الدين[٢] . بل عندما انتهكت الشريعة الإسلامية في عصر «الإقطاعية المرتجعة» دعوا إلى تصحيحها عن طريق الفلسفة . يقول الإخوان : «إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولاسبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة»[٣] .

نهلوا كذلك من معارف أفلاطون وأرسطو[٤] وفيثاغورس ، فضلا عن الطبيعيين اليونان والمسلمين دونما تعصب أو مصادره . أفادوا من ذلك كله في صياغة فلسفة متميزة ذات طابع عقلاني .

فماذا عن إشكالية المنهج عند إخوان الصفا؟

بديهي أن يعول الإخوان على مناهج شتى ؛ وذلك لاعتمادهم مصادر معرفية متنوعة ، فوظفوا كل منهج في مجاله المعرفي المناسب ؛ بما يتسق أيضًا ورؤيتهم للكون ؛ تلك الرؤية المتعددة العوالم ؛ كما سنوضح فيما بعد . وننوه بأنهم أفادوا في هذا الصدد من معارفهم الواسعة ، فضلا عن النهضة العلمية خصوصا في مجال الطبيعيات والرياضيات التي أفرزتها الصحوة البورجوازية الثانية . فقد اعتمدوا «التجربة» في معرفة ظواهر العالم المادي ، والبرهان العقلي والمنطقي والحدس المعقلن في مجال الميتافيزيقا . لذلك أصاب أحد الدارسين حين قال : «اعتمد منهجهم عدة طرق . فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أحسن من جوهرها ، وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ، ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي أو إدراكها إدراكًا مباشرًا»[٥] .

وقد عول الإخوان في مباحثهم على تبسيط المعارف المحصلة عن طريق هذه المناهج المتنوعة ؛ فلم تكن بحوثهم أكاديمية صارمة ؛ بقدر ما توخت مستوى يتناسب مع غايتهم في نشر معارفهم بين من أوتي درجة معقولة من الثقافة .

لذلك كان الخطاب الإخواني عقلانيًا ممنطقًا . وفي ذلك يقولون : «من لم يرضَ بشرائط العقل وموجبات قضاياه فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونبرأ من ولايته ولا نستعين

---

(١) Gumont: Op. Cit. P.93.

(٢) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .

(٣) الرسائل ، جـ ١ ، ص ٢٤ .

(٤) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .

(٥) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

به في أمورنا . . ونوصي بمجانبته إخواننا . . . واعلم أن العقلاء الأخيار إذا انضاف إلىَ عقولهم القوة بواضع الشريعة ؛ فليس يحتاجون إلى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم ويزجرهم ويمكن عليهم ، لأن العقل والقدرة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام»[1] .

وهذا النص بالغ الدلالة في الكشف عن عدة حقائق هامة هي :

أولاً : القطع بأخذ الإخوان بالمنهج العقلي ؛ بما يدحض زعم من قالوا بأنهم عملوا على «تكريس العقل المستقيل» .

ثانيًا : نفي الزعم بأنهم زنادقة ؛ فلم ينكروا الشرع إنما عولوا على إصلاح الشريعة بالعقل .

ثالثًا : تأكيد رسالة الإخوان في التنوير والترشيد ، ونفي اعتبار جماعتهم حركة سرية سياسية علوية أو غير علوية .

لقد أجل الإخوان قدر العقل فحكموه في سائر المعارف التي تصب فيه عن طريق التجربة والحدس . والحدس عندهم ليس صوفيًا ؛ بل هو نتيجة للتوسع والتعمق في المعرفة . هو أشبه ما يكون بما أسماه «برتراند راسل» «الحدس العلمي» .

من سمات عقلانية الإخوان أيضًا إتباعهم قانون «العلة والمعلول» في تفسير الظواهر . يقولون : «العلة هي سبب لكون كل شيء آخر إيجادًا ، والمعلول هو الذي لوجوده سبب من الأسباب»[2] ؛ شأنهم في ذلك شأن المعتزلة ؛ فيرون أن «أسس أنواع المعرفه تكون من المبادىء العقلية وهي معرفة إستنباطية يحصلها العقل بنفسه أو يكتسبها»[3] . من هنا إعتبر الإخوان العقل «قوة مفكرة» فضلا عن كونه أداة للمعرفة ؛ فبه وحده ، وعن طريق معياريته يقبلون أو يرفضون «كل ما يتعلق بالفكر والتصور والاعتبار والتركيب والتحليل والقياس والفراسة والخواطر والإلهام وقبول الوحي وتخيل المنامات»[4] .

لقد كان العقل حاضراً عند الإخوان وهم يصنفون المعارف إلى ثلاث ؛ يتعلق بعضها بالماضي والثاني بالحاضر والثالث بالمستقبل . وعولوا على السماع ـ بعد عقلنته ـ في معرفة

(١) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ١٨١ .
(٢) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٣٦٠ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٣١ .
(٤) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

الماضي ، والإحساس فيما يتعلق بالحاضر ، والاستدلال في استشراف المستقبل[١] .

فماذا عن منهجية الاستدلال عن إخوان الصفا؟ لم يخطىء أحد الدارسين حين قال «إنهم إستقرائيون يتجاوزون منهج أرسطو»[٢] ؛ وذلك من خلال ربطهم المعرفة العقلية بالحس ، وربط النشاط الفكري بالعمل ، كذا قولهم بأن معظم المعارف مكتسبة[٣] .

بديهي أن يتبع إجلال الإخوان للعقل ؛ إدراك أهمية المنطق ؛فهو عندهم أحد طرق المعرفة ، فضلا عن كونه «ميزان الفلسفة . . وأداة الفيلسوف التي يتحرز بها من الخطأ ما أمكن»[٤] .

عول إخوان الصفا على الحس في معرفة المحسوسات ؛ بما يكشف عن قاعدة منهجية هامة ؛ وهي توظيف المنهج «حسب ماهية المعروفات»[٥] . وعندهم أن الحواس تدرك الوجود المادي للأشياء المحسوسة ، أما ماهيتها فيمكن معرفتها بالروية والتفكير[٦] . لذلك أوصوا في رسائلهم بضرورة دراسة الحساب والهندسة ، لا باعتبارهما معرفة فحسب ؛ بل كوسيلة لإرشاد العقل لمعرفة المحسوسات وتحويلها إلى معقولات . كما اهتموا بالفلك ؛ لا لمعرفة ما وراء الطبيعة فقط ؛ بل لاعتقادهم بأن الأفلاك تؤثر في العالم المادي[٧] .

أما الحدس ؛ فلم يكن عند الإخوان ـ كما تصور البعض ـ هرمسيا غنوصيًا إشراقيًا ؛ بل يستند على أسس منطقية ؛ فحواها أن من حصل العلوم والمعارف يدرك أن الله صورة روحية سارية في جميع الموجودات ، وأن هوية الوحدانية تفيض منها هذه الموجودات ، وأن «الله جعل بواجب حكمته في جبلة النفوس معرفة هويته طبعًا من غير تعلم واكتساب»[٨] . هذا عن معرفة الله بالفطرة ، أما عن مغزى معرفته عن عمق ؛ فتتم بتحصيل العلوم والمعارف الإلهية والطبيعية والرياضية والعقلية والحسية ؛ «حتى إذا أحكمت النفوس هذه العلوم عرفته

(١) الرسائل ، جـ١ ، ص ١٠٥ .
(٢) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٤٠٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠٤ .
(٤) الرسائل ، جـ١ ، ص ٣٤٢ .
(٥) الرسائل ، جـ٣ ، ص ٣٩٣ .
(٦) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٦٨ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ ، ١٦٦ .
(٨) الرسائل ، جـ٤ ، ص ٢٥١ .

عند ذلك حق المعرفة وسكنت إليه واطمأنت وثبتت معه ونالت السعادة القصوى» ؛ ذلك «أن الأمور الإلهية لا تدركها الحواس ولا تصورها الأوهام ؛ ولكن الدليل والبراهين الصادقة باعثة للعقول على الإقرار بها والقبول بها»[١] .معنى ذلك أن الحدس لا يتأتى عند الإخوان وحيًا أو إلهامًا أو وهمًا ؛ بل هو نتيجة للتعمق المعرفي المفعم بالدليل والبرهان بما يحفز العقل على الإيمان . فهو إذن ليس حدسًا صوفيًا ؛ بل حدس «علمي معقلن» إن جاز التعبير . ولا غرو فقد أطلق الإخوان على هذا النوع من الحدس «العقل الغريزي»[٢] .

قصارى القول أن إخوان الصفا إعتمدوا عددًا من المناهج تشمل السماع والتجربة والحس والحدس المعقلن ، ووظفوا كلا منها في إطار عقلاني ؛ حسب طبيعة موضوع المعرفة .

فماذا عن نظرية المعرفة عن إخوان الصفا؟

يخطىء من يتصور أن نظرية المعرفة عند الإخوان تنطلق من أساس مادي ، أو من منطلق مثالي ، أو من جعل الإخوان في هذا الصدد «تائهين بين المادية والمثالية»[٣] . فقد سبق وأثبتنا الأساس العقلاني كمنطلق لنظرية المعرفة عند الإخوان ؛ بحيث يحتوي المعارف المادية والمثالية معًا . ونضيف أن عقلانية الإخوان عملية لا تجريدية ؛ إذ قالوا بأن بعض المعارف تدرك بالبداهة ، وبعض آخر بالحس والتجربة ، وثالث بالحدس المعقلن . وهو موقف يجعلهم أبعد ما يكون عن العقلانيين التجريديين الخلص أو الحسيين القحاح . وما كنا لنتصور أن يكونوا من الصنف الأول وقد عولوا على العلوم الطبيعية والرياضية ، ولا من الصنف الثاني في عصر كانت هذه العلوم لا تزال تعارك مرحلة التأسيس . وحسبهم أنهم أفادوا من سائر المنهجيات المتاحة في نطاق الممكن .

لقد اعتمدوا الحس والبرهان[٤] والحدس المعقلن[٥] ، كل في مجاله المعرفي المناسب حسبما ذكرنا ، ووظفوها جميعًا بما لا يتعارض مع الشرع . لذلك أخطأ من قال بأن الإخوان تجاوزوا معطيات عصرهم فرفضوا تدخل أي قوى خارجية في تصرفات الإنسان . إذ من المعلوم أن الإخوان جعلوا الله سبحانه علة أولى لجميع الموجودات . وعن طريق «الفيض»

(١) **الرسائل** ، جـ٣ ، ص ٣٧٤ .
(٢) **الرسائل** ، جـ٤ ، ص ٨ .
(٣) **أنظر** : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٤٠٠ .
(٤) **الرسائل** ، جـ٢ ، ص ٣٣٤ .
(٥) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٤٧ .

تدخلت سلسلة «عقول الأفلاك» والنفس الكلية في أفعال الأنفس الجزئية ؛ لكن تدخل لا ينفي قوانين الحركة الذاتية للعالم المادي ؛ بل يؤطره وينظمه ، وفي كل الأحوال يحد من حريته ؛ فيما نرى .

مصداق ذلك قول الإخوان : «إن الأفعال والحوادث الطبيعية وأفعال الناس جميعًا هي أفعال الأنفس الجزئية» ؛ بما يفيد حركتها الذاتية . لكن الأنفس الجزئية ـ عندهم ـ هي «من قوى النفس الكلية»[1] ؛ بما يحد من استقلالية حركة العام المادي .

وفيما يتعلق بالعقل الإنساني ؛ فهو من قوى النفس الجزئية . هو «الجزء العاقل الناطق المحرك للجسد المدبر له والمظهر به ومنه أفعالا وأقوالاً وعلومًا»[2] .

والعقل يشمل قوى متعددة هي المتخيلة والمفكرة والحافظة والناطقة والصانعة . ويطلق عليها الإخوان «القوى الروحية» . لكن النفس الجزئية تشتمل ـ فضلا عن العقل وملكاته السابقة ـ قوى ثالثة هي السامعة والباصرة والشامة والذائقة واللامسة[3] .

وكما هو واضح ؛ نلاحظ أن سائر هذه القوى جميعًا تنطلق من أساس «حسي» ؛ وهو أمر غاب عن معظم الدارسين ؛ فلم يضطنوا إلى أن ما أسماه إخوان الصفا «القوى الروحية» إنما هي «العقل» . لذلك أخطأ واحين حكموا على نظرية المعرفة عند الإخوان بالمثالية في أدنى صورها وهي «الإشراق» . لكن عقلانيتهم لم تكن في الحصاد النهائي قاطعة ، إذ أن أساسها الحس الذي لم يكن مستقلا استقلالا تامًا عن «عوالم ما فوق القمر» . وحسبهم إعلاء منزلة العقل خلال عصر أهدر قيمته . هذا فضلا عن ربط التفكير العقلي بالحس ؛ فعملية التفكير عندهم تبدأ في الحواس ، ثم تنتقل إلى الدماغ ، ثم إلى المتخيلة في مقدمة الدماغ التي تسلمها إلى الحافظة في مؤخرته[4] .

كما أن عملية إدراك المعقولات تتم عن عدة طرق هي ؛ طريق الحواس وهو أبسطها ، وطريق الإدراك العقلي المباشر ، وطريق البرهان . والطريق الأخير لا يتأتى إلا بعد التعمق في الرياضيات والمنطق[5] .

خلاصة القول أن العقل هو قوام نظرية المعرفة عند الإخوان . لكن عدم استقلاليته تمامًا

---

(١) الرسائل ، جـ ٢ ، ص ١١٠ .
(٢) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٢٣٨ .
(٣) جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ٤٠ وما بعدها .
(٤) الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٣٢٨ ، ٣٤٧ .
(٥) الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٤٣٤ .

يعزى إلى معطيات عصر لم ينعتق الفكر فيه تمامًا من تأثير اللاهوت من ناحية ، وعدم اكتمال ونضج العلوم الطبيعية والمنهج العلمي التجريبي من ناحية أخرى .

في ضوء ما سبق إيضاحه عن مرجعية المعرفة عند إخوان الصفا وتحديد منهجهم وتبيان معالم نظريتهم في المعرفة وغاياتها ؛ نتناول الآن آراءهم في «الميتافيزيقا» ؛ إذ سوف نجد إلهيات الإخوان ترجمة لسائر تلك المعطيات . وننوه قبل إثبات ذلك بوجود تناقضات في آرائهم قد تفت في الجانب المعرفي من الإلهيات النظرية ، وهذا راجع كما سبق وأشرنا إلى تأثيرات سوسيو ـ ثقافية ؛ حيث كتبت الرسائل خلال عصرين متناقضين ؛ هما عصر الإقطاعية المرتجعة وعصر الصحوة البورجوازية الثانية .

ننوه أيضًا بعدم احتفال الإخوان بمراجعة تلك التناقضات في الإلهيات النظرية ؛ إذ انصب اهتمامهم على الإلهيات العملية التي وردت في الرسائل دونما أدنى تضارب أو تناقض ، بما ينم عن طبيعة رسالتهم التنويرية . لم يهتم إخوان الصفا بالمعرفة لذاتها بقدر ما راموا توظيفها تربويًا في «صناعة» و«صياغة» المواطن الفاضل ، بتقديم حلول شافية لمسائل الإلهيات العملية كالنبوة والمعاد والجنة والنار . . إلخ والتي أسفر تناول المتكلمة لها عن إثارة الوساوس والشكوك . لذلك أولاها إخوان الصفا اهتمامًا كبيرًا أسفر عن «عقلنتها» بما يتسق ورسالتهم التنويرية .

وبخصوص الإفادة من المرجعيات المتعددة والمتنوعة في تقديم نسق عقلاني في الإلهيات ؛ نهلوا من الفلسفة اليونانية بسائر تياراتها ؛ فتأثروا بأفلاطون وأرسطو ـ إلى حد ما ـ وفيثاغوس وأفلوطين كثيرا في تفسير ظواهر الوجود بما لا يخالف العقيدة الإسلامية .

تأثروا بأفلاطون في «نظرية المثل» ؛ من حيث «صدور» العالم عن الله على مراتب . كما تأثروا بنظرية «الفيض» الأرسطية مع ميل أكثر لأفلاطون . ومن أفلوطين أخذوا كذلك نظريته في «الفيض مع إجراء تعديلات جوهريه عليها [١] . وعن فيثاغورس أخذوا نظام الأعداد [٢] ؛ ووظفوه توظيفًا جديدًا [٣] . وصدق بعض الدارسين إذ قالوا أن الإخوان نقلوا نظرية «الانسجام» بين العوالم الأربعة وعدلوا فيها بما يتسق مع الفكر البورجوازي ؛ فذهبوا إلى أن هذا «الإنسجام» يتم «باختيار» وليس «بالجبر» كما ذهب أفلوطين [٤] .

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٠٦ - ٤٠٨ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٢٨ .
(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، ص ٤١٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤١٣ .

أما عن المؤثرات الإسلامية في «إلهيات» إخوان الصفا ؛ فتتمثل في نقل الرؤية القرآنية عن الله سبحانه وتعالى في وحدانيته وتنزيهه وخلقه العالم[١] مدعمين إياها بالنظام العددي الفيثاغوري[٢] . ولا غرو ؛ فرسائلهم حافلة بالآيات القرآنية والأحاديث النبويه إلى جانب نظام الأعداد ؛ فالله «واحد» والعقل الأول «ثان» وهكذا . كما تأثروا بعلم الكلام ؛ وإن مالوا إلى المعتزلة أكثر من الأشاعرة[٣] . كذلك تأثروا بفلسفة الكندي أول فيلسوف عربي . كما أفادوا من الطبيعيات ؛ عندما انطلقوا من المحسوسات لمعرفة الإلهيات[٤] .

خلاصة القول ؛ أن موسوعية المعرفة عند إخوان الصفا حفزتهم على الإفادة من سائر الرؤي والأفكار بما يخدم غايتهم التنويرية ؛ وذلك لاسترضاء سائر المقبلين على الدعوة مع تعدد وتنوع مذاهبهم ومعتقداتهم . وصاغ الإخوان من سائر تلك المرجعيات مذهبًا جديداً «يختلف عن أي مذهب فلسفي»[٥] . وفي ذلك يقول الإخوان : «رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها»[٦] في صيغة عقلانية لا تتعارض مع الإسلام .

فلنحاول ـ في إيجاز ـ عرض معالم مذهبهم في الإلهيات .

الله سبحانه عند الإخوان هو الموجود الأعظم الأزلي المنزه عن التشبيه والصفات . ومع ذلك أقروا بجميع التصورات المعروفه عنه سبحانه سواء عند العوام الذين يشبهونه ، أو عند من يرون فيه صورة روحية سارية في جميع الموجودات ؛ كما هو حال المتصوفة ، أو من أنكروا تصويره ؛ لأن الصورة لا تكون إلا في مادة ، كما هو حال الفلاسفة . وهم إذ يجيزون ذلك كله ؛ فحجتهم أن الله لا يضار من هذه التصورات المختلفة من ناحية ، وتحاشي إحداث بلبلة وحيرة في النفوس ـ خصوصًا عند العوام ـ من ناحية أخرى . وفي ذلك شاهد على نزعتهم العملية ؛ فضلا عن حرصهم على استرضاء سائر المتمذهبين بغية كسبهم إلى دعوتهم . وهم بعد ذلك كفيلون بتصحيح تصوراتهم وإقناعهم برأيهم الخاص ؛ وهو أن الله جل علاه «هوية وجدانية تفيض منها الموجودات» . يقول إخوان الصفا : «اعلم أن الله تعالى جعل بواجب حكمته في جبلة النفوس معرفة هويته طبعًا من غير تعلم واكتساب»[٧] ،

---

(١) **الرسالة الجامعة** ، جـ ٤ ، ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ .
(٢) جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ٣٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .
(٤) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ٣٤٩ .
(٥) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٩٣ .
(٦) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ١٠٥ .
(٧) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٥١ .

وبالمعرفة تتعمق معرفة الله على نحو صحيح . يقولون : «حتى إذا أحكمت النفوس تعلم هذه العلوم عرفته عن ذلك حق معرفته وسكنت إليه واطمأنت ، وثبتت معه ونالت السعادة القصوى . . ذلك أن الأمور الإلهية لا تدركها الحواس ، ولا تتصورها الأوهام ؛ ولكن الدليل والبراهين الصادقة باعثة للعقول على الإقرار بها والقبول لها»[1] .

يثبت هذا النص مصداقية حكمنا الذي ذهبنا إليه في تقرير منهجية الإخوان في كون طبيعة الموضوع تفرز المنهج المناسب في تناوله .

تأثر الإخوان في معرفة الموجودات التالية لله سبحانه بنظرية الفيض الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطنية بعد تعديلها ، وتقديم صيغة جديدة لا تتعارض مع التصور الديني مدعومة بنظام الأعداد الفيثاغوري . فلم يقولوا بقدم العالم ؛ إنما جاروا رأي الدين في أنه محدث[2] «لم يأت دفعة واحدة»[3] . لكنهم أعطوا «الفيض» بعداً عقلانيًا باستخدام «العلة والمعلول» في صدور المخلوقات المتراتبة التي فاض بعضها عن بعض فجعلوها «فاعلة منفعلة»[4] . وهنا يتضح التوفيق بين الدين والعقل ، كذا تبرز إفادة الإخوان من معطيات العلم الطبيعي . ولا غرو ؛ فالدين والفلسفة عندهم يستهدفان غاية واحدة هي إحقاق الحقيقة .

وعندهم أن «العقل الكلي» ـ أو «العقل الأول» ـ صدر عن الله سبحانه ، وهو لذلك ـ وباعتباره السابق في الخلق ـ مستكمل الفضائل لقربه من علته ؛ فهو موضوع «كلمة الله» التي بها خلق الأشياء[5] . والعقل الكلي جوهر بسيط روحاني تكمن فيه صور الموجودات ؛ فيفيض بها على «النفس الكلية» دفعة واحدة بلا زمان[6] . ولذلك فهي تلي العقل الكلي من حيث المرتبة[7] .

والنفس الكلية تلقي الموجودات إلى «الهيولى الأولى»[8] ؛ وهي ذات بالقوة لا وجود لها بالفعل ، تخرج إلى الوجود عند قبول «الصورة» ؛ فهي مشتاقة إليها ، وهي أصل الأفلاك

(١) **الرسائل** ، جـ٣ ، ص ٣٧٤ .
(٢) **أنظر : الرسائل** ، جـ٣ ، ص ٣٣٩ .
(٣) **الرساله الجامعه** ، جـ١ ، ص ٢٣٦ .
(٤) **المصدر نفسه** ، جـ٣ ، ص ٣٨٨ .
(٥) **المصدر نفسه** ، جـ١ ، ص ٥٢٨ .
(٦) **المصدر نفسه** ، جـ٢ ، ص ٧١ .
(٧) **المصدر نفسه** ، جـ٣ ، ص ٨ .
(٨) **المصدر نفسه** ، جـ٢ ، ص ٧٢ .

وما فيها من الملأ الأعلى[1] . «وفلك القمر» هو الفيض الأدنى للعالم الروحاني .

وعن الهيولى الأولى صدرت «الهيولى الثانية» وهي سبب مولد الكائنات وأصل تركيب أجسام المعادن والحيوان والنبات والإنسان[2] .

ويلاحظ في هذا النسق مزيج من التأثر بالرؤية الدينية والعلوم الطبيعية والتأمل العقلاني . لذلك لم يخطىء بعض الدارسين حين حكموا بأن إخوان الصفا انطلقوا من العالم المادي لفهم الإلهيات . وحسبهم القول بأن جسم العالم بأسره شبيه بجسم الإنسان ؛ تام الأعضاء ، كما أن جسم الإنسان شبيه بالعالم أجمع . يقول الإخوان : «العالم إنسان كبير ، والإنسان عالم صغير»[3] .

وقد ذهب بعض الدارسين إلى أن « إلهيات » إخوان الصفا في تسلسلها التراتبي هذا جعلتهم يقتربون من «تطورية دارون» . وتلك مبالغة بحق ؛ لأن تراتبية «دارون» تبدأ من الأدنى إلى الأعلى ؛ على عكس تراتبية الإخوان ـ كما هو واضح من نسقهم ـ تبدأ من أعلى إلى أسفل . لذلك لم يقولوا «بالتطور والارتقاء» بقدر وقوفهم على «اتصال الحلقات في عملية الخلق . وتلك نقلة هامة في التفكير في حد ذاتها[4] بالقياس إلى التطور المغلول في مجال الطبيعيات في عصر إخوان الصفا .

هذا عن تصور الإخوان للإلهيات النظرية ؛ فماذا عن آرائهم في الإلهيات العملية؟

تشمل الإلهيات العملية عند الإخوان مسائل الإيمان والنبوة والوحي والأديان والمذاهب وما يتعلق بالحياة الأخروية ؛ كالمعاد والقيامة والموت . . . إلخ .

ونعتقد أن الإخوان التزموا في هذا الصدد بالرؤية الدينية مع إعطائها صبغة عقلية .

ففي مسألة الإيمان ؛ يرى الإخوان أن الناس يتفاوتون ؛ لتفاوتهم في المقدرة العقلية من جانب ، وفي التحصيل المعرفي من آخر[5] . والإيمان يعني الاتباع لأصحاب النواميس بالسمع والطاعة[6] . وهو نوعان ؛ ظاهر وباطن ؛ الظاهر هو الإقرار بالله والملائكة والأنبياء والوحي والقيامة ، والباطن هو إضمار القلوب على تحقيق ما يقره اللسان ، وهو عندهم

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

(٢) نفس المصدر والصفحه .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(٥) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ١٣٦ .

(٦) نفس المرجع والصفحة .

حقيقة الإيمان ؛ بما يفيد ربط الإيمان بالعمل[1] . كذلك أعطوا الإيمان طابعًا عقليًا حين قالوا بأنه يقتضي الاعتقاد بأن الله رتب الموجودات وبث فيها قوانين حركتها[2] . فالباري لا يباشر الأفعال بذاته بل يصدر منه ذلك على سبيل الأمر[3] ؛ فكل الموجودات خاضعة لقانون عام وشامل لا يضطرب ولا يتبدل[4] .

وعلى غرار المعتزلة ؛ أول إخوان الصفا الكائنات الروحية كالملائكة والشياطين والجن[5] . كما آمنوا بالنبوات على أساس أن الأنبياء بشر يوحى إليهم . ومهمتهم إيضاح الوحي موضع السنن وتهذيب النفوس وإجراء الأحكام . «وربما كان النبي ملكًا ؛ لأن النبوة تنظر في أمور الدين والدنيا»[6] ، وهم أرقى من العلماء بدرجة واحدة[7] .

والوحي يصدر عن الملائكة إلى الأنبياء المختصين بزكاء النفس وصفاء الجوهر[8] . والدين عندهم هو الإسلام ؛ فهو خير الأديان وشريعته أكثر الشرائع عدلا[9] . وقد فرق الإخوان بين العقيدة والشريعة ؛ فالعقيدة أمر إلهي لا إكراه فيه ، وهي واحدة في جميع الأديان ؛ لكن الشرائع تتعدد بتعدد الأنبياء وتعدد البيئات[10] ؛ وهي من وضع البشر[11] ؛ وغايتها «بلوغ الحق وحكم الصواب وعمل الخير وتجنب الزور والبهتان»[12] ، ولا يجوز لأحد أن يستغلها في سبيل الدنيا[13] . وموقفهم هذا غاية في الاستنارة دون أن يمس الشريعة أو يؤدي إلى إلغائها ؛ كما تصور بعض الدارسين[14] .

وبخصوص المذاهب والفرق ؛ لا يستنكر الإخوان الخلاف في الرأي بين أصحابها «لأن

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٣٣٥ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٣٤٣ .
(٤) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٣٤٣ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ٤٤٦ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٩١ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٧١ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٤٢ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٤٧٦ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .
(١٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .
(١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
(١٤) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٤١ .

هذا الاختلاف فيه فوائد كثيرة»[1] ، منها اتساع المعارف وتوسيع رخص الدين[2] .

قصارى القول أن آراءهم السابقة تنم عن حرص في جعل الدين موافقًا للعلم والحياة[3] ، فضلا عن إكساب المسائل الدينية مسحة عقلية .

في هذا الإطار أول الإخوان «الجنة والنار» والمعاد والبعث والقيامه تأويلا عقليًا . فالبعث عندهم يعني مفارقة النفس للجسد ، أما القيامة فهي مفارقة النفس الكلية للعالم ، ورجوعها إلى الله[4] . والنفس الإنسانية تخلد بعد فناء الجسد ؛ فإن أحسنت أثناء سكنها إياه نالت الثواب[5] وإن أساءت حرمت من نعيم الآخرة[6] . والجنة عالم الخلود والنعيم وما ورد عنها في الكتب المقدسة من وصف تجسيدي إنما من أجل تيسير الفهم على العوام[7] . وينكرون الاعتقادات الخاصة بالنار وما يجرى فيها من إحراق الجلود . . . إلخ[8] .

وعندهم أن النجاة في الآخرة لا تتأتى عن طريق العباده في الدنيا فحسب ؛ بل عن طريق السلوك المحمود وتحصيل المعارف أيضًا[9] .

خلاصة القول أن آراء إخوان الصفا بصدد الإلهيات العملية انطوت على بعد عقلاني عملي ينم عن فهم مستنير للإسلام . لذلك نشاحح من قالوا بأن آراء الإخوان في هذا الصدد تنطوي على مؤثرات وثنية[10] .

هذا عن فلسفة إخوان الصفا في مجال الإلهيات ؛ فماذا عن فلسفتهم بالنسبة للعالم المادي؟

اهتم الإخوان اهتمامًا خاصًا بمعرفة العالم المادي أو الطبيعي . ويرجع ذلك إلى كونه موئل الإنسان الذي من أجله توجهت رسالتهم التنويرية لتقويمه وتربيته ليؤدي رسالته في «عمران» العالم . هذا فضلا عن ضآلة المحاذير الدينية في معرفة العالم الطبيعي بالقياس

(١) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢٨ ، جـ ٣ ، ص ٣٧٣ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٢٤١ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٠ .
(٥) **الرسائل** ، جـ ٣ ، ص ١٠٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .
(٩) **الرسائل** ، جـ ٢ ، ص ٣١٦ .
(١٠) **أنظر** . جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ٢٧ .

إلى ما تعلق منها بدراسة الإلهيات . أكثر من ذلك أنهم إنطلقوا ـ إلى حد كبير ـ في دراسة الإلهيات نفسها من معرفة المحسوسات في العالم الطبيعي ؛ كما ذكرنا من قبل . هذا فضلا عن تطور العلوم الطبيعية إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية بعد الاقتراب من المنهج العلمي التجريبي وتطبيقه ؛ فكشف اللثام عن الكثير من المسائل التي كانت تفسر من قبل تفسيرات ميتافيزيقية أو ثيولوجية .

مع ذلك يجب التحفظ في الأحكام ؛ فلا نجاري الدارسين الذين صوروا إخوان الصفا وقد وقفوا على الكثير من القوانين العلمية الموضوعية في دراسة العالم الطبيعي . كذا من حكموا على فلسفتهم الطبيعة بأنها مثالية دينية ، أو صوفية تهويمية تنتهك العقل لصالح الدين ؛ لذلك لم يقدم الإخوان أي جديد في هذا الصدد ؛ فنسقهم محض محاكاة للفلسفات المثالية القديمة .

على كل حال نظر الإخوان إلى العالم المادي نظرة متطورة ، باعتباره يقع «تحت فلك القمر» حيث الأشياء المحسوسة والكليات العقلية والأنواع والأجناس ؛ أي ما يخضع لمقولات الكم والكيف والزمان وكل ماله ماهية منتزعة من وجوده . ويشكل هذا التصور في حد ذاته نقلة هامة في التفكير العلمي بالقياس إلى معطيات عصر الإقطاعية المرتجعة الذي نشأت إبانه جماعة إخوان الصفا[١] . ويعد هذا التصور في حد ذاته شاهداً على إسهامات الجماعة في تطوير العلوم الطبيعية ؛ أكثر مما تركوه في مجال الإلهيات[٢] .

وقد أخطأ من أرجع تلك الإسهامات إلى تأثيرات الفلسفات والعلوم اليونانية . إذ نرى أن ما قدمه الإخوان يتجاوز بكثير ما انطوت عليه تلك المؤثرات ؛ كما سنوضح بعد قليل . بل نعتبر تلك التأثيرات - بالإضافة إلى المحاذير الدينية التي تعاظمت إبان مرحلة تأسيس الجماعة ـ هي المسئولة عن أوجه القصور في معرفة الإخوان عن العالم المادي . ذلك أن اعتبار هذا العالم «فيضًا» عن «النفس الكلية» أثر سلبيًا على معرفة الإخوان في هذا الصدد . كذا أفضى إيمانهم «بالقدر» إلى اعترافهم بسلطة معطلة لبعض قوانين الطبيعة[٣] . ولعل بعض تلك المؤثرات أيضًا كانت من أسباب اعتقاد الإخوان بحدوث العالم .

أما عن أسباب الإيجابيات في معرفة الإخوان عن العالم الطبيعي ؛ فتعزى إلى نزعتهم العقلانية وموسوعية معارفهم من ناحية ، وإلى إفادتهم ـ بل وإسهامهم ـ في نهضة وتطوير

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٠٥ .
(٢) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٦٩ .
(٣) أنظر : الرسائل ، جـ ١ ، ص ٩٠ .

علوم الطبيعة التي ازدهرت مع ازدهارهم خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية من ناحية أخرى . يفسر ذلك حملة إخوان الصفا بضراوة على «علم الكلام» لأن المتكلمة تصدوا لتفسير ظواهر الطبيعة بمعزل عن العلم الطبيعي . يقول الإخوان : «لما لم يعرفوا ما الطبيعة نسبوا أفعالها كلها إلى الباري ووقعوا في شبهة عظيمة وحيرة وشكوك ؛ وذلك لما تبين لهم بأن الفعل لا يكون إلا من فاعل ، وشاهدوا أفعالاً لم يروا فاعليها نسبوها إلى الباري . . ونظروا فيها وبحثوا عنها فوجدوا بعضها شروراً وفساداً . . . ونحن قد بينا أن هذه كلها أفعال الأنفس الجزئية التي هي قوى النفس الكلية الفلكية كما أنشأها باريها»[1] .

يعبر هذا النص الهام عن حقيقة إسهامات الإخوان في فلسفتهم عن العالم المادي التي تمثل مرحلة وسطى بين التفكير العقلاني المجرد وبين البحث العلمي التجريبي القح في علوم الطبيعة في العصر الحديث . إذ يشي النص بأنهم رغم ردهم تفسير الكثير من ظواهر العالم المادي إلى «الأنفس الجزئية» أي إلى القوانين الذاتية في الطبيعة بما يتسق والنظرة العلمية السليمة ؛ حدّوا من فعالية هذه القوانين حين اعتبروا الأنفس الجزئية «فيضًا» للنفس الكلية ، وأناطوا الأخيره «بقوة تحريك الأجسام في عالمنا وتدبيرها لأنها هي التي وهبت تلك الأجسام أفعالها»[2] . فلم يقولوا بأن الباري هو خالق الأفعال كلها كما ذهب المتكلمة ، ولم يقولوا بالقوانين الموضوعية المحركة للعالم المادي ؛ وإنما اتخذوا في هذا الصدد موقفًا وسطًا .

ولعل هذا يفسر مدى التطور «المغلول» في علوم الطبيعة عند إخوان الصفا ؛ كما يتضح في رسائلهم . لقد عرفوا هذه العلوم وأفردوا لها حيزا واسعًا يتسق مع درجة اهتمامهم بها والإفادة منها في معرفة العالم المادي .

لقد صنفوا رسالة في «علم النباتات» وضحوا فيها «تعدد أجناسها وكيفية تكوينها ونشوئها وأسباب اختلاف أنواعها من الألوان والأشكال والطعوم والروائح ، وأوراقها وأزهارها وحبوبها وبذورها ونموها وعروقها وقضبانها وأصولها وما فيها من المنافع»[3] . ولهم إسهامات هامة في هذا العلم كرسوها لخدمة أغراض عملية وتطبيقية . يتضح ذلك من قولهم «وتبيان ما فيها من المنافع» . لقد أثبتوا أن النبات ـ والحيوان أيضًا ـ « لا يخرج عن صور جنسه أو يتجاوز أشكال نوعه»[4] . هذا فضلا عن ردهم أشكال النباتات على ما هي عليه

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .
(٢) الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٢١٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٣١ .

إلى علل وأسباب[١] .

وللإخوان أيضًا رسالة في «الحيوان» عرضوا فيها لتكوين الحيوانات وأنواعها وأبانوا الفروق بين الحيوان والنبات ، وعللوا أصوات الحيوان وكيفية حركته وأسباب عاداته[٢] ؛ في ضوء رؤيتهم الخاصة[٣] .

كما اهتموا بعلوم «الإنسان» اهتمامًا فائقًا ؛ فالإنسان عندهم «نفس وجسد ، والنفس أفضل من الجسد»[٤] . لذلك اهتموا بتشريح قوى نفسه (عقله)[٥] بما يخدم رسالتهم التنويرية وما انطوت عليه من اهتمام بشحذ ملكاته لعمران العالم . وفي مجال «الكيمياء اهتموا بتوظيف معارفهم عنها لخدمة أغراض عملية ، فاهتموا بالجانب التطبيقي وغضوا الطرف عما شاب هذا العلم من خرافات[٦] إبان عصر النشأة .

وللإخوان في «الطب» آراء صائبة عن أسباب الأمراض وكيفية علاجها ؛ صنفوا فيها مختصراً أسموه «السياسة الطبية»[٧] وقد أرجعوا العلل والأمراض إلى خلل في نسبة البرودة والحرارة والدم[٨] . ومع ذلك لم ينعتقوا من تأثيرات اللاهوت حين ردوا الأمراض وشفائها إلى «مقادير سماوية»[٩] .

وفي «الفيزياء» وقف الإخوان على آراء صائبة في معرفة مبادىء قانون الضوء ، وأخرى في تعليل «الصوت» بعيدًا عن التفسيرات الميتافيزيقية[١٠] .

وفي «الرياضيات» تأثر إخوان الصفا بآراء «فيثاغورس» عن نظام الأعداد وصوبوا بعض أخطائه ووظفوا آراءه في نظريتهم عن «الوجود»[١١] .

ولم يتجاوز الإخوان معطيات علوم عصرهم في مجال «الهندسة» ، لكن يعزى إليهم تسخيرها في خدمة أغراض عملية إنسانية[١٢] ؛ فاعتبروا الهندسة رياضة عقلية لا مناص

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٣ .
(٣) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٨٧ .
(٤) الرسائل ، جـ٢ ، ص ٣١٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٢٢ .
(٦) الرسائل ، جـ٤ ، ص ٢ وما بعدها .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٩٤ .
(٨) الرسائل ، جـ٣ ، ص ٣٦٤ .
(٩) المصدر نفسه ، جـ٤ ، ص ٢٩٤ .
(١٠) المصدر نفسه ، جـ١ ، ص ١٣٧ ، ١٤٩ .
(١١) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
(١٢) الرسائل ، جـ١ ، ص ٤٩ .

عنها لفهم الفلسفة ؛ كما أوضحنا سلفًا .

وفي «الفلك» ؛ أفادوا من معارف صابئة «حران» ، وقالوا بأن ما هو معروف عن عالم الأفلاك أقل بكثير مما هو مجهول لم تكشف عنه المراصد[1] . والمهم أنهم وظفوا معارفهم الفلكية لخدمة فلسفتهم في الإلهيات ، فضلا عن وقوفهم على مدى تأثير عالم الأفلاك في العالم الطبيعي[2] .

خلاصة القول ، أن إخوان الصفا أسهموا في ازدهار العلوم الطبيعية والرياضية بما يتسق ومعطيات عصري الإقطاعية المرتجعة والصحوة البورجوازية الثانية .

فإلى أي مدى أفاد الإخوان من هذه المعارف وكيف وظفوها في فلسفتهم عن العالم الطبيعي ؟

وقف إخوان الصفا على بعض القوانين العلمية واقتربوا من بعضها الآخر ، كما تأثروا بالسابقين من علماء المسلمين وغيرهم في بعض ثالث .

من هذه القوانين «قانون العلية» في تفسير الظواهر الطبيعية ـ وحتى فيما وراء الطبيعة أحيانًا ـ عندما قالوا بأن «العلة سبب لكون شيء إيجادًا ، أما المعلول فهو الذي لوجوده سبب من الأسباب»[3] ، ولا ينقص من ذلك اعتبارهم «الباري جلت أسماؤه علة الموجودات كلها»[4] . منها أيضًا «الاقتراب من معرفة قانون الحتمية» أو «الضرورة» ؛ حيث يقولون «اعلم يا أخي أن في معرفة علم النجوم فوائد كثيرة . منها أن الإنسان إذا علم ما يكون من حادث في المستقبل ؛ أمكنه أن يدفع عن نفسه بعضها . . . ويتحرز فيها أو يستعد لها ؛ كما يفعل سائر الناس ويستعدون لدفع برد الشتاء بجمع الدثار»[5] . وقد أخطأ بعض الدارسين عندما استخلصوا من هذا النص وقوف الإخوان على قانون الحتمية[6] . لكن النص لا يوحي بذلك ؛ بل يوحي بشيء من الحتمية ليس إلا ؛ ذلك أن إيمان الإخوان بسطوة «القدر» قد يعطل القانون برمته . كما يوحي نص آخر بتعطيلات «لاهوتية» لهذا القانون . يظهر ذلك في قول الإخوان «متى عرف الناس الحوادث قبل كونها أمكنهم أن يدفعوها قبل نزولها بالدعاء

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٣ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٣٤٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٠٩ .
(٦) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤١٥ .

والتفرد إلى الله تعالى»[1] .

أفاد الإخوان أيضًا من العلوم الطبيعية في معرفة «قانون أثر الكم في الكيف» ؛ وليس «التحديد الكمي دون الكيف» كما ذهب بعض الدارسين[2] ؛ لأن القانون الأخير لم يعرف إلا حديثًا .

لقد خطا إخوان الصفا ولا شك خطوة على طريق الوصول إلى هذا القانون أفادوا منها في تغير أحوال المادة نتيجة التغيير في نسب مكوناتها الكمية .

كما أفادوا من تقدم الرياضيات وعلم الكيمياء في عصر الصحوة البورجوازية ؛ في تخليق مركبات جديدة .

اقترب إخوان الصفا ـ أخيرًا ـ من قانون التطور والارتقاء ، ولم يقولوا به صراحة كما استنتج بعض الباحثين[3] . فمن خلال تطوير الإخوان نظرية«الفيض» ، وقولهم بصدور الموجودات على مراحل متعدده تقود كل منها إلى ما بعدها ؛ ما يفيد النظر إلى عالم الطبيعة باعتباره سلسلة متصلة «الحلقات»[4] . وتلك خطوة هامة تنم عن إعتقادهم «بوحدة الوجود» . يقول الإخوان في هذا الصدد : «الهيولى كله قد أتي عليه دهر طويل إلى أن تمخض وتميز اللطيف منه من الكثيف ، وإلى أن قبل الأشكال الفلكية الكرية الشفافة وترتب بعضها في جوف بعض ، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيرة وركزت مراكزها ، وإلى أن تميزت الأركان الأربعة وترتبت مراتبها وانتظمت نظامها»[5] .

والفرق الواضح بين تصور الإخوان هذا وبين نظرية النشوء والارتقاء عند داروين ؛ أن الإخوان قالوا بالتطور ابتداء من العالم العلوي وانتهاء بالعالم الطبيعي ، فضلا عن قولهم بأفضلية المبتدأ على المنتهى لقربه من العلة الأولى وهي الباري سبحانه . بينما الداروينية تجعل التطور من الأدنى إلى الأعلى وتجعل الأفضلية للأعلى . وتعزى رؤية الإخوان تلك إلى المعتقدات الإيمانية التي طبعت بطابعها الكثير من آرائهم في الطبيعيات . يتجلى ذلك في قول الإخوان : «الحيوانات التامة الخلقة الكبيرة الجثة العظيمة الصورة كلها كونت في بدء الخلق

(١) **الرسائل** ، جـ١ ، ص ١٠٩ .
(٢) **أنظر** : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٤١٤ .
(٣) **المصدر نفسه** ، ص ٤١٨ .
(٤) **دي بور** : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .
(٥) **الرسائل** ، جـ٣ ، ص ٣٣١ .

ذكرًا وأنثى من الطين تحت خط الاستواء»[١] كذا قولهم بأن «الله خلق آدم وحواء من الطين وأسكنهما الجنة»[٢] . تدل تلك الأمثلة ـ وغيرها ـ على ارتباط بعض آرائهم في العلم الطبيعي باللاهوت ؛ بما ينم عن التأثير السوسيو ـ ثقافي في عصر الإخوان على فكرهم .

يتضح ذلك من نص أخير بالغ الدلالة على ما نذهب إليه . يقول الإخوان : «إن الباري لما أبدع الموجودات وأحدث الكائنات جعل أصلها كلها من هيولى واحد وخالف بينها بالصور المختلفة . . . وجعلها أجناسًا وأنواعًا مختلفة متباينة ، ثم قوى ما بين أطرافها ، وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطًا واحدًا على ترتيب ونظام ؛ لما في ذلك من إتقان الحكمة وإحكام الصنعة ؛ لتكون الموجودات كلها عالمًا واحدًا منظمًا نظامًا واحدًا ؛ ولتدل على صانع واحد»[٣] .

وعندنا أن هذا النص بالغ الدلالة في إفادة إخوان الصفا إفادة جلّى من طبيعيات عصر الصحوة البورجوازية في بناء نسقهم الفلسفي . وإذا ما وضعنا في الاعتبار أن تطور الطبيعيات في هذا العصر كان لا يزال قاصرًا ؛ فبديهي أن ينعكس هذا القصور نفسه على تصور الإخوان للعالم الطبيعي .

فإلى أي مدى ينطبق هذا الحكم على فلسفة الطبيعة عند إخوان الصفا؟

سبق وعرضنا لنظرية الفيض عند الإخوان وأوضحنا خصوصيتها ، وقلنا إن «فلك القمر» هو الحد الفاصل ـ عندهم ـ بين العالم العلوي الروحي والعالم الأدنى المادي . ولما كان فلك القمر هو الفيض الرابع في نظرية الصدور عندهم ؛ كانت الطبيعة لذلك هي الفيض الخامس[٤] .

الطبيعة عند إخوان الصفا قوة منقوى «النفس الكلية» إنبثقت منها في جميع الأجسام التي دون فلك القمر[٥] . وعندهم أن «العقل الأول» لا تأثير له في الطبيعة لأن ما دون القمر كله ناقص لا يليق بعنايته[٦] .

ونرى في ذلك دلالة على نظرة الإخوان «الدونية» للمادة ـ بفعل تأثير الدين ـ لكن هذا

(١) المصدر نفسه ، جـ٢ ، ص ١٦٠ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ١٢٢ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ٢ ، ص ١٤١ .
(٤) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ٨ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ٢ ، ص ٥٥ .
(٦) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ١٩٨ .

التصور نفسه ينطوي على جانب إيجابي يكمن في قولهم بنوع من الاستقلالية المحدودة للعالم المادي .

وفي المرحلة السادسة من الصدور (الفيض) تأتي «الهيولى الثانية» ـ أي الجسم ـ وله أبعاد على خلاف «الهيولى الأولى» . ثم تأتي بعد ذلك «الأركان الأربعة» ؛ أي الماء والهواء والتراب والنار في المرتبة التالية . وأخيراً تأتي «المولدات» أي الأجسام الجزئية المؤلفة من العناصر الأربعة[١] .

إن هذا التصور للعالم المادي ؛ برغم إفادة الإخوان في صياغته من معطيات فلسفية سابقة مادية ومثالية ، وأخرى دينية ، وثالثة ـ وهي الأهم ـ تتمثل في توظيف العلوم الطبيعية ؛ يجعله ـ مع ذلك ـ تصوراً جديداً مفعمًا بالعقلانية ، فضلا عن نزعة مادية غلابة وأخرى مثالية طفيفة . وهو حكم يتعارض مع أحكام الدارسين السابقين الذين حكموا على النسق الإخواني بأنه مثالي صرف أو مادي قح .

فالمثاليون يرون في هذا النسق تحويلا للطبيعية إلى مباحث نفسية[٢] ؛ وهو حكم سبق تفنيده .

أما الماديون ؛ فقد أطلقوا أحكامًا غاية في المبالغة إلى حد الشطط ؛ منها :

أولاً : الزعم بأن إخوان الصفا قالوا باستقلالية العالم المادي ؛ فمذهبهم هو «معرفة العالم المادي ذاته ولذاته بنوع مستقل»[٣] .

ثانيًا : الزعم بأن الإخوان توصلوا إلى القوانين الذاتية لحركة الطبيعة[٤] بحيث ينتفي أي تأثير «خارجي» في حركة الطبيعة وأفعال الإنسان[٥] .

وبرغم تفنيدنا لتلك المبالغات من خلال العرض السابق ؛ نكتفي بدليل قاطع يدحضها من أساسها ؛ وهو قول إخوان الصفا بأن «العالم محدث» إذ يقولون : «ببطلان قول من يقول بقدم العالم ؛ وذلك لأن الحركات المختلفة تدل على اختلافها ، والمتحرك المختلف الأحوال لا يكون قديمًا ؛ لأن القديم هو الذي يكون على حالة واحدة . . وذلك ليس يوجد موجود هذا

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٦١ .
(٢) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ١٦٩ .
(٣) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٣٩٤ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٨٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٨٧ .

شأنه إلا الله الواحد الأحد»[1] . هذا القطع الواضح من جانب الإخوان ليس «اتجاهًا تكتيكيًا»[2] حسب ذرائعية من قالوا بأن إخوان الصفا ماديون قحاح .

صفوة القول ـ أن فلسفة الطبيعيات عند إخوان الصفا تمثل نقلة هامة في تطور الفكر الفلسفي حسب معطيات عصرهم ؛ فقد تجاوزوا تلك المعطيات تمامًا إبان مرحلة نشأتهم خلال عصر الإقطاعية المرتجعة ، كذا لم يتجاوزوا التطور العلمي الطبيعي التجريبي الذي وقع إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

فماذا عن آرائهم في السياسة والاجتماع؟

الجديد الذي نود توكيده في هذا الصدد ؛ أن الإخوان لم يؤسسوا دعوة سياسية سرية ؛ كسائر دعوات الفرق السياسية الدينية ؛ بل مهدوا لتأسيس مجتمع تسوده قيم الدين والفلسفة عن طريق التنوير والترشيد ؛ وذلك بإعداد جيل من الشباب المستنير . وذلك كرد فعل لانتهاك الشريعة والعقل إبان عصر «الإقطاعية المرتجعة» ؛ في ظل سلطة ثيوقراطية مشلوله هي الخلافة العباسية ، وأو ليجركية عسكرية عنصرية ممثلة في نظام «إمرة الأمراء» المتسلط . كانت دعوة الإخوان السرية التنويرية محاولة لتجاوز التشرذم السياسي الطائفي والعنصري والإقليمي ؛ إذ دعوا لتأسيس «مجتمع علماني» موحد تنعم فيه الرعية على اختلاف مللها ونحلها وأصولها الإثنية بالقيم والفضائل المستمدة من الشريعة والحكمة في آن ؛ فهمًا في نظرهم يستهدفان غايات واحدة هي الحق والحقيقة وبناء المواطن الفاضل القادر عن مشيئة وإرادة ووعي ومعرفة وقدرة على تحقيق رسالة الله في الخلق من «عمران» الدنيا كوسيلة للخلاص في الآخرة .

وكان أسلوب الإخوان في هذا الصدد وليد ظروف العصر الذي أخفقت فيه الحركات السياسية الثورية والثورات الاجتماعية العفوية في سائر أرجاء العالم الإسلامي . لقد طرحوا النضال بالقلم واللسان واطَّرحوا السنان . وهذا لا يتأتى إلا بإذكاء الوعي عن طريق المعرفة ؛ وهو أمر افتقرت إليه الحركات السياسية الثورية المحبطة . كما أنه لا يتأتى سراعًا عن طريق الانقلاب الفجائي ؛ بل يحتاج إلى إعداد طويل بالتربية والتعليم . من هنا لا عبرة لأحكام الدارسين السابقين الذين رأوا في دعوة الإخوان تنظيمًا سياسيًا شيعيًا إثنا عشريًا أو زيديًا أو إسماعيليًا ؛ كما سبق وذكرنا ؛ لا لشيء إلا لأن تلك الدعوات الأخيرة كانت موجودة

---

(١) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٣١٤ .

(٢) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٢٤ .

وتمارس نشاطها السياسي السري إبان دعوة إخوان الصفا التنويرية . كما ظلت دعوة الإخوان تمارس نشاطها بعد أن توقفت تلك الدعوات السياسية السرية ؛ بعد نجاح بعضها في تأسيس كيانات سياسية وإخفاق البعض الآخر لأسباب لا محل لذكرها في هذا المقام .

لم تستهدف دعوة إخوان الصفا تأسيس دولة مذهبية كتلك التي توختها الدعوات الأخرى ؛ بقدر ما كرست الجهود من أجل التمهيد لتأسيس مجتمع فاضل موحد علماني إشتراكي في المال والعلم ؛ لا يؤسسه الإخوان أنفسهم بل يعدون الأجيال من أجل إقامته على المدى البعيد . ولعل مما يؤكد دعوانا تلك أن رسائل إخوان الصفا رغم موسوعيتها وتناولها لسائر المعارف المتاحة ؛ لم تفرد مباحث عن السياسة أو «الإمامة» التي كانت شاغل الفرق السياسية والمذاهب الكلامية وهاجسها الأول . بل إن معارف الفرق وعلم الكلام كله إنصبت حول الإمامة والسياسة ؛ كما سبق وأوضحنا في المبحثين الأول والثاني من الكتاب .

لذلك لم يعاد الإخوان الخلافة العباسية من أجل استبدالها بحكم يؤسسه الإخوان أنفسهم ؛ بل لأن العباسيين انتهكوا الشريعة فاعتبروا لذلك «ظلمة كفرة» . وبلغ الانتهاك مداه على يد حكومات العسكر «المتغلب» الذي انقض على السلطة بطرق غير مشروعة . ومن ثم تسلح الإخوان لتقويض الخلافة التيوقراطية والعسكر المتغلب بالدين والعلم ؛ ومن ثم أوكلوا المهمة «إلى الله والراسخين في العلم»[1] .

كذلك نقم الإخوان على «فقهاء السلطان» ـ من الأشاعرة ـ والولاة والعمال والكتاب الذين برروا حكم «الغلبة» وساندوه مقابل حيازة الإقطاع[2] . لذلك أخطأ بعض الدارسين حين زعموا أن الإخوان ألغوا الشريعة في دعوتهم ؛ والصواب أنهم راموا «تطهيرها» بعد انتهاكها . يقول إخوان الصفا «إنك لا تقدر أن تعيش إلا بمعاونة أهل مدينة وملازمة شريعة»[3] . لقد تأثروا في ذلك بنظرية «المجتمع المدني» عند أرسطو ، فضلا عن تعاليم الإسلام كذا بآراء أفلاطون عن «الصفوة المفكرة» التي أناطوها بمهمة التغيير تمهيداً لتكوين دولة موحدة علمانية تكفل العدل الاجتماعي لسائر الرعايا على اختلاف مللهم ونحلهم ولغاتهم وقومياتهم وأجناسهم[4] .

الصفوة المفكرة في نظر الإخوان هي القادرة علي تحقيق ذلك في إطار شرعي لا

---

(١) الرسائل ، جـ٣ ، ص ٨٧ .
(٢) راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ٢ ، مجلد ، ص ٦٢ - ٦٥ .
(٣) الرسائل ، جـ٢ ، ص ١١٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

انقلابي[١] وعلى المدى الطويل . لذلك أخطأ من قال بأن دعوتهم استهدفت قيام الدولة الفاطمية[٢] ، أو دولة خاصة بهم[٣] .

توسل الإخوان ـ من أجل تحقيق غايتهم ـ برسالة تنوير وترشيد وجهت لتأطير «إديولوجية معرفية» «لمواجهة «الإديولوجية الإقطاعية»[٤] التي تمثلت في مذهب الأشعري . ولعل هذا يفسر حملتهم عليه واتهامه بالجهل[٥] . ولا يعني هذا رفضهم المذهب السني الذي أسسه الأشعري ؛ بل حملوا عليه لأنه «برر للسلطان» . دليلنا في ذلك إعتراف الإخوان بحكم الخلفاء الراشدين ؛ حيث اعتبروه أنموذجًا ومثالاً ؛ «فهم الذين يقضون بالحق وبه يعدلون»[٦] . كما تعاطفوا مع العلويين ؛ لا لأنهم من آل البيت ؛ بل لأنهم ناصروا الشرع والعدل واستشهد الكثيرون منهم من أجل ذلك ؛ «فقد أسلموا أجسادهم إلى القتل . . . ولقوا آباءهم الطاهرين محمدًا وعليًا والمهاجرين والأنصار»[٧] وهذا النص بالغ الدلالة في عدم نصرتهم مذهبًا على آخر .

وإذا كان الإخوان قد تنبأوا بنهاية الحكم القائم ؛ فلم يكن ذلك من منطلق اندراجهم في الحركة الشيعية ـ كما زعم البعض ـ بل لظلمه وجوره واعتقادهم ـ قبل ابن خلدون ـ بأن النظام الجائر يحمل في طياته بذور الانهيار والسقوط . كذا سبقهم في القول بأن للدول أعمارًا ؛ نشأة ، وازدهارًا ، وسقوطًا . يقول الإخوان «إن كل دولة لها وقت منه تبتدىء وغاية إليها ترتقي ، وحد إليه تنتهي . . فإذا بلغت أقصي غايتها ؛ تسارع إليها الانحطاط والنقصان ، وبدا في أهلها الشؤم والخذلان ، واستأنف الآخرون القوة والنشاط والظهور»[٨] .

وهذا ينسحب على الدولة العباسية التي بلغت شأو ازدهارها في العصر العباسي الأول ـ عصر الصحوة البورجوازية الأولى ـ والتي عاين إخوان الصفا دخولها مرحلة الضعف والانهيار بعد تحكم العسكر التركي في مقدرات الخلافة وتدخلها في تنصيب الخلفاء وعزلهم ، وتواطئهم في هذا الصدد مع نساء البلاط . كذا في تقلص سلطان الخلفاء وظهور دول مستقلة عن الخلافة ؛ فيما عرف باسم «إمارات الإستيلاء» . كذا تفاقم الصراع بين قواء

(١) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ١٧٧ .
(٢) أنظر : عارف تامر : المرجع السابق ، ص ٩ ، محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٣٢ .
(٣) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٧٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٤١ .
(٥) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٤١٣ .
(٦) الرسائل ، جـ ١ ، ص ٢٥١ .
(٧) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ٩٨ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

العسكر حول منصب «أمير الأمراء» وولاية البلدان . ناهيك بالتدهور الاقتصادي من جراء الإقطاع العسكري والإداري والثيوقراطي . وتفاقم المشكلات الاجتماعية والسخائم العنصرية الشعوبية والتدهور المديني والديموغرافي . هذا فضلا عن الصراع الطائفي بين المذاهب والفرق ، وسطوة الاتجاهات السنية النصية ، واضطهاد المذاهب المخالفة فضلا عن أهل الذمة .

عاين إخوان الصفا أيضًا تعاظم حركات المعارضة واندلاع الثورات الاجتماعية ، وتأسيس الدعوات السرية السياسية ، واستشرفوا من هذه المظاهر جميعًا نذر التغيير[1] .

كذا أخطأ من قال أن دولة الإخوان المنشودة خطط لها على أن تكون «دولة ثيوقراطية»[2] ؛ تأسيسًا على نص في رسائلهم يقول : «الدين والملك إخوان توأمان لا يفترقان ، ولا قوام لأحدهما إلا بأخيه . غير أن الدين هو الأخ المقدم . . ولا بد للملك من دين يدين به الناس ، ولابد للدين من ملك يأمر الناس بإقامة سنته طوعًا أو كرهًا»[3] .

يدل هذا النص أولا على خطأ من ذهب إلى معاداة الإخوان للشريعة ؛ كمبرر لاتهامهم بالهرطقة . لكنه لا يدل كذلك على المفهوم الثيوقراطي للدولة عندهم . بل ينم عن فهمهم الواسع والواعي لمجريات التاريخ الإسلامي ؛ إذ باستقرائه تحقق عندهم إرتباط قيام الدول بدعوة دينية ، كما هو حال الدولة العباسية ودول المعارضة الخارجية والشيعية . وتلك حقيقة نقلها ابن خلدون عن إخوان الصفا عندما اشترط ضرورة توافر «عصبية ودعوة دينية» لقيام الدول في العالم الإسلامي في العصور الوسطى .

وحسبنا - تبرئة للإخوان من تهمة القول بالمفهوم الثيوقراطي للدولة ـ من نقمتهم على الخلافة العباسية الثيوقراطية وحملتهم الضارية على فقهائها المبررين لها . وقد سبق وأثبتنا الكثير من نصوص رسائل إخوان الصفا التي تدل على توقهم لقيام «دولة علمانية» يسوسها العلماء . ونضيف في هذا الصدد نصا غاية في الأهمية في دلالته على صدق ما نذهب إليه . يقول الإخوان «العقلاء لا يحتاجون إلى رئيس ؛ لأن عقلهم يقوم مقام الرئيس والإمام»[4] .

لذلك وجه الإخوان دعوتهم للتنوير والتثقيف والتعليم والتربية لسائر من توسموا فيهم

(١) عند مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ٢ ، مجلد ١ ، ص ٧٢ وما بعدها .

(٢) أنظر : عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ١٣٥ .

(٣) الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٣٠٨ .

(٤) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١٨٩ .

قدراً من الثقافة على اختلاف مذاهبهم وطبقاتهم . كما سبق وأثبتنا أن مجالسهم وبرامجهم «الثقيفية» كانت خلوا من أية دلالة عن إعداد سياسي أو عسكري ، كما هو شأن سائر الدعوات السياسية السرية المعاصرة لهم .

لذلك أخطأ من قال بعكس ذلك . إذ ذهب أحد الدارسين إلى أن إخوان الصفا «ربما أعدوا آلات هندسية وأسلحة» ؛ تأسيسًا - حسب قوله - على وجود أسلحة وآلات في «قلعة ألموت» عندما فتحها المغول . كما وجد بها أيضًا رسائل إخوان الصفا[١] .

لقد أخطأ الباحث حين ربط بين إخوان الصفا وجماعة الحسن الصباح النزارية التي عرفت باسم «الحشاشين» . وهو زعم سبق وفندناه . كذا إختزال الباحث حقبة زمانية طويلة ما بين تأسيس جماعة الإخوان حول منتصف القرن الثالث الهجرى وبين الحركة النزارية في القرنين الخامس والسادس الهجريين . أما عن وجود رسائل الإخوان في «قلعة ألموت» ؛ فهو أمر وارد ؛ نظراً لتأثير هذا الرسائل في حركات المعارضة الشيعية ؛ دونما ضرورة للقول بتشيع إخوان الصفا ؛ كما سبق وأوضحنا .

لم يناضل إخوان الصفا بالسلاح والعتاد ؛ بل حددوا أسلوبهم النضالي في التنوير والتثقيف[٢] ، والتربية والتعليم بناء على المعرفة والشريعة . ولا غرو فقد كان للشريعة مكان في برامج التثقيف إلى جانب سائر المعارف النفسية والعقلية النظرية والعملية[٣] .

قصارى القول - أن دعوة إخوان الصفا لم تكن من أجل تأسيس دولة لهم أو لحساب غيرهم ؛ بل تبنت رسالة تنويرية لإعداد جيل قادر - عن طريق المعرفة - على تأسيس «دولة أهل الخير» التي يسوسها «الحكماء والعلماء» وتسودها فضائل الأديان وأخلاق الحكماء . يقول الإخوان «اعلم أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء أخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد»[٤] . وهو نص يشهد على صدق ما نذهب إليه .

أما عن الفكر الاجتماعي عند إخوان الصفا ؛ فينطلق من كونهم انتليجنسيًا مستنيرة أفرزتها البورجوازية التي عانت - مع الطبقات الكادحة - الأمرين في ظل «الإقطاعية المرتجعة» . لذلك تبنى الإخوان مبادىء العدل الاجتماعي المنبثق من فهمهم الصحيح لتعاليم

(١) أنظر : عمر الدسوقي : المرجع السابق ، ص ٩٩ .
(٢) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٣٩٥ ,
(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .
(٤) الرسائل ، جـ ١ ، ص ١٣١ .

الإسلام ؛ فضلا عن استنارتهم المعرفية ؛ فلم ينحازوا لعنصر على آخر ولا لطبقة دون سواها . وعولوا على تطبيق مفهومهم في العدالة على أعضاء جماعتهم ؛ فكانت دعوتهم تهتم باستقطاب الموسرين المستنيرين واستثمار أموالهم في تطبيق «التكافل الاجتماعي» بالإنفاق على الفقراء[١] . ولاغرو ؛ فقد تبنوا هموم الكادحين في الريف والمدن ـ لا لكونهم ذوي انتماءات طبقية فلاحية وحرفيه كما ذهب البعض[٢] ـ بل انطلاقًا من فكر اجتماعي يستهدف تحقيق مبادىء الحق والعدل . ذلك أن جماهير الكادحين من الفلاحين والحرفيين ما كان لها أن تستوعب معارف إخوان الصفا[٣] ؛ مما يؤكد انتماء الإخوان إلى الطبقة الوسطى . ومعلوم أن قيادة ثورات الكادحين في عصرهم كانت بورجوازية .

لقد تبنى إخوان الصفا نزعات « هيومانية » ذات أبعاد اشتراكية في مجال المال والمعرفة[٤] ؛ «فكانوا يدعون الأخ الموسر أن يجعل لأخيه الفقير حظًا من ماله ، والعالم أن يعلم أخاه الجاهل»[٥] .

لم يكن إخوان الصفا ينشدون بمعارفهم تحقيق خلاص فردي ، وما كانوا صوفيين هروبيين زاهدين من أجل نوال السعادة في الآخرة فحسب ؛ بل ألحوا على مفهوم «الخير الدنيوي» ووجهوا رسالتهم من أجل «ازدهار العمران» حسب مفهوم الإسلام في «استخلاف الله الإنسان على الأرض» . يقول الإخوان : «إنك لا تقدر أن تعيش وحدك إلا عيشًا نكدًا ، ولا تجد عيشًا هانئًا إلا بمعاونة أهل مدينة»[٦] .

لذلك أكدوا على قيمة العمل واكتساب الصنائع حتى يعم العمران[٧] ، وحثوا الصناع على الإجادة كيما يحوزوا «قيمة أعمالهم» ؛ بما ينم عن توجه ذي سمة اشتراكية في فكرهم الاجتماعي . يقول الإخوان « وأما ما اصطلحوا عليه من الكيل والوزن والثمن والأجرة ؛ فإن ذلك حكمة وسياسة ؛ ليكون ضالهم على الاجتهاد في أعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم ؛ حتى يستحق كل إنسان الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصانع»[٨] . وهو

(١) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ١١٦ .
(٢) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٧٤ .
(٣) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .
(٤) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٤١٢ .
(٥) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٦٠ .
(٦) الرسائل ، جـ ١ ، ص ١١٩ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .
(٨) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٦٣ .

سبق يحسب للإخوان في الاقتراب من مفهوم «فائض القيمة» الذي نسب إلى ابن خلدون فيما بعد ؛ دون وجه حق[1] .

يظهر البعد الاجتماعي في فكر الإخوان كذلك حين قدروا أهمية العمل اليدوي ؛ فمجدوه بصورة تسترعي النظر[2] . وتبدو أهمية ذلك في عصر احتقرت فيه «الأرستقراطية» العمل اليدوي وأوكلته إلى الرقيق المجلوب من الهند وشرقي إفريقية .

ويبلغ الوعي الطبقي عند الإخوان مداه حين صنفوا البناء الطبقي - لا حسب العنصر أو الزمن أو الحرفة كما شاع في كتابات المعاصرين - بل صنفوه على أساس «حيازة الثروة» . فتحدثوا عن طبقة أرستقراطية من «أولاد الملوك والرؤساء» ، ووسطى من «أولاد التجار والدهاقين» ، وكادحة من «أولاد الفقراء والمساكين»[3] . والأخطر من ذلك توصلهم إلى قاعدة «سوسيولوجية العادات والتقاليد والأخلاق» بربطها بالأساس الطبقي[4] ؛ سابقين في ذلك ابن خلدون حين قال : «يختلف الناس في عوائدهم وشمائلهم باختلاف حظهم من المعاش»[5] . أكثر من ذلك تعاطفهم مع الطبقة الدنيا - على خلاف روح العصر[6] - فمجدوا فضائلها وتدينها وجدها وكدحها وسرعة استجابتها للأنبياء[7] . كما وقفوا على حقيقة تدهور العمران في المدن في عصرهم ؛ حين أرجعوا أسبابه إلى «سوء تقسيم العمل بها»[8] . لذلك أصاب أحد الدارسين حين قال : «بتبني إخوان الصفا إديولوجية الفئات المضطهدة في المجتمع»[9] .

ويعزى الفضل لإخوان الصفا في الوقوف على حقائق هامة عن تأثير المكان في السكان ؛ فعندهم أن «اختلاف لغات الناس وصورهم راجع إلى اختلاف أماكن أبدانهم . . . واختلاف ترابها وتغييرات أهويتها وطوالع البروج فيها»[10] . وتلك حقيقة

---

(١) أنظر : مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٨٩ ، محمود إسماعيل : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية ، ص ٢٥ ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٢) الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٣٧٨ .

(٣) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٠٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .

(٥) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨ .

(٦) أنظر : الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، جـ ١٠ ، ص ١٠١ ، القاهره ١٩٣٩ . حيث نعت العامه « بالعراة والطرارين وأهل السجون والأوباش والرعاع » .

(٧) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٣٩٨ .

(٨) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

(٩) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٤١ .

(١٠) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٣٥٢ .

سبقوا فيها ابن خلدون[1] . مع ذلك لم يفرد الإخوان مجالا في رسائلهم لمباحث عن «السياسة المدنية» - أي علم الاجتماع السياسي - لا لشيء إلا لتركيزهم على رسالة التنوير والترشيد والتثقيف والتربية والتعليم . ومع ذلك لا نعدم وجود بعض إشارات في الرسائل عما أسموه «السياسة الخاصة» أي معرفة الإنسان كيفية تدبير معاشة وأسرته وعلاقاته الاجتماعية مع محيطه[2] . كذا ما أسموه «السياسة الذاتية» وهي معرفة الإنسان لنفسه وأخلاقه وأفعاله وأقاويله والنظر في جميع أموره[3] . وإن أشاروا أخيراً إلى ضرورة أن يحيا الإنسان في مجتمع ؛ متأثرين بأرسطو في هذا الصدد[4] .

لقد صرفوا عن البحث المتعمق في هذا الميدان لتركيز همومهم نحو المشكلات الاجتماعية المتفاقمة في عصرهم ؛ فتناولوها بالدرس وقدموا آراء قيمة تنم عن استنارتهم . من هذه القضايا «وضعية المرأة» في المجتمع التي قدموا بصددها رأيا يخالف قيم هذا المجتمع المشتطة ؛ من حيث تكريس المرأة للمتع الحسية خلال عصر كان يغص بالإماء والجواري والغلمان . . إلخ . فقد أعطوا المرأة قيمتها كأم وربة بيت تنجب «وتطيع بعلها وتلزم منزلها وتصونه»[5] .

كما أولوا «التربية» اهتمامًا كبيرًا وميزوا بينها وبين «التعليم» ؛ وإن ربطوهما معًا بوثاقمتين . فالتربية في مفهوم الإخوان هي «إبراز الاستعداد الشخصي وجلاؤه» ؛ وهي نظرة متقدمة إذا ما قيست بعصر كان معيار التربية فيه هو «السماع» و«التلقين» . أما التعليم ؛ فيعني عندهم «إنتقال المعلومات والمعارف إلى المتعلمين»[6] . وهو تعريف شامل لجميع فروع المعرفة في عصر اعتبر ما عدا العلوم الشرعية «علمًا لا ينفع» . كما أشادوا بتعليم الصنائع وأثر البيئة في نشأتها وعوامل ازدهارها وكسادها[7] . ولم تكن المعرفة عندهم بلاغائية - أي العلم للعلم - بل كانت من أجل سعادة الإنسان في الحياة الدنيوية والأخروية في آن . يقول الإخوان «غاية التعليم إصلاح جواهر النفوس وتهذيب أخلاقها وإعدادها

(١) أنظر : المقدمه ، ص ٢٥٤ ، محمود إسماعيل : **فكرة التاريخ** ، ص ٢٤ .
(٢) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ٢٠٧ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٤٢٤ .
(٤) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١١٩ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٤٢٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٨٥ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

للخلود في الآخرة»[1] .

كما عالج إخوان الصفا وسائل التعلم ، وألحوا على النظر والفكر إلى جانب السماع ، وجعلوا طلب العلم يعدل فروض الدين[2] . كما قالوا «باكتساب المعرفة» ؛ وألحوا على تعليم الناشئة ؛ لأن «النفس في الولادة تكون كالورقة البيضاء ؛ إذا ثبت أي شيء صحيح أو فاسد صعب إزالته فيما بعد»[3] .

خلاصة القول أن آراء إخوان الصفا في السياسة والاجتماع تتسق وطبيعة رسالتهم في التنوير .

فماذا عن «الأخلاق» عند إخوان الصفا؟

أولى إخوان الصفا فلسفة الأخلاق أهمية كبرى ؛ يشهد بذلك الدلالة «السيميائية» لتسمية جماعتهم «إخوان الصفا وخلان الوفا» إذ تفصح الكلمات الأربع بهذه الدلالة في وضوح تام . بل كانت غاية فلسفتهم العامة ومعارفهم الموسوعية أخلاقية في التحليل الأخير . فالمعرفة عندهم ـ كما سبق القول ـ كرست من أجل غرس الفضائل وتكوين «المواطن الصالح» كنواة «لدولة أهل الخير» .

كما تشي مراتب الارتقاء في دعوتهم التنويرية أيضًا بمسوح أخلاقي يشع منها ، فالمرتبة الأول عندهم هي مرتبة «الأخيار» ، والثانية «الأخيار الفضلاء» والأخيره هي مرتبة«الكمال» «حيث تصفو النفس من ظلمات الهيولى لتجاور الرحمن ذا الجلال والإكرام»[4] . كما استبعدوا من جماعتهم سيىء الخلق . وفي تعدادهم للرذائل ـ في نص هام مطول ـ ما ينم عن إلحاحهم على المسألة الأخلاقية . فقد استبعدوا من جماعتهم « من كان معجبًا صلفًا أو نكدًا لجوجًا أو فظًا غليظًا أو مماحكًا مواريًا أوحسودًا حقودًا أو منافقًا أو مرائيًا أو بخيلاً أو شحيحًا أو جبانًا أو مكارًا أو متكبرًا جبارًا أو حريصًا شرهًا أوكان محبًا للمدح والثناء أكثر مما يستحق أو كان مزدريًا لنظرائه أو مستحقرًا لأقرانه وللناس ذابًا لهم أو متكلاً على حوله وقوته»[5] .

(١) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٩٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧١ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١١٤ .
(٤) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ١٢٠ ,
(٥) نفس المصدر والصفحة .

لذلك كانت رسالتهم الأخلاقية - في إيجاز شديد - تتوخى تربية المواطن الجامع لنقيض تلك الرذائل .

ومصدر الأخلاق عند إخوان الصفا مستمد من الأديان والمعارف في آن . فسائر الديانات - حتى غير السماوية - تنطوي في نظرهم على فضائل ومثل عليًا . وعندهم أن الأديان والمعارف تعمل على غرسها[١] . لأن الدين والمعرفة معًا «من فيض الله وإشراق نوره على العقل الكلي ، ومنه على النفس الكلية إلى الهيولى وهي الصورة التي يُري الأنفس الجزئية في عالم الأجسام على ظواهر الأشخاص»[٢] . لذلك أخطأ من قال «إن الأخلاق عند الإخوان عقلية وليست دينية»[٣] . كذا من قال بأنها «نزوع إلى الروحانية»[٤] . والصواب كما ذكرنا هو جمع الإخوان بين الدين والعلم «لانطوائهما معًا على غاية واحدة هي الحق والخير» كما ذهب باحث ثالث[٥] ؛ تأسيسًا على نص قاطع في الرسائل فحواه أن «الدين يحدد الخير والشر ؛ يأمر بالأول وينهي عن الثاني . . والأخيار هم الذين يعملون ما رسمه لهم في النواميس الإلهية ، ويفعلون ما أوحته العقول السليمة»[٦] .

وما يوحي به الدين والعلم معًا لا يتم - عند الإخوان - إلا بترجمته إلى «عمل» و«سلوك» ؛ «فعمل الأخيار لذلك مطابق لعلمهم وإلا لما كان للعلم نفع»[٧] . والعمل لا يتحقق إلا في «مجتمع» ، لذلك فالأخلاق تتأثر وتؤثر في المجتمع . بل تتأثر بطبيعة هذا المجتمع من حيث «المكان والرتبة والهواء وتأثير الديانات والآباء والمعلمين»[٨] ، وغير ذلك مما هو مكتسب . لذلك صدق من قال بأن الإخوان «ربطوا الأخلاق بظروف البيئة والطبيعة»[٩] .

ومع ذلك أفسح الإخوان مكانًا للقول بتأثير «الفطرة» في الأخلاق ؛ عندما قالوا بأن الأخلاق الفطرية «مركوزة في الجبلة»[١٠] ، وما تقرره «أحكام النجوم»[١١] ؛ عندما يكون

---

(١) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١٤٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨ .
(٣) أنظر : عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ١٥٣ .
(٤) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٣ .
(٥) أنظر : أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٣٠١ .
(٦) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢٩٧ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .
(٨) جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ٤٩ وما بعدها .
(٩) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٨٧ .
(١٠) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ٢٣٤ .
(١١) نفس المصدر والصفحه .

الإنسان جنينًا في بطن أمه[1] . لكنهم في الوقت نفسه قالوا بإمكانية تغيير الفطري أو تعديله أو تطويره . ذلك أن حياة الإنسان منذ الولادة تفعل فعلها في اكتساب ما هو محمود أو مذموم ؛ فكل إنسان لديه «استطاعة لعلم الخير واستطاعة أيضًا لعمل الشر»[2] . وأخلاق الإنسان كثيرة التغيير تتأثر بما يحدث له إبان رحلة عمره من غني وفقر ومرض . .إلخ وكلها «توجد له خلقًا جديدة وسجية أخرى»[3] . بل ذهبوا إلى ما هو أخطر من ذلك عندما توصلوا إلى أن المكتسب مع طول الزمان يمكن أن يغدو فطريًا ؛ «فالعادة توأم الطبيعة»[4] .

على أن تغيير الأخلاق أو تعديلها عند الإخوان لا يتم بدون قناعة عقلية[5] . وتعمل العلوم والمعارف عملها في هذا الصدد ؛ إذ يرون أن الأعمال الفاضله صادرة عن معرفة عقلية[6] . لذلك أعطوا للعلوم مسحة أخلاقية «فحولوها من الكم إلى الكيف بهدف هدي النفوس بالانتقال من المحسوس إلى المعقول»[7] . ولا قيمة للمعارف مالم تهذب حاملها وتنعكس على سلوكه[8] ؛ فالمعارف تصقل «الذوق» . لكن هذا لا يجعل من إخوان الصفا جماعة متصوفة كما ذهب بعض الدارسين . إذ حمل الإخوان على التصوف «التواكلي» وامتدحوا سلوك المتصوفة في سيرتهم العملية[9] . فالتصوف الحقيقي في مفهوم الإخوان يحمل معنى «التجريد» الذي هو معرفة به «تعرف النفس ذاتها وتشرف بتجردها على مستقرها»[10] .

وغاية الأخلاق عند إخوان الصفا دنيوية وأخروية ؛ فالسلوك الحسن يسهم في عمران الدنيا ويفضي إلى السعادة في الآخرة .

والفضيلة عند الإخوان مفهوم مستمد من الإسلام «لا إفراط ولا تفريط» ، لا من أرسطو أو من المعتزلة ؛ كما ذهب بعض الدارسين . والمثل الأعلى ـ عندهم ـ أن يكون المرء «فارسي النسب ، عربي الدين ، عراقي الآداب ، عبراني المجد ، مسيحي المنهج ، شامي النسك ،

---

(١) جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ٤٩ .

(٢) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٤٢١ .

(٣) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١١ .

(٤) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٣٦٨ .

(٥) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ٦٤ .

(٦) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

(٧) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .

(٨) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٣١٦ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٣٢٣ .

(١٠) نفس المصدر والصفحة .

يوناني العلم ، هندي البصيرة ، صوفي السيرة ، ملكي الأخلاق ، رباني الرأي إلى المعارف[1] . وهو أمر لا يخلو من دلالة على نزعة هيومانية خيره ترى في سائر الشعوب والملل والنحل مستودعًا للفضائل . وهي نظرة تتسق مع فلسفتهم العامة ورسالتهم في التنوير .

هكذا عرضنا لإخوان الصفا من حيث نشأتهم ومصادر معارفهم ومنهجهم وفلسفتهم في الإلهيات والطبيعيات وآرائهم في السياسة والاجتماع والأخلاق ؛ بما كشف عن تأثير معطيات الواقع السوسيو - تاريخي في كل هذه الجوانب وحدد طبيعة دعوتهم وغايتهم التنويرية .

كما أثبتنا خطأ تصنيف فلسفتهم إلى مادية أو مثالية أو توفيق بينهما . لذلك لم تصب الدراسات السابقة في التقويم النهائي لهذه الفلسفة .

أخطأ من قال بأنها فلسفة توفيقية بين الدين والفلسفة[2] ، وأن الإخوان ابتدعوا دينًا جديدًا تمثل في مذهب مثالي نفسي[3] .

أخطأ أيضًا من زعم أن الإخوان «هرمسيون» لا عقلانيون كرسوا فلسفتهم ضد العقل وخدمة الغنوص ونصرة «العقل المستقيل»[4] .

أخطأ بالمثل من جعلهم ماديين قحاحًا أو مثاليين موضوعيين من جراء التوفيق والإلحاد[5] .

وقد سبق لنا مناقشة تلك الآراء في مواضعها من الدراسة ، ونكتفي بذكر أسباب وقوع الدارسين في منزلق «أحكام القيمة» واختلافهم البين في التقويم . يرجع السبب الأول - فيما نرى - إلى قراءة رسائل إخوان الصفا من خلال آليات إستشراقية تقليدية مثل آلية «التأثر والتأثير» ، أو وفقًا لمناهج غربية مستحدثة ؛ رغم أهميتها في التحليل والتفكيك ؛ نرى أنها عاجزة عن التفسير والتثمين .

أما السبب الثاني ؛ فهو الفقر المدقع في معرفة حتيأوليات معالم عصر الإخوان من الناحية التاريخية .

---

(١) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ٣١٦ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .
(٤) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .
(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٧٣ ، ٤٢٢ .

ومهما وجه من انتقادات إلى إخوان الصفا وفلسفتهم ؛ فحسبهم إحداث نقلة معرفية في مجال المنهجية وتكريس العقلانية . هذا فضلا عن نزعتهم الإنسانية في تكريس حصاد معارفهم لخدمة دعوة تنوير وتثقيف وتعليم وتربية ؛ من أجل بناء مجتمع «فاضل» تسوده قيم العلم والدين في الحق والخير والعدالة .

ولا غرو ؛ فقد أثرت فلسفة الإخوان في سائر الفلسفات المعاصرة واللاحقة النيرة على صعيد العالم الإسلامي بأسره . كذا في الحركات السياسية التقدمية كالقرمطية والإسماعيلية والزيدية والنزارية والدروز[1] سواء في مجال الفكر أو السياسة[2] . وظلت رسائل إخوان الصفا مصدر إلهام للنظم الشيعية في إيران وسوريا واليمن ؛ أفادت منها وطبقت بعض تعاليمها[3] . بل وصل تأثير الرسائل إلى الأندلس حيث نهلت منها الحركات الاجتماعية الثورية ، كذا كانت من أسباب ازدهار نهضتها الفكرية[4] . ويرى بعض الدارسين أن فلسفة الفارابي وابن سينا استندت إلى رسائل إخوان الصفا ؛ بل قيل إن ابن سينا نفسه كان ضمن جماعتهم[5] . ونحن نؤكد ذلك من خلال مقارنة منظومتيهما الفلسفية بفلسفة الإخوان .

على أن التأثير الأكبر لرسائل الإخوان كان على فكر ابن خلدون ؛ وهو أمر غاب عن جميع من قرأوا الرسائل ، كذا من درسوا مقدمة ابن خلدون . ولقد سبق لنا إثبات ذلك في ثنايا الدراسة . لكن الأمر يحتاج إلى وقفة متأنية لإثبات أن الكثير من الآراء التي خلدت ابن خلدون منقولة عن جماعة إخوان الصفا ؛ دون أن يشير ابن خلدون إليهم .

ولا يتسع المجال في هذا المقام لإثبات[6] ذلك ، وحسبنا الإشارة إلى بعض رؤوس الموضوعات ؛ مثل نظرية العصبية والدولة ، ونظرية قيام الدول وازدهارها وسقوطها ، ونظرية تداول الدول وقيام المستجدة منها على أنقاض أخرى في طور الانهيار ، ونظرية انهيار الدول نتيجة الإمعان في الترف ، ونظرية ارتباط المعرفة بالاقتصاد ، ونظرية تأثير الجغرافيا في مزاج الإنسان . فضلا عن آراء ابن خلدون في مسائل أخرى كالكهانة والسحر والفراسة والزجر ، وقواعد قياس الغائب على الشاهد ، وإنتروبولوجية الثقافة . إلخ مما نسبه ابن خلدون إلى نفسه دون أدنى إشارة إلى إخوان الصفا .

---

(١) Brown : Op Cit. P. P . 299, 293 . دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

(٢) عارف تامر : المرجع السابق ، ص ١٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٤) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .

(٥) Brown : Op Cit. P. 297 .

(٦) أفردنا للدراسة هذا الموضوع مؤلفاً كاملاً بعنوان : «نهاية اسطورة» ؛ أثار ضجة كبرى في الأوساط الأكاديمية والثقافية ؛ عربياً وعالمياً .

هكذا كانت الفلسفة الإسلامية وازدهارها وليدة معطيات سوسيو ـ تاريخية ؛ بحيث تأثرت بالمعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية إبان عصري الإقطاعية المرتجعة ، والصحوة البورجوازية الثاني

٤

التصـــــوف

سبق وعرضنا لنشأة التصوف وتطوره إلى قرابة منتصف القرن الثالث الهجرى من منظور سوسيو ـ تاريخي[1] . والآن نواصل رصد مسيرته ـ من خلال نفس المنهج والرؤية ـ خلال عصري «الإقطاعية المرتجعة» و«الصحوة البورجوازية الثانية» ؛ من أجل إثبات تأثير الواقع السوسيو ـ تاريخي فيما حدث من تباين في خصائص التصوف خلال هذين العصرين .

وننوه بأن الدراسات حول التصوف جد كثيرة سواء من قبل المؤرخين أو المشتغلين بدراسة التراث الإسلامي ؛ من العرب والمستشرقين على السواء . مع ذلك لا نجازف إذا حكمنا بأن جل تلك الدراسات قاصرة من ناحية ومنزلقة في «أحكام القيمة» ذات الطابع التعميمي من ناحية أخرى . كما أن مناهج هؤلاء الدارسين لا تتسق مع موضوع معقد متشابك الجوانب كالتصوف الذي ينطوي على أبعاد معرفية وسياسية واجتماعية ودينية ؛ فضلا عن كونه «تجربة خاصة» ونزعة روحية تختلف درجتها ما بين سالك وآخر . هذا بالإضافة إلى كون التصوف ظاهرة بدأت مع التاريخ الإسلامي منذ نشأته وحتى الوقت الحاضر ، وغطت رقعة شاسعة تشمل «دار الإسلام» برمتها وتأثرت خلال مسيرتها

(١) أنظر : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ١ ، ص ١٩٩ وما بعدها .

وصيرورتها بمعطيات حركة التاريخ في مدها وجزرها ؛ بحيث يصبح من الشطط إطلاق أحكام عامة في تثمين وتقويم هذه الظاهرة ؛ وهو منزلق لم يسلم منه الدارسون السابقون .

ويمكن رد أسباب قصور تلك الدراسات إلى أمرين أساسيين هما :

أولاً : إعتماد منهج « التأثر والتأثير » الذي أخذت به جل الدراسات الاستشراقية ، وعلى منوالها نسج معظم الدارسين العرب ؛ الأمر الذي أدى إلى عزل ظاهرة التصوف عن محيطها العربي الإسلامي . إذ أصبح هم الدارسين منصباً في البحث عن مؤثرات خارجية في تفسير التصوف برد جوانبه إلى معطيات هللينية أو شرقية ،أو كليهما معًا .

ثانيًا : إهدار التاريخ في دراسة الموضوع نتيجة عدم الإحاطة حتى بالمعالم الأساسية للتاريخ الإسلامي ؛ خصوصًا وأن معظم الدراسات التي أنجزت قام بها مشتغلون بدراسة الفكر الإسلامي . وحتى المؤرخون الذين تناولوا الظاهرة عجزوا عن سبر غورها نتيجة ضبابية رؤاهم التاريخية من ناحية ، وعجزهم عن تناول موضوع معرفي معقد ومتعدد الأبعاد ـ كما ألمحنا ـ من ناحية أخرى .

إن موضوعًا ـ كالتصوف ـ لا يمكن تناوله إلا من قبل «المؤرخ المفكر» كي يحيط بسائر جوانبه ويرصد معالم صيرورته ؛ ومن ثم يصبح قادرًا على التفسير وإطلاق الأحكام .

أما وقد عز وجود مثل هذا «المؤرخ المفكر» ؛ فقد تضاربت الآراء وتباينت واختلفت في تفسير الظاهرة . ويمكن تثمين دراسات السابقين من حيث مناهجهم المختلفة التي أفضت إلى أحكام مشتطة إلى اتجاهين هما :

أولاً : إتجاه مثالي ـ استشراقي في الغالب ـ يرى في التصوف ظاهرة «روحية» بالدرجة الأولى ؛ نتيجة إعتماد منهج «التأثر والتأثير» .

من هؤلاء «جولد تسيهر» الذي رأى في التصوف نسخة إسلامية من الأفلاطونية المحدثة . فزهد المتصوفه منقول عن «أفلوطين»[1] ؛ متجاهلا حقيقة كون الزهد نزعة إنسانية عامة . وقول المتصوفة «بوحدة الوجود» محاكاة لنظرية «الفيض» الأفلوطينية ، و«الفناء» و«الاتحاد» عند المتصوفة ، ومراتب التصوف وخرقته وحتى مسبحته ؛ كلها مأخوذ عن البوذية الهندية[2] . وحسبنا دليلا على هذا الشطط في الأحكام ؛ أن نشأة التصوف كانت سابقة على ظهور هذه المؤثرات في الفكر الإسلامي .

---

(١) أنظر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ص ١٥٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ ، ١٦٢ ، ١٦٤ .

أما «أوليري دي لاسي» فقد أرجع التصوف برمته إلى مصادر هللينية»[١] ، لم يفصح عنها . ناهيك بمجازفات «نيكلسون» و«براون» نتيجة منهجهما الكلاسيكي في تناول الموضوع كظاهره خارجية «مغروسة» داخل العالم الإسلامي ؛ تلك المجازفات التي ناقشناها وفندناها في دراسة سابقة[٢] .

أما «دي بور» فقد وسع دائرة المؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي لتشمل النصرانية والفارسية والهندية والأفلاطونية المحدثة[٣] .

وعلى غرار المستشرقين نهج معظم الدارسين العرب المعاصرين ؛ بل منهم من بزهم في تأصيل منهجية «التأثر والتأثير» مدعمًا إياها بمنهجيات غربية معاصرة . من هؤلاء محمد عابد الجابري الذي أرجع أصول التصوف إلى «الهرمسية» بطلسماتها وعلومها السحرية والسرية[٤] .

نحن لا ننفي وجود مؤثرات معرفية سابقة في التصوف ؛ لكنها جد محدودة ولا تنفي كون التصوف إفراز معطيات واقع المجتمعات الإسلامية نفسها . كما أن هذه المؤثرات المزعومة ليست «منقولة» من مجتمعات وثقافات بقدر ما كانت من معطيات واقع العالم الإسلامي . وقد سبق لنا الحكم بأنها «لم تكن شيئًا خارجًا أو دخيلاً على بنية المجتمع العربي الإسلامي ؛ بقدر ما كانت جزءاً أمن نسيجه ومكوناته»[٥] .

ومن الإنصاف أن ننوه بجهود بعض المستشرقين الذين نحوا نفس المنحى ، فدرسوا التصوف باعتباره ظاهرة إسلامية قحة . من هؤلاء «ما سينيون» رغم تقويمه الخاطىء ـ فيما نرى ـ إذ اعتبر التصوف «تجربة روحية إسلامية» متجاهلاً أبعادها الأخرى السياسية والاجتماعية .

وقد وقف المستشرق «أربري» على قصور المنهجيات الاستشراقية في دراسة التصوف فقال : «إن الباحث الحقيقي للموضوع بشكل واقعي لم يظهر بعد»[٦] .

ثانيًا : إتجاه مادي في دراسة التصوف الإسلامي . ويؤخذ عليه ـ برغم رؤيته العلمية في

---

(١) أنظر : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ص ١٩٠ .

(٢) أنظر : محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ١٥٨ .

(٣) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٤) أنظر : تكوين العقل العربي ، ص ٢٠٧ - ٢١٠ .

(٥) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، هي ١٥٩ .

(٦) نقلا عن : بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .

اعتبار التصوف ظاهرة أفرزها الواقع الاجتماعي المادي للمجتمعات الإسلامية - إهداره التاريخية ، لكون أصحابه ليسوا مؤرخين أصلا . كما يؤخذ عليه أيضًا محاولة اعتساف المنهج أكثر من توظيفه في فهم الظاهرة . لذلك غالى أصحاب هذا الاتجاه في تقويم بعض النزعات عند المتصوفة ؛ فاعتبروها لذلك «هرطقة» ؛ بما يفيد المديح ! ! يقول أحدهم في تقويم التصوف «لقد نحا التصوف نحوا ماديًا هرطقيًا دون أن يكون ماديًا»[1] . وهو حكم يشي - فضلا عن غموضه - بنوع من «المراهقة» الفكرية التي ترى في «الهرطقة» دليلا على التقدمية . نفس الشيء يقال عن منهجية وأحكام باحث آخر ألح على الربط بين اتجاهات التصوف وبين الانتفاضات الشعبية[2] . كذا النظر إلى «الهرطقة» كدليل على التقدمية ، وذلك حين ذهب إلى أن المتصوفة «عولوا على هدم الجدار الرسمي - وهو الشريعة - الفاصل بين الله والإنسان من أجل السمو بالإنسان»[3] . بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقال بأن المتصوفة - بهدم الشريعة - «هدموا الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان أي بين إرادة الحكم المطلق (الخلافة) وإرادة الناس المحكومين»[4] .

وعلى نفس المنوال مضى باحث ثالث في تمجيد هرطقة المتصوفه فقال : «إذا كان الإلحاد حرر الإنسان من الله ، فالتصوف حرر الإنسان من الشريعة واضعًا الله في الإنسان . بذلك لم يعد الله قوة مجردة خارج الطبيعة ؛ إنما هو الإنسان نفسه في تحققه الأكمل»[5] . كذا حكمه بأن التصوف كان يعني «ثورة اللا تملك في عالم قوامه التملك»[6] .

على أن من الإنصاف الإشادة ببعض الدراسات التي اعتمدت المنهج المادي التاريخي في دراسة التصوف من حيث ربط نشأته وتطوره بما جريات واقع المجتمع الإسلامي . من هؤلاء «بطروشوفسكي» الذي ندد بالمنهجيات السابقة رافضًا إعتبار التأثيرات الخارجية أساسا للتصوف الإسلامي[7] . ومع ذلك إعتسف بعض الأحكام - نظرًا لعدم إحاطته بالواقع التاريخي للمجتمع الإسلامي - منها على سبيل المثال ؛ الحكم «بأن نشأة التصوف نشأة إسلامية ونتيجة لمراحل التكامل الطبيعي للإسلام داخل شروط المجتمع الإقطاعي»[8] . لقد

---

(١) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٤٠٩ .

(٢) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢١٩ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) أنظر : أدونيس : الثابت والمتحول ، جـ ١ ، ص ٩٨ .

(٦) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٢١١ .

(٧) أنظر : الإسلام فى إيران ، ص ٢٩٧ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٩٦ .

أطلق هذا الحكم نتيجة اعتقاد خاطىء بأن نمط الإنتاج الإقطاعي هو الذي ساد العالم الإسلامي طوال تاريخه ؛ مجاريًا في ذلك الرؤية التاريخية ـ التي اعتمدها «ستالين» ـ إزاء المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى .

تلك نماذج عن أخطاء الدارسين المنهجية التي ترتبت عليها أخطاء أفدح في الأحكام ؛ سنصححها في ثنايا العرض .

سبق لنا ـ في الجزء الأول من المشروع ـ معالجة النشأة السوسيولوجية للتصوف ، كذا عرضنا لتطوره خلال عصر الصحوة البورجوازية الأولى ؛ بحيث تأثر بمعطياتها السوسيو ـ ثقافية ؛ فكان لذلك تصوفًا إيجابيًا .

ومن البديهي أن تنتكس جل تلك الإيجابيات خلال عصر الإقطاعية المرتجعة ، ويظل بعضها قائمًا بفعل التراكم المعرفي ، وبفضل أعلام التصوف المخضرمين الذين عاشوا خلال العصرين معًا . ولقد سبق تبيان الخصائص السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعصر الإقطاعية المرتجعة ؛ بما يغني عن التكرار . ولسوف تؤثر معطيات هذا العصر على التصوف ؛ شأنه في ذلك شأن كافة الاتجاهات الفكرية عمومًا .

فلنحاول استقراء المعرفة الصوفية ، وعلاقة التصوف بالمذاهب الأخرى ، وأبعاده الاجتماعية ودوره السياسي خلال عصر الإقطاعية ، ثم نتناول كيف تطور التصوف تطوراً إيجابياً إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

ورث عصر الإقطاعية المرتجعة معارف المتصوفة عن العصر السابق ؛ من حيث تعويل المتصوفة على «الذوق» بدلا من العقل والنقل[1] . فمعارف العقل ـ عندهم ـ قاصرة ومحدودة ومتغيرة ، كما أن معارف الوحي معطى قبلي وتسليمي في صورة أوامر ونواه . أما الذوق فهو القادر على الكشف ؛ أي الوصول إلى المعرفة اليقينية «لأن التصوف تجرى فيه صفات الحق وجنس الربوبية»[2] ومن ثم لا تكشف الحقائق إلا عن طريق التجربة الروحية .

ومعلوم أن «الذوق» عند المتصوفة غير الحدس[3] ؛ لأن الأول سلوك وتجربة ومعاناة من أجل وصول النفس إلى حالة من الصفاء ؛ فتتحد بالله سبحانه في «مقام الجمع» حيث يحدث الكشف ؛ وهو ما لا يتأتى للحدس .

---

(١) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٩ .

(٣) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ١٩٩ .

ومعلوم أن المعرفة الصوفية إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى لم تنكر المعارف العقلية ، أما في عصر الإقطاعية فقد جرى التنكر لها . ولعل هذا يفسر استهزاء الحلاج بالعلم العقلي[١] ؛ بينما كان الجنيد البغدادي من قبلیرى أن «العلم أرفع من المعرفة وأشمل»[٢] . لذلك ذهب متصوفة عصر الإقطاعية إلى تمييز «العارف» عن «العالم» واعتبروا أنفسهم «عارفين» لا علماء . حجتهم في ذلك أن العلم العقلي البرهاني الذي تشبث به المتكلمة أثار الوساوس والشكوك وبلبل عقائد الناس الإيمانية ، كما أفضى إلى التشرذم والفرقة وأحيا السخائم الطائفية والنزعات العنصرية[٣] .

كما حمل قطاع كبير من متصوفة العصر على الشريعة وقالوا إن أوامرها ونواهيها منوطة بتقويم العوام فقط ، كما أن الشرائع طالما أفضت إلى التنافر والتناحر والصراع[٤] . بينما يفضي الذوق إلى المعرفة الدينية إلى جانب السعادة والمحبة . لذلك قال قائلهم : «يغلب على جماعة العاشقين حال أخرى ؛ لأن في خمر المحبة نشوة لا يدركها إلا سواهم . وشتان بين المحبة القلبية والعلم الذي يكتسب بالدراسة»[٥] .

لذلك ميز المتصوفة بين «علم الظاهر» و«علم الباطن» ، واعتبروا أنفسهم باطنية . أما علم الظاهر فيشمل الشريعة والمعرفة البرهانية ، بينما لا تتأتى المعرفة الباطنية إلا إلى الذين يشاهدون الله بقلوبهم ، فيظهر لهم «الحق» ما لم يظهره لسواهم[٦] .

وقد انقسم متصوفة عصر الإقطاعية إلى صنفين ؛ صنف مخضرم قال بالتصوف المفلسف ـ وحدة الوجود ـ واعترف بعلم الظاهر وإن فضل عليه علم الباطن . أما الصنف الثاني ؛ فقد تأثر بمعطيات عصر الإقطاعية وأنكر تمامًا علم الظاهر . وقد مثل التيار الأول ذو النون المصري والحارث المحاسيبي (ت ٢٤٣ هـ) والجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ هـ) الذين حافظوا على الصورة الناصعة للتصوف كما كانت في العصر السابق ، بل أسهموا في تطويره وتنظيم سلك طريقته بالإلحاح على الجانب العملي والسلوكي لمواجهة السلطة آنذاك[٧] ؛ بما

(١) الحلاج : **كتاب الطواسين** ، ص ٢٣ ، ٣٣٠ ، باريس ١٩١٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .
(٣) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٨٣ .
(٤) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٩٩ .
(٥) نقلا عن : جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .
(٦) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٢٥ .
(٧) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١ ، ص ١٦٩ ، ٢٢٧ ، المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١٦١ .

يوحي بتأثير الواقع السوسيو ـ سياسي في هذا النوع من التصوف[1] الإيجابي . ولعل هذا يفسر تقريظ بعض الدارسين لهؤلاء المتصوفة وإشادتهم بسلوكهم الحسن واستهدافهم الخير الأسمى ؛ حتى فضلوهم على الفلاسفة[2] . ولا غرو فقد اتسم هؤلاء بالتسامح ولفظوا المذهبية والطائفية[3] . لذلك عرفوا باسم «المعتكفين» تمييزاً لهم عن الصنف الآخر المعروف باسم «السائلين»[4] .

يعبر «السائلون» عن التصوف السلبي . ومن أهم خصائصه موالاة «مذهب السلطان» أي المذهب الأشعري . فقد أخذوا برأي الأشاعرة في الكثير من المسائل ؛ إذ أنكروا مبدأ الاختيار وإرادة الإنسان في أفعاله ؛ وقالوا «بنظرية الكسب» الأشعرية[5] . كما أخذوا برأي الأشاعرة في أن الثواب والعقاب ليسا من جهة الاستحقاق ولكن من جهة فضل الله ، وجوزوا لذلك غفران الكبائر بالمشيئة والشفاعة[6] . كذلك أخذوا برأيهم في مسائل الأرزاق والآجال والحسن والقبح[7] .

ونرى أن هذه الآراء تنطوي على مغزى سياسي ؛ فحواه مهادنة السلطة وتبرير جبروتها . كذا الإقرار بسياسة الأمر الواقع في التشرذم والفرقة ؛ حتى بين جماعتهم . ولا غرو فقد قال قائلهم : «الصوفية بخير ما تنافروا ؛ فإن اصطلحوا فلا خير فيهم»[8] .

من المظاهر السلبية أيضًا «كتمان الحقيقة دون الإعلان عنها بقول أو عمل» ، وصدق من قال «إذا كانت الغاية من الطاقة هي تحويلها إلى حركة ؛ فإن بقاءها في المعرفة والتصديق دون القول والعمل لهو كتمان لها ثم تفريغها تدريجيًا حتى تفرغ الذات ويبقى الواقع كما هو بلا تغيير»[9] . لذلك عدهم رديفًا للسلطان[10] . ولا غرو ، فقد مال التصوف عند هؤلاء إلى التهويم بدلا من الفعل ، وأخذ ينحو نحواً هرطقيًا بتبني معتقدات «الحلول» و«الاتحاد»[11] ،

---

(١) بطرو شوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣١٥ .
(٢) أنظر : جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٥٦ .
(٣) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢١٣ .
(٤) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .
(٥) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٢١ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .
(٧) نفس المرجع والصفحة .
(٨) القشيري : الرسالة في علم التصوف ، ص ١٢٧ ، القاهره ؟ ؟
(٩) حسن حنفي : المرجع السابق ، من العقيدة الى الثورة ، مجلده ، ص ٣٣ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٥٤٤ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ٨٠ .

بله «الإنكفاء الذاتي»[1] وهو أمر أفادت منه السلطة الحاكمة واستثمرته في مواجهة المتصوفة الثائرين . لذلك صدق من حكم بوجود نوع من «المصالحة بين البيان والعرفان» أي بين الدولة وهذا الصنف من المتصوفة[2] . ولم يخطيء آخر حين رأى أن «المذاهب العرفانية ظهرت في ظل الإقطاع»[3] ؛ وهو اتجاه اتسم بالسلبية وانتهى إلى التواكل فأضر بالدين والمجتمع في آن[4] .

أضر بالدين حين أسقط العبادات وإقامة الشعائر والتماس أقطابهم قدرة الله في خرق العادة والكرامات[5] . وأضر بالمجتمع حين هادن السلطة وبرر جبروتها لائذا «بالخلاص الفردي»[6] . كما نبذوا العمل واستغرقوا في الأذكار لائذين بالزوايا والرباطات والخوانق[7] لذلك حق عليهم الحكم بأنهم «كانوا نصير النظام الحاكم» . ولا غرو فقد أفتوا بموالاته حتى لو كان جائراً[8] . إنصرف هؤلاء «السائلون» إلى التسول والسؤال والعزوف عن الحياة[9] . وتطرف بعضهم ممن عرفوا باسم «الملامتية» فكانوا يهيمون على الأرض يرتدون الخرق البالية ويسلكون سلوكًا ينفر الناس منهم ويتعاملون مع غيرهم في بلاهة وحماقة من أجل إيذاء النفس ؛ تقربًا إلى الله وزلفى[10] .

وقد أخطأ من شبههم «بالكلبيين» الهللينيين[11] ، أو البوذيين الهنود[12] . إذ كانت هذه الظاهرة إفراز عصر يعج بالتسلط السياسي والضائقات الاقتصادية والتحلل الاجتماعي والصراع المذهبي ؛ تمثل في عصر «الإقاطعية المرتجعة» . وحسبنا تدليلاً على ذلك ؛ توقيت ظهورها في العالم الإسلامي ؛ حيث ارتبطت بالقرن الثالث الهجري[13] وليس القرن الخامس الهجرى كما ذهب بعض الدارسين[14] ؛ إذ أسسها أبو صالح حمدون بن أحمد

(١) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢١٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧٥ .
(٣) أنظر : بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٨٧ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٤ .
(٦) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٨٣ .
(٧) المالكي : **رياض النفوس** ، جـ ١ ، ص ١٢٢ ، القاهرة ١٩٥٢ .
(٨) محمد عابد الجابري : **تكوين** ، ص ٢٧٨ .
(٩) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٠٦ .
(١١) أنظر : جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٦٧ .
(١٢) أنظر : آدم متيز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٠ .
(١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠ ، ٢١ .
(١٤) أنظر : بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .

ابن عمارة القصار النيسابوري المتوفى سنة ٢٧١ هـ[١] .

على عكس هؤلاء ؛ كان الصوفية «المعتكفون» المستنيرون وهم الذين نافحوا السلطان انطلاقًا من تصوفهم الإيجابي . ولا غرو فقد تأثروا بقوي المعارضة الاعتزالية والشيعية فكريًا وسياسيًا . فكان السري السقطي (ت ٢٥٣ هـ) أول متكلم صوفي في بغداد في الحقائق الإلهية والتوحيد على غرار المعتزلة[٢] . كما أعطى الجنيد البغدادي التصوف بعدًا عمليًا[٣] . ولقد تعاطفا وجماعاتهم مع حركات الشيعة الثورية وأسندوا أحاديثهم إلى الأئمة العلويين[٤] . وتأثروا بنظام الدعوة عند الشيعة في صياغة هيكل النظام الصوفي[٥] وسلكوا منهج المعتزلة والشيعة في التأويل[٦] . وصدق ابن خلدون حين قال[٧] بأن هذا الصنف من المتصوفة «كانوا أقرب للتشيع» . لذلك تعرض هؤلاء لنقمة التيار الصوفي الذي مثله «السائلون»[٨] الذين اتهموهم بالزندقة بتحريض من السلطة القائمة ، إذ انبرت الخلافة العباسية وحكومة العسكر التركي في مناهضة هؤلاء المتصوفة والبطش بهم . وحرضت أهل الحديث والأشاعرة والعوام على النيل منهم ؛ على الرغم من أنهم كانوا أكثر التصاقًا بالشريعة على خلاف المتصوفة «السائلين»[٩] .

وبرغم ما حل بهم من الاضطهاد والعنت ؛ لم تنجح السلطة في ردعهم لتعاطف المستنيرين ـ حتى من رجالات الدولة ـ معهم كما آزرهم العوام لتبنيهم همومهم وطموحاتهم[١٠] ، فضلا عن حسن سيرتهم وفضائلهم المستمدة من الدين[١١] ومعارفهم المستنيرة[١٢] . فعندهم أن المعرفة تهذب النفس وتقودها إلى الفضائل ؛ إذ «ليس التصوف برسوم ولا علوم ولكنه أخلاق»[١٣] . فالإنسان الفاضل في نظرهم هو من

(١) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٢٠ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٤ ، ص ١٦٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦١ .
(٤) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٥٨ .
(٥) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢١٣ .
(٦) آدم متيز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٦٦ .
(٧) المقدمه ، ص ٣٢٣ .
(٨) محمد عابد الجابري : تكوين ، ص ٢٧٧ .
(٩) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .
(١٠) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٧٦ .
(١١) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .
(١٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٣٨ .
(١٣) القشيري : المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

تجتمع فيه كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي[١] . ولا غرو ، فقد ربطوا الأخلاق بالعمل[٢] ، وردوا الحسن والقبح إلى العمل نفسه[٣] .

لذلك كله ؛ أقبل الكثيرون من أصحاب المذاهب الكلامية والفرق السياسية الدينية على مذهبهم في التصوف[٤] ؛ مع اعتناقهم مذاهب كلامية أو فرقية . كما تعاطف معهم أهل الذمة الذين اضطهدوا كذلك في هذا العصر . ولا غرو ؛ فالتصوف الحقيقي يعترف بالأديان السماوية جميعًا لانتمائها إلى أصل إلهي واحد ، يكشف كل منها عن جانب من جوانب الحقيقة[٥] .

ونظرًا لمحنة المعتزلة في هذا العصر وعجزهم عن العمل السياسي ، ولجوء الشيعة إلى التقية والعمل السياسي السري ؛ اضطلع هؤلاء المتصوفة بالنضال العلني ضد السلطة ؛ انطلاقًا من مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» . إذ تبنوا مبدأ «ثورية الرفض» «فتمردوا على السلطة وإديولوجيتها الأشعرية»[٦] . لقد كان الخلاف بين الطرفين سياسيًا بالدرجة الأولى ، ولم يقتصر على الجانب المعرفي فقط ؛ حسب رأي أحد الدارسين[٧] . فالحقيقة أنهم تبنوا النضال المسلح أسلوبًا لمواجهة السلطة الجائرة[٨] .

وقد أعدوا للأمر عدته فنظموا أنفسهم ومن اندرج في سلكهم من الأتباع والعوام في سلك نظامهم الشبيه بنظام «الفتوة»[٩] . ووجهوا جهادهم صوب جبهتين ؛ الأولى ؛ مواجهة الأخطار الخارجية ؛ خصوصًا في المناطق الثغرية ؛ فأقاموا الرباطات و«القصور» على السواحل ، و«الثغور» في مناطق التخوم لمواجهة إغارات البيزنطيين بعد أن عجزت السلطات الحاكمة عن ردعهم برًا وبحرًا[١٠] . كما جاهدوا ضد النظم الجائرة في الداخل ، في محاولة

---

(١) ابن عربي : **فصوص الحكم** ، ص ٤٣ ، القاهرة ١٩٤٨ .
(٢) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .
(٣) القشيري : المرجع السابق ، ص ٣٦ .
(٤) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٨٣ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٤ ، ص ١٦٥ .
(٦) حسين مروه ، جـ ٢ ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .
(٧) أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين** ، ص ٢٧٥ .
(٨) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ١٧ .
(٩) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٨٤ .
(١٠) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **الأغالبه** ، ص ١٤٨ وما بعدها ،
Idris, H. R : Contribution d L'histoire de Ifrikiya. Tableau de La Vie' intelle ctuelle et administrative **akairouan** Sous Les Aghlabitesetles Fatimides. Revue des etudes Islamiques, 1935 , 1936 . P. 293 .

إقرار العدل الاجتماعي . وحسبنا أن « الحلاج » كان على علاقة بحركة القرامطة التي تبنت هموم العوام . وعلى غرارهم دأب على تحريض العوام في بغداد ؛ لمنافحة السلطة التي لم تدخر وسعًا في تعذيبه وقتله والتمثيل بجثته[1] ؛ لا لإلحاده ؛ بل لأسباب سياسية[2] . كما قام محمد بن حمدان بن سعيد تلميذ «ذي النون» بنفس الدور في مصر ؛ فتحدى أحمد بن طولون وندد بجوره دون مبالاة[3] . واضطلع طاهر المقدسي - تلميذ ذو النون أيضًا - بمهمة التصدي لمظالم الولاة الترك في الشام ونجح في عزل بعضهم[4] .

وفي بلا المغرب ؛ قاد «ابن فروخ» «أهل السوق» في القيروان لمواجهة إغارات العسكر ، وتعرض متجره للسلب والنهب[5] ؛ من جراء ذلك .

وفي الأندلس ؛ قام محمد بن عبد الله بن مسرة (ت ٣١٩ هـ) بتأسيس «منظمة» صوفية انضم إليها المعتزلة والشيعة وآزرها العوام وقام بدور محمود في الجهاد ضد الخطر النصراني في الأندلس ؛ فضلا عن مناوءة حكامها المستبدين[6] .

تلك - وغيرها كثير - أمثلة دالة على اضطلاع المتصوفة «المعتكفين» في عصر الإقطاعية المرتجعة بدور نضالي إيجابي يعبر عن التصوف المستنير .

بديهي أن يكتسي التصوف أبعادًا جديدة أكثر إيجابية في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ بما يتسق واستقرار الأحوال السياسية وازدهار الاقتصاد والعمران والتقدم العلمي والفكري . منها ؛ إسهام المتصوفة في النهضة الثقافية في هذا العصر ؛ بتدوين مصنفات في التصوف تشرح معتقداته وتؤرخ لأعلامه . منها مؤلفات أبي القاسم القشيري (ت ٤٦٥ هـ) وعبد الملك الجويني (ت ٤٧٨ هـ) التي عبرت عن التصوف المعتدل[7] . كما ازدهر الأدب الصوفي أيضًا معبرًا عن أبعاد التجارب الروحية وكشف خفايا النفس الإنسانية إلى جانب تمجيد الفضائل الأخلاقية .

ولا غرو ؛ فقد ساد التصوف المعتدل في هذا العصر واختفت الاتجاهات المتطرفه المتهرطقة أو كادت . واتسم المتصوفة عمومًا بروح التسامح مع سائر أصحاب المذاهب

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٧٣ .
(٢) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٦٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .
(٥) المالكي : رياض النفوس ، جـ ١ ، ص ١٢٢ .
(٦) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس ، ص ٢٦٩ ، القاهرة ١٩٦٩ .
(٧) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

والنحل الإسلامية والملل غير الإسلامية ؛ حتى الوثنية منها . وفي ذلك يقول أحد شعراء الصوفية :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرمى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

وعكس الأدب الصوفي ذيوع روح المحبة كوسيلة لجمع الشمل بعد الفرقة والتشرذم إبان العصر السابق ، كما عكست المواعظ الدينية والأخلاقية الصوفية تلك النزعة العملية الإيجابية التي اتصف بها متصوفة هذا العصر . فضلا عن شمائل «الفتوة» ذات الطابع الإنساني[1] . وحق لبعض الدارسين الحكم بأن التصوف في هذا العصر «قد ولد من جديد منبثقًا من المثل الدينية»[2] . ولا غرو ؛ فقد اعترف المتصوفة آنذاك بقدسية الشريعة ونافحوا عنها[3] ؛ باعتبارها الباب الموصل إلى التصوف . يظهر ذلك في وضوح من الرسالة التي كتبها الصوفي الكبير «عبد الكريم بن هوازن» في الوفاق والانسجام بين الشريعة والتصوف[4] .

لذلك أقبل الكثيرون من معتنقي المذاهب والفرق على التصوف ، كما تحول التصوف إلى أداة مصالحة ووسيلة للم الشمل وتضميد جراح المحن والإحن والسخائم الموروثة عن العصر السابق ؛ فسلك الكثيرون من أهل السنة طريق التصوف ؛ حتى لقد امتدحه الإمام الغزالي واندرج في سلكه[5] . كما أقبل عليه المعتزلة وأثروه فكريًا . ولا غرو فقد تلاقى الاعتزال والتصوف حول الكثير من المسائل الخلافية ؛ ومن أهمها تنزيه الله عن الصفات[6] . كما التقى التشيع بالتصوف واختلطت تعاليمهما بعد تخليهما معًا عن المعتقدات المتطرفة التي كانت وليدة ظروف «التقية» والستر في العصر السابق . لقد تسامح الشيعة مع المتصوفة وسائر المذاهب والفرق ؛ بعد تأسيس دول كبرى تبنت العدل والإصلاح .

ولا غرو ؛ فقد تطورت المعتقدات الصوفية بما يواكب روح العصر الجديد ؛ فبدلا من إزلال النفس ووأد المتع الحسية ـ حتى المشروعة منها ـ أقبل المتصوفة على الحياة دون شطط أو

---

(١) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٨٤ .

(٢) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٩٥ .

(٣) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .

(٦) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٦ .

إسراف أو تعلق بأغراض يفسد الأخلاق[١] . وسلكوا نهجًا أخلاقيًا في الحياة العملية أساسه الفعل الفاضل وحرية الاختيار[٢] ؛ حتى ليذكر أحد المتخصصين الثقات أن المتصوفة سبقوا «فيخته» و«جبريل مارسيل» والوجوديين عمومًا في التوصل إلى مفهوم «إرادة الحرية»[٣] .

وليس أدل على تطور معارف التصوف في عصر الليبرالية هذا ؛ من اقترابها من الاعتزال بعد أن كان معظمها يميل إلى الأشعرية . فقد أقر المتصوفة بمسئولية العبد عن أفعاله ؛ بها يثاب أو يعاقب بما يفيد[٤] الأخذ بمبدأي حرية الاختيار والوعد والوعيد .

لا شك أن تطور الفكر الصوفي في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ كان انعكاسًا لمعطيات هذا الواقع السوسيو ـ سياسي الجديد . ففي مناخه الليبرالي جرى عقلنة التصوف ، واكتساب معتقداته أبعادًا إنسانية وأخلاقية وعملية . من الحقائق الهامة الدالة على هذا التطور الجديد ؛ خلو العصر من أية حركات صوفية ثورية ضد النظم القائم . بالمثل نعدم أدنى إشارة إلى اضطهاد المتصوفة من قبل النظم المبترجزة . وحسبنا أن ابن مسرة المتصوف الأندلسي الذي قاد ثورة اجتماعية ضد السلطة في العصر السابق نفي على إثرها إلى الشرق ؛ عاد إلى الأندلس في عصر الصحوه وحظي بعطف الخليفة المستنير عبد الرحمن الناصر[٥] . لقد كف المتصوفة عن التبرير للسلطان ، كذا عن منافحته ، وانصرف همهم نحو غرس المثل العليا والفضائل وجمع الشمل بين سائر الملل والنحل . وحسبهم الجمع بين أهل السنة القائلين بظاهر النص وأهل السنة الجامعين بين النقل والعقل ، كذابين المعتزلة العقلانيين والشيعة بسائر فرقهم[٦] .

خلاصة القول أن التصوف شأنه شأن جميع الاتجاهات الفكرية في مدها وجزرها ، في تطرفها واعتدالها ، في تطورها ونكوصها ؛ كان رهين معطيات سوسيو ـ تاريخية ؛ الأمر الذي يدعم رؤيتنا عن سوسيولوجية الفكر الإسلامي .

---

(١) القشيري : المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
(٢) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٢٤٠ .
(٣) نفس المرجع والصفحة .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .
(٥) محمد عبد الله عنان : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .
(٦) عبد الحميد أبو الفتوح : التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني ، ص ٥٢ .



المصـــادر والمراجــع

(١) آدمتيز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى** ، الترجمة العربية ، ج ١ ، ٢ ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) آشتور : **التاريخ الإقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى** ، الترجمة العربية ، دمشق ١٩٨٥ .

(٣) آلدوميلي : **العلم عند العرب** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ .

(٤) إبراهيم القادري : **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي** ، الرباط ١٩٨٨ .

(٥) إبراهيم القادري : **الإسلام السري في المغرب العربي** ، القاهرة ١٩٩٥ .

(٦) ابن أبي أصيبعة : **عيون الأنباء في طبقات الحكماء** ، ج ٢ ، بيروت ١٩٦٥ .

(٧) ابن تيميه : **درء تعارض العقل والنقل** ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٨) ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، جـ ٢ ، القاهره ١٣٤٦ هـ .

(٩) ابن خلدون : المقدمه ، القاهرة ١٢٨٤ هـ .

(١٠) ابن خلدون : **العبروديوان المبتدأ والخبر** ، جـ ١ ، بيروت ١٩٥٩ .

(١١) ابن سينا : **النجاه** ، القاهرة ١٩٣٨ .

(١٢) ابن سينا : **رسالة أضحوية في أمر المعاد** ، القاهرة ١٩٤٩ .

(١٣) ابن سينا : **البرهان من كتاب الشفاء** ، القاهرة ١٩٥٤ .

(١٤) ابن سينا : **الإشارات والتنبهات** ، جـ ٢ ، ٣ ، القاهرة ؟؟

(١٥) ابن سينا : **الشفاء** ، القاهرة ١٩٦٩ .

(١٦) ابن الصغير : **سيرة الأئمة الرستميين** ، الجزائر ١٩٠٥ .

(١٧) ابن عربي : **فصوص الحكم** ، القاهرة ١٩٤٨ .

(١٨) ابن عرفه الورغمي : **باب الإمامه** ، فصل من كتاب المختصر الشامل ، تحقيق : سعد غراب ، تونس ١٩٧٢ .

(١٩) ابن النديم : الفهرست ، ليبزج ١٨٧٢ .

(٢٠) أبو حيان التوحيدي : **الإمتاع والمؤانسه** ، جـ ٢ ، القاهره ١٩٤٠ ، بيروت ؟ ؟

(٢١) أبو العرب تميم : **طبقات علماء إفريقية** ، باريس ١٩١٥ .

(٢٢) أبو الفرج بن الجوزي : **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك** ، جـ ٦ ، الهند ١٣٥٩ هـ .

(٢٣) أبو يعلى : **طبقات الحنابله** ، جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، القاهرة ١٩٥٢ ، ١٩٦٤ ,

(٢٤) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، القاهرة ١٩٥٢ ، ١٩٦٤ ,

(٢٥) أحمد صبحي : **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي** ، بيروت ١٩٩٢ .

(٢٦) إخوان الصفا : **الرسائل** ، القاهرة ١٩٢٨ .

(٢٧) أدونيس : **الثابت والمتحول** ، جـ ١ ، ٢ ، بيرت ١٩٨٣ .

(٢٨) الأشعري : **مقالات الإسلاميين** ، جـ ١ ، القاهره ١٩٨٩ ، ١٩٦٩ .

(٢٩) الأشعري : **الإبانه عن أصول الديانه** ، القاهرة ؟ ؟

(٣٠) الفردبل : **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي** ، الترجمه العربيه ، بنغازي ١٩٦٩ .

(٣١) أندريه ميكيل : **الإسلام وحضارته** ، الترجمه العربية ، بيرت ١٩٨١ .

(٣٢) أوليري دي لاسي : **الفكر العربي ومكانه في التاريخ** ، الترجمه العربية ، القاهرة ؟؟

(٣٣) Eustache : **Compus des Dirhams Idrisite Contemporaines**, Paris,1970.

(٣٤) Idris' H : **Contribution de l'histoire de IFrikiya**. Revue des etudes Islamiques,1935,36.

(٣٥) Ivanow,v : **Abrief survey of the evolution of Ismailism,** London,1935.

(٣٦) Ivanow,v : **A Guide to Ismaili literature,** London,1979.

(٣٧) anow,v : Ismaili Tradition Concerning the Rise

oftheEatimides,Bombay,1942.

(٣٨) باباجان فغروف : **تأثير الفارابي في الشرق والغرب** ، مجلة دراسات فلسفية وأدبية ، عدد (١) الرباط ١٩٧٦ ,

(٣٩) الباقلاني : التمهيد ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٤٠) بالنثيا : **تاريخ الفكر الأندلسي** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٥ .

(٤١) بحاز إبراهيم بكير : **الدولة الرستمية** ، الجزائر ، ١٩٩٣ .

Browne, E : **Literary history of Persia,** Cambridge University Press, (٤٢) Vol.I,1956.

(٤٣) برناردلويس : **الحشاشون** ، الترجمه العربية ، القاهرة ١٩٨٦ .

(٤٤) بطروشوفكي : **الإسلام في إيران** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٨٢ .

(٤٥) البغدادي : **الفرق بين الفرق** ، القاهرة ١٩١٠ .

(٤٦) البغدادي : **أصول الدين** ، استانبول ١٩٢٨ .

(٤٧) بكير سعيد الأعوشي : **وادي ميزاب في ظل الحضارة الإسلامية** ، أجدابيه - الجزائر , ١٩٩١

(٤٨) البلخي : **مقالات إسلامية** ، تونس ١٩٧٤ .

Piaget, J : **Les Methodes de l'Epistimolojie**, Paris, 1967. (٤٩)

(٥٠) البيروني : **الآثار الباقية** ، ليبزج ١٩٢٣ .

(٥١) توفيق سلوم : **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي** ، بيروت ١٩٨٨ .

(٥٢) جبور عبد النور : **إخوان الصفاء** ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٥٣) جثري : **الفلاسفة الإغريق** ، الترجمة العربية ، القاهرة ؟؟

(٥٤) جعفر الياسين : **المدخل للفكر الفلسفي عند العرب** ، بيروت ١٩٨٠ .

(٥٥) جناو بن فتي ، عبد القادر بن خلف : أجوبة علماء فزان ، قسنطينة ١٩٩١ .

(٥٦) جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٩ .

Gumont : Les Religions Orient des Paganism Romain, T.I ,(٥٧) Paris,1929

Julien; C : Histoire de l'Afrique du Nord, Paris,1961. (٥٨)

(٥٩) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية ، القاهرة ١٩٨١ .

(٦٠) حسن حنفي : **التراث والتجديد – من العقيدة إلى الثوره** – جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٦١) حسن عبد الحميد : **المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي** ، الكويت ١٩٨٦

(٦٢) حسين سيد عبد الله مراد : **دولة بني مدرار في سجلماسة** ، رسالة ماجستير ، **مخطوطة** .

(٦٣) حسين مروة : **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، جـ ١ ، ٢ ، بيروت ١٩٨١ .

(٦٤) الحلاج : **كتاب الطواسين** ، باريس ١٩١٣ .

(٦٥) الخياط : **الانتصار** ، ليبزج ١٩٢٥ .

(٦٦) الدباغ : **معالم الإيمان** ، جـ ٢ ، تونس ١٣٢٠ هـ .

(٦٧) دي بور : **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ، الترجمة العربية ، القاهرة ؟؟

(٦٨) السبكي : **طبقات الشافعية الكبري** ، جـ ٣ ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٦٩) سعيد بنسعيد : **الخطاب الأشعري** ، بيروت ١٩٨١ .

(٧٠) سليم دوله : **الجراحات والمدارات** ، بيروت ١٩٩٣ .

(٧١) الشافعي : **الرسالة** ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٧٢) الشماخي : **السير** ، القاهرة ؟؟

(٧٣) الشهرستاني : **الملل والنحل** ، جـ ١ ، ٢ ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٧٤) الصاحب إسماعيل بن عباد : **نصرة مذاهب الزيديه** ، بغداد ١٩٧٧ .

(٧٥) صاعد الأندلسي : **طبقات الأمم** ، القاهرة ؟؟

(٧٦) الطبري : **تاريخ الأمم والملوك** ، جـ ١٠ ، القاهرة ١٩٣٩ .

(٧٧) طه عبد الرحمن : **تجديد المنهج في تقويم التراث** ، الدار البيضاء ١٩٩٤ .

(٧٨) طيب تيزيني : **مشروع رؤية جديده للفكر العربي في العصر الوسيط** ، دمشق ؟؟

(٧٩) طيب تيزيني : **من التراث إلى الثورة** ، بيروت ١٩٧٦ .

(٨٠) عارف تامر : **حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء** ، بيروت ١٩٥٧ .

(٨١) عبد الرحمن بدوي (مترجم) : **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** ، بيروت ١٩٨٠ .

(٨٢) عبد العزيز المجدوب : **الصراع المذهبي بإفريقيية إلى قيام الدولة الزيرية** ، تونس ١٩٨٥ .

(٨٣) عبد الغني عبد العاطي : **المطرفية في اليمن بين العلم والسياسه** ، دورية كلية الآداب – جامعة المنصوره ، عدد ١١ ، مايو ١٩٩١ .

(٨٤) عبد المجيد أبو الفتوح : **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في الشرق الإسلامي** ، المنصوره ١٩٨٨ .

(٨٥) عبد المجيد أبو الفتوح : **الإباضيه** ، القاهرة ١٩٩١ .

(٨٦) عبد المجيد الغنوشي : **الأسس النشكونيه والوضعية لفلسفة الفارابي السياسية** ، مجلة دراسات فكرية وأدبية ، عدد (١) ، الرباط ١٩٧٦ .

(٨٧) على سامي النشار : **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام** ، القاهرة ١٩٧٥ .

(٨٨) على سامي النشار : نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي وفكره ، مجلة دراسات فلسفية وأدبية ، عدد (١) ، الرباط ١٩٧٦ .

(٨٩) على يحيى معمر : **الإباضية بين الفرق الإسلامية** ، الجزائر ؟؟

(٩٠) عمر الدسوقي : **إخوان الصفاء وخلان الوفاء** ، بيروت ١٩٥٧ .

(٩١) عمر فروخ : **إخوان الصفا** ، بيروت ١٩٨١ .

(٩٢) الغزالي (أبو حامد) : **تهافت الفلاسفة** ، القاهرة ١٩٧٢ .

(٩٣) الغزالي (أبو حامد) : **المنقذ من الضلال** ، القاهرة ١٣٠٩ هـ .

(٩٤) الفارابي : **تحصيل السعاده** ، حيذر آباد ١٣٤٩ هـ .

(٩٥) الفارابي : **إحصاء العلوم** ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٩٦) الفارابي : **الجمع بين رأي الحكيمين** ، ليدن ١٨٩٠ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٩٧) الفارابي : **آراء أهل المدينة الفاضله** ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٩٨) الفارابي : **السياسة المدنية** ، حيدر أباد ١٣٤٤ هـ .

(٩٩) الفارابي : **كتاب الملة** ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ؟؟

(١٠٠) فاطمة بلهواري : **الفاطميون وحركات المعارضة في المغرب الإسلامي** - رسالة ماجستير ، مخطوطه .

(١٠١) فتحي أبو سيف : **الماوردي** ، عصره وفكره السياسي ، القاهرة ١٩٩٠ .

(١٠٢) فرحات الجعبيري : **البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية** ، الجزائر ١٩٨٧ .

(١٠٣) Vonderheyden : **La Berberie Orientale Sous La Dynastie de Be-nou'l Arleb**, Paris,1927.

(١٠٤) القاضي عبد الجبار : **المغني** ، جـ ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، القاهرة ١٩٦٥ ,

(١٠٥) القاضي عبد الجبار : **شرح الأصول الخمسه**، القاهرة ١٩٩٥ .

(١٠٦) القشيري : **الرسالة في علم التصوف**، القاهرة ؟؟

(١٠٧) كامل مصطفى الشيبي : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، بغداد ١٩٦٦ .

(١٠٨) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٧٧ ,

(١٠٩) الماتريدي : **التوحيد**، بيروت ١٩٧٠ .

(١١٠) Macdonald : **Development of Muslim Theology**, Jurisprudence and Constitutional Theology, New York,1903.

(١١١) المالكي : **رياض النفوس**، جـ ١، القاهرة ١٩٥١ .

(١١٢) الماوردي : **الأحكام السلطانية**، القاهرة ١٩٦٩ .

(١١٣) الماوردي : **أدب الدنيا والدين**، بيروت ١٩٧٨ .

(١١٤) مجهول : **كتاب الاستبصار**، الإسكندريه، ١٩٨٥ .

(١١٥) Mohamned Arkoun : **Contribution à l'étude humanisme au I V siecle**, Paris,1970.

(١١٦) محمد أركون : **تاريخية الفكر العربي**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٦ .

(١١٧) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث**، بيروت ١٩٨٠ .

(١١٨) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي**، بيروت ١٩٨٤ .

(١١٩) محمد عابد الجابري : التراث والحداثه، بيروت ١٩٩١ .

(١٢٠) محمد عابد الجابري : **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي**، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد (١)، الرباط ١٩٧٦ .

(١٢١) محمد عبد الله عنان : **دولة الإسلام في الأندلس**، القاهرة ١٩٦٩ .

(١٢٢) محمد عبد الهادي أبو ريده : **النظام وآراؤه الكلامية في الفلسفة**، القاهرة ١٩٤١ .

(١٢٣) محمد عزيز الأحبابي : **من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته**، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد (١)، الرباط ١٩٧٦ .

(١٢٤) محمد غلاب : **المعرفة عند مفكري المسلمين**، القاهرة ؟؟

(١٢٥) محمد كامل حسين : **مقدمة الرسالة الواعظية**، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مايو ١٩٥٢

(١٢٦) محمد يوسف موسى : ، القاهرة , ١٩٥٢

(١٢٧) محمود إسماعيل : **الأغالبة** ، فاس ، ١٩٧٨ .

(١٢٨) محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، القاهرة ١٩٨٦ .

(١٢٩) محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، بيروت ١٩٧٤ .

(١٣٠) محمود إسماعيل : **مغربيات** ، فاس ١٩٧٧ .

(١٣١) محمود إسماعيل : **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية** ، القاهرة ١٩٨٨ .

(١٣٣) محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، ٢ ، الدار البيضاء ١٩٨٠ ، جـ ٣ ، القاهرة ١٩٩٢ .

(١٣٤) محمود إسماعيل : **الأدارسه** ، الكويت ١٩٨٩ .

(١٣٥) محمود إسماعيل : **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي** ، القاهرة ١٩٩٤ ,

(١٣٦) محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، الكويت ١٩٨٩ .

(١٣٧) محمود إسماعيل : **الإسلام السياسي** ، الكويت ١٩٩٣ .

(١٣٨) محمود إسماعيل : **فرق الشيعة** ، القاهرة ١٩٩٦ .

(١٣٩) محمود على مكي : **التشيع في الأندلس** ، جمعية المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، مجلد (٢) ، مدريد ١٩٥٤ .

(١٤٠) مسكويه : **تجارب الأمم** ، جـ ١ ، ١٢ ، القاهرة ١٣٣٣ هـ .

(١٤١) مسكويه : **تهذيب الأخلاق** ، جـ ٢ ، القاهرة ١٢٩٨ هـ .

(١٤٢) مصطفى التواتي : **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام** ، بيروت ١٩٨٦ .

(١٤٣) مصطفى عبد الرازق : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ، القاهرة ١٩٦١ .

(١٤٤) المقدسي : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ، الجزائر ١٩٥٠ .

(١٤٥) المقريزي : **الخطط** ، جـ ٢ ، بولاق ١٢٧٠ هـ .

(١٤٦) مكسيم رودنسون : **الإسلام والرأسمالية** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٨ .

(١٤٧) النسفي : **التمهيد في أصول الدين** ، القاهرة ١٩٨٧ .

(١٤٨) نشوان الحميري : **الحور العين** ، القاهرة ١٩٤٨ .

(١٤٩) نصر حامد أبو زيد : **النص ، السلطة ، الحقيقة** ، بيروت ١٩٩٥ .

(١٥٠) النفوسي : **الأزهار الرياضية** ، جـ ٢ ؟؟

(١٥١) هاملتون جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ، **الترجمة العربية** ، بيروت ١٩٦٤ .

(١٥٢) وليد نويهض : **حول الحركات الإسلامية في العصر الإسلامي الوسيط** ، بيروت ١٩٨٦ .

د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الازدهار (٤)

الفكر التاريخي







سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الازدهار(٤)

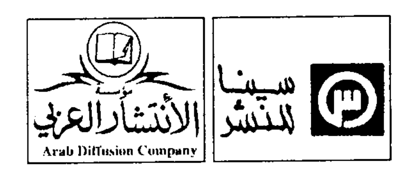
سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الازدهار(٤)

الفكر التاريخي

تأليف:

د. محمود إسماعيل



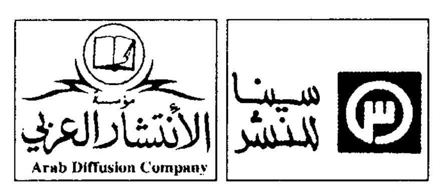
سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الازدهار (٤)

الفكر التاريخي

تأليف:

د. محمود إسماعيل



LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@hotmail.com
P.o. box: 113/5752 - Beirut

First Published in 2000

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

المحتويات

المقدمة

بعد دراستنا للخلفية السوسيو ـ تاريخية للعالم الإسلامي خلال عصر الازدهار في المجلد الأول. وللنهضة العلمية والفكرية والأدبية والفنية في المجلدين الثاني والثالث من هذا الجزء؛ نكرّس هذا السفر لدراسة الفكر التاريخي في العالم الإسلامي خلال هذا العصر نفسه.

والواقع أن إنجاز هذه الدراسة ليس بلأمر الهيّن؛ فقد صادفتنا الكثير من الإشكاليات والصعوبات التي نحيل القارىء للوقوف عليها إلى المبحث التمهيدي التالي. وحسبنا أن نشير في هذا المقام إلى أن عملاً غايته رصد الفكر التاريخي وتنظيره في العالم الإسلامي بأسره وخلال قرنين من الزمان شهدا وفرة الإنتاج التاريخي كمّاً ونوعاً؛ يقتضي الإطلاع عى مئات المصنفات التاريخية فضلاً عن المصنفات الأخرى ذات الصلة بالتاريخ كالسياسة والفلسفة والأدب والملل والنحل والجغرافيا والاقتصاد والاجتماع...الخ.

نشير أيضاً إلى أن محاولة إنجاز عمل طموح كالذي نحن بصدده لم تتم بعد، سواء من قبل الدارسين العرب أو المستشرقين.

فما كتبه الدارسون العرب لا يعتدّى تعريفات بمشاهير المؤرخين استمدوا مادتها من كتب التراجم وكتب تصنيف العلوم؛ كفهرست ابن النديم؛ وذلك باستثناء قلّة سنشير إليها ونشيد بجهودها بعد قليل.

أما كتابات المستشرقين؛ فهي جد محدودة وقاصرة وملغومة. فمرجوليوت قدّم مجرد تعريفات أولية ببعض مشاهير مؤرخي الإسلام في صفحات معدودات. وبرغم ما أنجزه هاملتون جب من تقديم رؤية أولية في هذا الصدد؛ ففضلاً عمّا شابها من قصور وأحكام قيمة جزافية؛ لم تتعدّ عشرات الصفحات أيضاً. أما روزنتال فقصر همّه على التعريف بتقنيات الكتابة عند بعض مؤرخي الإسلام؛ ناسباً إيجابياتها إلى الموروث الكلاسيكي.

ومع ذلك فقد لاكت أقلام الدارسين العرب ـ بلا استثناء ـ إنجازات هؤلاء المستشرقين بطريقة «ببغائية» دون فحص أو تمحيص؛ لمجرد القيام بمهمة الرصد؛ فما بالك إذا ما طمح الباحث إلى التأويل والتنظير؟

كان علينا أن نطّلع على جلّ المادة التاريخية المتاحة، فضلاً عما كُتب في حقول معرفية أخرى ذات صلة بالتاريخ الإسلامي. وقد أمكن اجتياز هذه العقبة من خلال دراستنا لتاريخ العصر نفسه سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. إذ كنا نجمع مادة هذا السفر ونصنّفها أولاً بأول حتى يحين موعد كتابته. لذلك ننوّه بأن مصادر هذا المبحث هي نفس مصادر المباحث الثلاثة السابقة.

ومع ذلك؛ فثمة إشكالية تتعلّق بالأعمال المفقودة للكثير من المؤرخين في هذا العصر؛ فكيف السبيل إليها؟ وهنا نشير إلى بعض الجهود الطيبة والمحمودة لمؤرخين عربيين ومعاصرين؛ هما الدكتور شاكر مصطفى الذي قام من جانبه بإنجاز هام؛ وهو متابعة بعض نصوص من هذه الأعمال المفقودة في كتابات مؤرخين لاحقين؛ فوفّر علينا جهداً طائلاً. كذا ننوّه بجهد مماثل ـ وإن كان محدوداً ـ لمؤرخ عراقي هو الدكتور عبد الواحد ذنون طه الذي قام بنفس المهمة فيما يتعلق بمؤرخي المغرب والأندلس.

وقد عولنا ـ بالمثل ـ على استقاء مادة هامة ومتنوعة من بعض الكتابات الرائدة لمؤرخين عرب ومستشرقين؛ خصوصاً فيما كتبوه من دراسات نقدية عن المصادر والمظان التي استعانوا بها وصدروا بها مقدمات كتبهم. ولم نغفل أيضاً ما قام به الكثيرون من طلبة الدراسات العليا من جهود مماثلة للتعريف بمصادرهم التي استعانوا بها في إنجاز أطروحاتهم للماجستير والدكتوراه.

لم نغفل كذلك مقدمات المحققين لكتب التراث؛ حيث جرت العادة على أن يعرفوا بالكاتب ومنهجه ورؤيته؛ برغم ما شاب معظمها من تقديمات مبالغ فيها عمن يقدمون له.

ومع ذلك؛ بقي الكثير من المؤرخين الذين لا نعلم عنهم شيئاً إلا ورود ذكر أسماء مصنفاتهم عند اللاحقين أو في كتب الفهارس. عندئذٍ كان لا بدّ من إعمال النظر في عناوين هذه الكتب للخروج بدلالات معرفية كانت تتزايد مع المقارنة بكتب نظرائهم من معاصريهم؛ تأسيساً على حقيقة مؤداها وجود مشترك معرفي وإنسي عام عند النخبة المفكرة في كل عصر من العصور.

من حصاد ذلك كله وقفنا على مادة أولية ثرية أسعفتنا ليس فقط في مجال الوصف العلمي؛ بلى في التفسير والتنظير.

وقد عولّنا على منهج قوامه تقسيم عصر الدراسة إلى قسمين زمانيين تاريخيين، الأول هو عصر الإقطاعية المرتجعة، والثاني هو عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة. كما قسمّنا حقل الدراسة إلى أقسام ثلاثة؛ قلب العالم الإسلامي؛ ويشمل العراق والشام ومصر واليمن، والمشرق الإسلامي؛ الذي يضم إيران وآسيا الوسطى والهند، والمغرب الإسلامي؛ الذي يشمل بلاد المغرب والأندلس. وننوّه بأن هذا التقسيم إجرائي ليس إلا؛ قصد منه تسهيل مهمة الباحث في البحث والدرس. كما أفادنا هذا التقسيم في الوقوف على الخصائص الإقليمية لكل وحدة كبرى ومدى اتساقها أو تنافرها مع المعطيات العامة. وبنفس الدرجة جرت الإفادة من التقسيم الزماني في الوقوف على منحنيات الثبات ومنحنيات التحول.

وأردفنا ـ بعد دراسة الخصائص العامة والسمات الإقليمية ـ بدراسة متأنية عن مؤرخ شهير في كل إقليم بهدف التحقق من صحة وصدق الأحكام وسلامة التنظير.

من أجل ذلك اعتمدنا على سائر المناهج المتاحة؛ القديم والمعاصر. فعولّنا على «الجرح والتعديل» في

تقويم الروايات والأخبار. وأفدنا من البنيوية في قراءة النصوص واستبار محتوياتها. ومن السميوطيقا في استلهام دلالات عناوين الكتب والمصطلحات. ونظمنا عطاء ذلك كله في عقد من الأفكار المتسقة نتيجة الاستقراء والاستنباط؛ قمنا بتنظيرها بفضل اعتماد المنهج المادي الجدلي التاريخي.

أخيراً؛ نترك الحكم على هذا الإنجاز إلى المتخصصين الذين يعلمون ـ وحدهم ـ كم من الجهد بذلت، ومن المشاق كابدت، والله يوفقنا إلى إتمام مشروعنا الطموح؛ إنه ولي التوفيق.

المنصورة

١٩٩٩/٥/١٨

محمود اسماعيل

تمهيد

الإشكاليات والخصائص العامة

يطمح الباحث في هذا المبحث إلى رصد وتفسير وتنظير الفكر التاريخي الإسلامي خلال نحو قرن من الزمان؛ يبدأ حول منتصف القرن الثالث الهجري، وينتهي حول منتصف القرن الذي يليه؛ بعد أن قدمنا عنه دراسة سوسيو ـ تاريخية في المجلد الأول من الجزء الثاني من المشروع، وأثبتنا سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي مع تواجد شاحب للنمط البورجوازي، وكيف أثّر ذلك على صيرورة تاريخه السياسي.

وبالمثل عالجنا في المجلّدين الثاني والثالث من هذا الجزء تأثير تلك الخلفية السوسيو ـ تاريخية في صياغة سائر جوانب الفكر الإسلامي؛ بحيث غلبت الاتجاهات النصيّة المحافظة، مع تواجد هامشي للاتجاهات العقلانية الليبرالية.

وفي الجزء الأول من المشروع؛ خصصنا المبحث الأخير لدراسة نشأة وتكوين الفكر التاريخي تأسيساً على نفس المنهج ونفس الرؤية.

وها نحن نواصل دراسة صيرورة وتطور هذا الفكر خلال القرن التالي لتاريخ النشأة؛ سواء في موضوعاته، أو في مناهجه، أو تياراته؛ مبرزين العلاقة الوطيدة بين الفكر التاريخي وبين الحياة الثقافية العامة التي يشكل الفكر التاريخي ركناً هاماً من أركانها؛ باعتبارهما معاً نتاج معطيات سوسيو ـ تاريخية واحدة.

وقبل ولوج الموضوع؛ من المفيد أن نعرض ـ في عجالة ـ لأهم الإشكاليات التي واجهت الباحث بصدد تقديم رصد أمين لمسارات ومنحنيات الفكر التاريخي ـ خلال الفترة موضوع البحث ـ بهدف الخروج بأحكام عامة تشكل بنية تفسيره وتنظيره. ويمكن تعداد الإشكاليات وتبيان كيفية حلحلتها على النحو التالي:

أولاً: صعوبة رصد حركة التطور ـ سلباً وإيجاباً ـ بالنسبة للفكر التاريخي خصوصاً ـ والفكر بوجه عام خلال حقبة زمانية قصيرة نسبياً. ذلك أن حركة التطور في الفكر تتسم بالبطء بالقياس إلى الظواهر التاريخية السياسية والإقتصادية والإجتماعية. وتبرز تلك المشكلة خصوصاً خلال قرن شهد انتكاسة فكرية لوّنت ظواهره بالجمود والإنغلاق؛ فاتسمت لذلك بالتقليد والنكوص.

يضاف إلى ذلك أن الكثيرين من مؤرخي هذا القرن سبق وعاشوا ردحاً من الزمن خلال أواخر القرن

السابق الذي شهد عصر التكوين والتدوين، وتأثروا بمعطياته الإيجابية، ثم عاشوا أيضاً ردحاً من زمن أوائل قرن الإنتكاسة؛ وتأثرت كتاباتهم سلباً بمعطياته. ومن ثم يصعب الحكم في تثمين نتاجهم المعرفي وتقويم رؤاهم تقويماً قاطعاً.

كما وأن بعضاً آخر من مؤرخي هذا العصر عاصروا آخريات قرن الإقطاعية وأوائل القرن التالي الذي شهد ما أسميناه «بالصحوة البورجوازية الأخيرة»، وتنسموا رياح التغيير في إرهاصاته الأولى؛ الأمر الذي أثّر في نتاجهم المعرفي إيجاباً؛ ومن ثم يصعب ـ بالمثل ـ تثمين هذا النتاج «الهجين» بإطلاق أحكام قطعية.

على أن تلك الإشكالية أمكمن تجاوزها من خلال مبدأ «قياس الغائب على الشاهد»؛ أي بالرجوع والاسترشاد بمعطيات حركة الثقافة العامة خلال تلك الحقبة التي سبق لنا رصد صيرورتها بنجاح. كذا باتباع المنهج «الميكروسكوبي» الذي يعوّل على الدرس الدقيق لأعمال هؤلاء المؤرخين، ورصد منعطفات التحوّل والثبات ـ خصوصاً في مؤلفات المؤرخين الكبار ـ والخروج بدلالات استقرائية تساعد في دعم الأحكام العامة.

ثانياً: صعوبة استخلاص أحكام عامة بالنسبة لمؤرخين كثيرين عاشوا على رقعة جغرافية شاسعة ـ من حدود الصين شرقاً إلى البحر المحيط غرباً ـ في أقاليم متنوعة جغرافياً وإثنياً ومذهبياً، شهد تطورها التاريخي بعض التباينات التي تشذ عن القاعدة العامة. ومن ثم نجد من الصعوبة بمكان إطلاق أحكام كلية صائبة ومعبرة عن الحقائق العيانية التي أفرزتها الصيرورة التاريخية.

على أن تجاوز تلك الصعوبة يرتبط بما سبق وأنجزنا في حقل التاريخ الإسلامي العام ـ عن هذا القرن ـ بالتوصل إلى حقيقة نسبية التطور بين القلب والأطراف أو بين المركز والدائرة، وما اتضح لنا من أن «الخصوصيات» الإقليمية لا تجب «المشترك» العام، وأن العالم الإسلامي حضارياً يستند تطوره إلى مبدأ «التنوّع في إطار الوحدة».

ثالثاً: فقدان معظم المصنفات التاريخية لمؤرخي هذا العصر؛ فلا نعلم عنها أكثر مما ورد عن ذكرها في كتب اللاحقين، أو مجرد ذكر عناوينها في «فهرست» ابن النديم وغيره؛ بل إن أعمال المؤرخين المشهورين ما وصلنا منها إلا القليل، بحيث يتعذر الحكم النهائي في تقويم هذه الأعمال.

ومن أجل تجاوز تلك الإشكالية؛ كان علينا أن نتابع النصوص المقتبسة عن هذه الأعمال الضائعة في كتابات المؤرخين اللاحقين الذين نقلوا عنهم لنقف على نوعية كتاباتهم، كذا الاسترشاد بالخطوط العامة لصيرورة الفكر التاريخي خلال تلك المرحلة في تقويم الأعمال السابقة الضائعة. هذا فضلاً عن اللجوء لبعض الكتابات الباقية في موضوعات خارج نطاق علم التاريخ كالفقه والحديث والملل والنحل والأدب؛ لإلقاء ضوء على طبائع تفكيرهم وأنماط منظوراتهم التاريخية.

رابعاً: ثمة إشكالية أخرى تتعلق بطبيعة الأعمال التاريخية التي في متناولنا بالفعل، وهي إشكالية معقدة لأنها تتعلق بعدم براءة تلك الكتابات؛ فليس كل ما كتب يتسم بالمصداقية لعدة أسباب منها:

أ ـ الاختلاف في الولاء السياسي للحكومات القائمة؛ خصوصاً في عصر شهد ضعف الخلافة العباسية. وما نجم عن ذلك من تفشى ظاهرة الاستقلال والتجزئة الإقليمية؛ بحيث تحولت

ولاءات مؤرخي الكيانات المستقلة إلى حكامها الجدد، وانعكس ذلك على كتاباتهم التي غلب عليها التعصب بإظهار محاسن من يوالونه ومفاسد الخصوم. بل إن هذا الولاء كثيراً ما تبدل بهجرة المؤرخ من دويلة إلى أخرى وما ترتب عليه من تغيير المواقف؛ حتى أصبح معظم إنتاج مؤرخي هذا العصر «ملغوماً» وغير بريء.

ب ـ الاختلاف المذهبي الذي أضاف إلى التعصب الإقليمي مصاعب أخرى. فكثير من الكيانات السياسية المستقلة إرتبطت بإديولوجية معينة؛ سنية أو شيعية أو خارجية؛ الأمر الذي ترك بصماته على الكتابات التاريخية في ذلك العصر ووسمها بالضبابية نظراً للتعصب المذهبي والعرقي والشعوبي، وجعل معظمها أقرب إلى التاريخ للمذهب أو الفرق منها إلى التواريخ المدنية.

جـ ـ تغير الوضعية الاجتماعية لمؤرخي تلك الفترة من جراء الاضطراب السياسي والكساد الإقتصادي والتعصب المذهبي. فكثيراً ما تعرض المؤرخون للمصادرات من قبل الحكومات القائمة؛ بل منهم من اضطهد وسجن أو قتل أو أحرقت كتبه ومؤلفاته. لقد أفضت المحن التي تعرض لها المؤرخون إلى الأخذ «بالتقية» وعدم الإفصاح عن «المسكوت عنه» أو تلوين كتاباتهم ـ على الأقل ـ حسب مقتضى الحال؛ بما يفت في مصداقية تلك الكتابات.

وقد أمكن تجاوز جلّ تلك الإشكاليات عن طريق الدراسة المتأنية للمؤرخ لمعرفة انتمائه السياسي وولائه المذهبي ووضعه الطبقي، ورصد منحى حياته الشخصية للاسترشاد بها في قراءة مدوناته ومصنفاته وتواليفه التاريخية. كذا الوقوف على الدلالات المستقاة من طبيعة الموضوعات التي عالجها أو التي سكت عنها لإلقاء أضواء على طبيعة «مخياله» وذهنيته وثقافته التي هي نتاج أعماله.

خامساً: ثمة إشكالية أخرى وأخيرة تتعلق بالكتابات المعاصرة خصوصاً في مجال التأويل والتفسير اعتماداً على مادة تاريخية «مشبوهة». كيف يمكن لمن يتصدى لتحقيق هدف طموح يتمثل في مراجعة أحكام هؤلاء ومن نقلوا عنهم في تقديم صورة موضوعية عن الفكر التاريخي في هذا العصر المضطرب؟ وكيف يمكن الحكم ـ في ضوء ذلك كله ـ بأن العصر الذي نؤرخ للفكر التاريخي خلاله ـ بأنه عصر ازدهار؟

لسوف نلاحظ أن النتاج المعرفي لهذا العصر كله كان يميل إلى الاتباع والنقل، ومع ذلك فإن الاتجاهات الإبداعية والعقلية لم تستأصل شأفتها تماماً، تأسيساً على أن القوى البورجوازية كانت متواجدة وتمارس فعاليتها المعرفية بصورة أو بأخرى. صحيح أن مثالب العصر عملت عملها في التأثير سلباً على هذه الاتجاهات؛ لكنها ظلّت موجودة ولو وجوداً هامشياً ما لبث أن تجزر وتعمق ليسود القرن التالي الذي سادته البورجوازية على الصعيدين الإقتصادي والسياسي ومن ثم الثقافي. إن نتاج العصرين معاً يؤكد الحكم بأن الفكر التاريخي قد بلغ طور ازدهاره؛ تأسيساً على وجود «مؤرخين مخضرمين» عاشوا في العصرين معاً وحافظوا على التراكم المعرفي الموروث عن عصر التكوين والتدوين.

فلنحاول في ضوء منهجنا ورؤيتنا رصد واستقصاء الفكر التارخي خلال القرن الأول من هذا العصر ـ

قرن الإقطاعية المترجعة ـ للوقوف على خصائه وقسماته المميزة؛ مفيدين من دراستنا السابقة للخلفية التاريخية العامة، كذا من دراسة البنية الثقافية التي كان الفكر التاريخي أهم مكوّناتها.

ولسوف نعول ـ إجرائياً ـ على رصد ظواهره أولا في قلب العالم الإسلامي، وثانياً في المشرق الإسلامي، وثالثاً في الغرب الإسلامي.

على أن هذا التناول لا يفت في رؤيتنا التي ترى وحدة صيرورة الفكر التاريخي في العالم الإسلامي بأسره؛ حيث اتسم بخصائص مشتركة نوجزها على النحو التالي:

أولاً: تدني مكانة علم التاريخ في عصر الإقطاعية المرتجعة والتشكيك في قيمته؛ خصوصاً من قبل المتكلمين والفلاسفة وكتّاب «تصنيف العلوم»؛ ولهم العذر في ذلك بعد هيمنة ذوي الاتجاهات النصيّة على العلم ومحاولة تسخيره لخدمة النظم الحاكمة، وما استتبعه ذلك من عمليات التزييف والتوجيه؛ ففقدت الكتابات التاريخية مصداقيتها. لذلك لم يفسح له الفارابي مكاناً بين العلوم في كتابه «إحصاء العلوم».

وبالمثل لم يشر ابن سينا إلى علم التاريخ وهو يصنف كتابه «رسالة في أقسام العلوم العقلية»[1] وحسبنا دليلاً في هذا الصدد؛ ما جرى من تحامل مؤرخ مرموق كالمسعودي[2] على مؤرخي هذا العصر فاعتبرهم مسؤولين عن «إبادة آثاره، وطمس مناره».

ثانياً: إن تدهور علم التاريخ كان تعبيراً عن ظاهرة عامة فحوها تدهور سائر جوانب الثقافة الإسلامية لا لشيء إلا «لأن تطور الكتابة التاريخية جزء من التطور الثقافي العام الذي عرفه المجتمع الإسلامي»[3]. ومعلوم أن هذا التدهور الثقافي العام كان نتاجاً لأسباب أعمق ـ إقتصادية/ إجتماعية بالدرجة الأولى ـ ترجع إلى سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي وما ترتب عليه من أبنية ثقافية.

ثالثاً: أن هذا النمط السائد أتاح للنمط البورجوازي المضاد فرصة التواجد نظراً لعدم حسم الصراع بين البورجوازية والإقطاع، وهو أمر أتاح بدوره للبنية الثقافية الليبرالية فرصة التواجد بالمثل، وإن في صورة ثانوية مضطربة؛ مما سمح لنتاجها في حقل التاريخ بالتواجد الهامشي أيضاً. معنى ذلك أن العصر شهد اتجاهين أساسيين في كتابة التاريخ؛ تندرج تحت كل منهما تيارات متعددة تجمع بين الإتباع والإبداع، بين الرواية والدراية.

لقد وقف بعض الدارسين على تلك الحقيقة؛ لكنهم اختزلوها في اتجاهين يمثل أولهما مؤرخو السلطة، والثاني مؤرخو المعارضة[1]. ومع وجاهة هذا التصنيف لا نستطيع أن نعتمده تماماً؛ نظراً لإغفال الأساس

---

(١) أنظر: روزنتال: **علم التاريخ عند المسلمين**، الترجمة العربية، ص ٤٨، بيروت ١٩٨٣، عفت الشرقاوي: **أدب التاريخ عند العرب**، ص ٢٧٠٠ ـ ٢٧٣، ب.ت.

(٢) **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، جـ ١، ص ٥، بيروت ب.ت.

(٣) شاكر مصطفى: **التاريخ العربي والمؤرخون**، جـ ١، ص ٢٤٦، بيروت ١٩٨٣. روزنتال: المرجع السابق، ص ٩٣.

الطبقي من ناحية، ولأن كل اتجاه كان يتضمن تيارات متعددة لم يوفق هؤلاء الدارسون في رصدها من ناحية أخرى.

رابعاً: تأسيساً على ذلك؛ نؤكد أن الاتجاه السلطوي الغلاب أحرز السيادة، خصوصاً وأن السلطات السياسية تبنت تيارات هذا الاتجاه وأغدقت عليه وحرّضته ضد تيارات المعارضة. لذلك نجد أن الكثرة الكاثرة من مؤرخي هذا العصر كانوا من الأشعرية المبررة للخلافة وولاتها. ومن ثم تقلّد الكثيرون منهم مناصب الوزارة والكتابة والقضاء، وعمل بعضهم في البلاط كمسامرين للحكام، أو مؤدبين لأبنائهم.

ومع كثرتهم؛ فإن معظمهم كانوا غفلاً غير مشهورين في مجال الكتابة التاريخية، ولم نسمع عن كتاباتهم إلا كعناوين في «فهرست ابن النديم». بمعنى أن مصنفاتهم لم يقدر لها الرواج ـ برغم مؤازرة السلطة ـ نظراً لتدني قيمتها النوعية.

أما مؤرخو المعارضة؛ ومعظهم ينتمي إلى الطبقة الوسطى؛ فكان معظمهم تجاراً وحرفيين واندرج معظمهم في صفوف المعارضة الشيعية والخارجية والاعتزالية. وبرغم ضياع معظم ما صنفوا؛ فإن ما وصلنا من نتاجهم يشهد على تعاظمه كماً وكيفاً؛ وإن لم يسلم من سلبيات العصر؛ نظراً لوقوع بعضهم في منزلق الصراعات الإيديولوجية، أو الكتابة المستترة الملجومة بإسار «التقية». لذلك فما كتبه بعضهم من «تواريخ عامة» تأثر بالطريقة الحولية التقليدية العقيمة «التي لا ينتج عنها نفاذ تاريخي عميق»[٢].

وعلى العكس اهتمّ مؤرخو السلطة بالكتابة عن سير الخلفاء والوزراء والأمراء، ناهيك عن تواجد بصمات الشعوبية والمذهبية الطائفية بصورة واضحة.

أما مؤرخو المعارضة؛ فلم يهتموا بكتابة تواريخ عامة، والقليل الذي كتب ـ كما هو حال اليعقوبي والمسعودي ـ لم يعوّلوا فيه على الإسناد، واهتموا بالتاريخ الثقافي، وعولوا على «الحبكة» القصصية التي أكسبت كتاباتهم نوعاً من الحيوية والتشويق يتجاوز السرد الوصفي الجاف. كما اتسمت رؤيتهم بالاتساع والنفاذ، وبرزت تأثيرات «الفعاليات البشرية» في صياغة تواريخهم.

ومع ذلك، انصب اهتمامهم أيضاً على التأريخ لمذاهبهم ورجالاتهم وسير أئمتهم معولين على منهج سجالي ونظرة منقبية وأسطورية في بعض الأحيان.

قصارى القول ـ أن خصائص الكتابة التاريخية في عصر الإقطاعية المرتجعة كانت انعكاساً لمعطيات سوسيو ـ ثقافية أثّرت سلباً في كتابات سائر المؤرخين؛ يستوي في ذلك مؤرخو السلطة ومؤرخو المعارضة.

فلنحاول برهنة هذا الحكم من خلال عرض موسّع يتضمن تفصيلاً رحلة حفر في عقول مؤرخي هذا العصر من خلال ما خلفوه من مصنفات تاريخية.

---

(١) ذهب روزنتال إلى أن السلطات السياسية المتأثرة بالتقاليد الشرقية اعتمدت على التاريخ كمصدر رئيسي للإلهام السياسي للملوك والحكام؛ ومن هنا ظهرت ظاهرة مؤرخ البلاط كنظام ثابت ودائم. أنظر: **علم التاريخ عند المسلمين**، ص ٧١، ٧٨.

(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ٩٦.

المبحث الأول

الفكر التاريخي في عصر الإقطاعية المرتجعة
(من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الرابع الهجريين)

أ ـ الفكر التاريخي في قلب العالم الإسلامي

(العراق . الشام . مصر . اليمن)

أولاً: الفكر التاريخي في العراق

لم يخطىء أحد الدارسين الثقاة حين حكم على غالبية مؤرخي هذا العصر بأنهم «**أنصاف مؤرخين**». وهذا يفسّر لماذا أغفل ذكر كثرة منهم وهو يؤرخ للفكر التاريخي لأنه «لم يرى فائدة في إيراد أسمائهم»[1]. ذلك أن معظمهم كانوا ممن دانو للسلطة وتولوا مناصب الكتابة والقضاء على مذهب أهل الحديث[2]. بل منهم من تولى الوزارة وكتب في التاريخ من باب الترف الثقافي ليس إلا[3]. لقد عبر هؤلاء عن التيار السلفي النصي إذ كان معظمهم من الحفاظ وأهل الحديث؛ فكانوا لذلك مؤرخين ـ محدثين.

نخص منهم بالذكر أسماء ابن العنبر محمد بن إسحق بن ابراهيم المعروف بالصميري (ت ٢٧٥ هـ) الذي تولى قضاء الصميرة ثم أصبح من ندماء المتوكل والمعتمد[4]. أما أبو يوسف يعقوب الفسوي (ت ٢٧٧ هـ)؛ فكان حافظاً ومحدثاً قبل اشتغاله بالتاريخ. ومعلوم أن الكثيرين من المؤرخين ـ المحدثين تتلمذوا على الإمام أحمد بن حنبل؛ مثل ابن أبي خثيعمة (ت ٢٧٩ هـ) الذي اقتصرت رواياته في التاريخ على كبار المحدثين لا المؤرخين[5]. وكان أبو زكريا يحيى بن معين البغدادي (ت ٢٣٣ هـ) محدثاً معاصراً لابن حنبل ومن أقرب أصدقائه، كما طغت شهرة

---

(١) أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٠٤.

(٢) بروكلمان: **تاريخ الأدب العربي**، الترجمة العربية، جـ ٣، ص ٦٨، القاهرة ١٩٩١.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ص ٢١٠.

(٤) إبن النديم: **الفهرست**، ص ١٥٢، القاهرة ١٣٤٨ هـ.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٢٣.

أبي اسحق الحربي (ت ٢٨٥ هـ) كمحدث على شهرته كمؤرخ[١]. وينسحب هذا الحكم على ابن أبي شبية العبسي الكوفي (ت ٢٣٥ هـ). ولما كانت الخلافة العباسية منذ عهد المتوكل قد تعصبت للمذهب السنّي واضطهدت أصحاب المذاهب الأخرى؛ استعانت بثلّة من المؤرخين المحدثين لتعضيدها إديولوجياً، فأغدقت عليهم واختصتهم بالوظائف المرموقة وأناطتهم بالرد على دعاوى مؤرخي أحزاب المعارضة. من هؤلاء نذكر أسماء الفتح بن خاقان (ت ٢٤٧ هـ) الذي وزر للمتوكل، وآل الجراح الذين وزروا لعدد من الخلفاء العباسيين بعد المتوكل[٢]. أكثر من ذلك استعانت الخلافة ببعضهم لتأديب أبنائهم ومنادمتهم في الأسمار وكلّفتهم بكتابة تواريخ منحازة للخلافة العباسية؛ كما هو الحال بالنسبة للطلحي (ت ٢٧١ هـ) الذي كان نديماً للموفق أخ الخليفة المعتمد العباسي[٣]، وابن أبي الدنيا (ت ٢٩١ هـ) الذي اشتغل بتأديب أبناء الخلفاء وألّف في تاريخ بني العباس[٤]؛ في ذات الوقت الذي حرّمت فيه على غير المؤرخين المحدثين الكتابة عن العباسيين والاشتغال بالسياسة[٥].

لذلك لا تأخذنا الدهشة إذ تبلورت كتابات هؤلاء المؤرخين حول تمجيد بني العباس وتدعيم حججهم في الاستئثار بالخلافة وإضفاء المشروعية على حكمهم، والتنديد بدعاوى خصومهم. كما اهتم هؤلاء المؤرخون بطرق موضوعات تعبر عن وضعيتهم الطبقية وإديولوجيتهم المذهبية. فقد كتب ابن النطاح (ت ٢٥٢ هـ) عن «أخبار الدولة العباسية» كما أرّخ للطبقة الأرستقراطية في كتابه المسمى «كتاب البيوتات». وأرّخ آل الجراح للخلفاء العباسيين ووزرائهم وكتابهم، بينما تشي كتابات الفتح بن خاقان - وزير المتوكل - بالاهتمام بأخبار الصفوة وأنماط حياتها الموغلة في الترف. يفهم ذلك من عنواني كتابيه «اختلاف الملوك» و«الصيد الجارح». وفي نفس الاتجاه مضى الجهشياري (ت ٣٣١ هـ) فكتب عن «سيرة الخليفة المقتدر» وأرّخ لرجالات الدولة في كتابه «الوزاراء والكتّاب»، كما كتب عن حياتهم المسرفة في البذخ في «كتاب الأسمار»[٦]. واهتم أبو بكر الصولي (ت ٣٣٥ هـ) - نديم عدد من الخلفاء - بتدوين «أخبار آل العباس وأشعارهم»[٧]، كما كتب محمد بن أحمد بن عبد الحميد الكاتب

---

(١) إبن النديم: ص ٢٣١، ٢٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ١، ص ٢٢٥.

(٥) خير مثال على ذلك إقدام الخلافة على اتهام السرخسي بالإلحاد وقتله سنة ٢٨٨ هـ لأنه كتب في السياسة.

(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٤٣، بيروت ١٩٨٧.

(٧) إبن النديم: ص ١٥٠، ١٥١.

(ت ٢٨٧ هـ) عن «أخبار الخلفاء»، واهتم غيره بالكتابة في «مناقب الوزراء» و«نوادر القواد». ناهيك عن الكثير من أسماء الكتب التي تفننت في الحديث عن اللهو المجون[١] ومجالس الطرب والأسمار. وفي ذلك يقول ابن النديم[٢] «**كانت الأسمار مرغوباً فيها ومشتهاة في أيام خلفاء بني العباس... فصنف فيها الوراقون وكذبوا**». هذا فصلاً عن مدوّنات عديدة عن التحف والهدايا السلطانية التي تبارى مؤرخو البلاط في الكتابة عنها.

وبديهي أن تندد تلك الكتابات الرسمية بخصوم الخلافة وتبرّر مشروعية حكم بني العباس. وحسبنا ما كتبه أبو العباس جعفر بن أحمد المروزي (ت ٢٧٤ هـ) دليلاً؛ حيث لم يتورّع عن إقحام الدين في السياسة من باب التبرير لبني العباس حين كتب كتابه «تاريخ القرآن لتأييد كتب السلطان»[٣]. تبارى مؤرخو السلطة في التعبير عن ولائهم السياسي ووضعهم الطبقي «**فانصب اهتمامهم على الطبقات العليا في الجماعة، سواء الحاكم سياسياً أو المبرزة دينياً أما العوام فلم يكن لهم من مكان**»[٤]؛ اللهم إلا ما ينال منهم باعتبارهم مؤيدين ومناصرين لأحزاب المعارضة. فقد كتب الصميري كتاب «مساوىء العوام وأخبار السفلة والأغنام»[٥]، وألّف المنادكي كتاب «الهمج والرعاع وأخلاق العوام» بينما تناول الجهمي «جملة الناس بالمثالب»[٦].

فرضت الشعوبية ـ التي تأججت نزعاتها في هذا العصر ـ نفسها كموضوع من موضوعات علم التاريخ متمثلة في كتب «المثالب». فقد ألّف حمزة بن حسن الأصفهاني (ت ٣٥٠ هـ) كتاباً يرد فيه على الجهمي منددأ بالعرب ومتعصباً للفرس[٧]. كما كتب أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦ هـ) «كتاب التعديل والانتصاف في معايب العرب ومثالبها»[٨].

ومع ما انطوت عليه الكتابات الشعوبية من نقائض فقد حفزت المؤرخين العرب إلى إحياء تراثهم؛ فانبروا يصنفون كتباً في الأنساب والإثنولوجيا. فقد كتب الخزاز (ت ٢٥٨ هـ) كتاب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٦.

(٢) **الفهرست**، ص ٣٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ١، ص ٤٥٢.

(٥) إبن النديم: ص ١٥٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٧) محمد عبد الغني حسن: **التاريخ عند المسلمين**، ص ٤٩، القاهرة ١٩٧٧.

(٨) بروكلمان: المرجع السابق، جـ ٣، ص ٧٠.

«الأشراف» وكتاب «القبائل». و«مختصر كتاب البطون»، كما صنف الجمعي (ت ٢٣١ هـ) عن «بيوتات العرب»[١].

تلك هي الموضوعات التي اهتم بها مؤرخو السلطة والتي تعبر عن ظواهر سلبية كالإقليمية والطائفية والشعوبية. كما طرقوا موضوعات أخرى كانت قاسماً مشتركاً بينهم وبين مؤرخي المعارضة كالتواريخ العالمية ولكن في نطاق محدود؛ كما هو الحال بالنسبة لتاريخ ابن أبي خيثمة (ت ٢٧٩ هـ) الذي لا نعلم عنه شيئاً. كما صنفت كتب في موضوعات إدارية وثقافية واقتصادية مثل كتاب «الحسبة» لأبي العباس السرخسي (ت ٢٨٥ هـ)، وكتب أخرى في النقود والمسكوكات[٢]. وصنف أبو بكر محمد بن خلف المعروف بوكيع (ت ٣٣٠ هـ) «كتاب الشريف» وهو دائرة معارف تأثر في كتابتها بكتاب «المعارف» لابن قتيبة. ومن باب التقليد كتب المؤرخون ـ المحدثون في سيرة الرسول (ص) ومغازيه على غرار كتب القدماء؛ مثل «كتاب المغازي» للحافظ المحدث أبو إسحق ابراهيم الحربي (ت ٢٨٥ هـ) الذي اتبع في تبويبه منهج القدماء[٣]. هذا فضلاً عما صنف في «الطبقات» المذهبية الفقهية ورواة الحديث[٤]. كما جرى إحياء طريقة الاخباريين في كتابة رسائل في موضوعات تتناول الأحداث الهامّة في صدر الإسلام من وجهة نظر مذهبية قحة؛ كما هو الحال بالنسبة لكتابات ابن أبي شيبه العبسي الكوفي (ت ٢٣٥ هـ) الذي كتب عن وقائع صفين والجمل وغيرها.

وشاعت في هذا العصر ظاهرة «التلخيصات» لكتب القدماء كدليل على العقم والجدب الفكري[٥]. واهتم المؤرخون ـ المحدثون بتصنيف مؤلفات تاريخية بهدف خدمة علم الحديث، كمؤلف الجمحي (ت ٢٣١ هـ) في «معرفة الرجال» الذي يدخل أصلاً في باب مصطلح الحديث[٦]. وصنفت كتب أخرى تشي عناوينها بالتحامل على قوى المعارضة، مثل «كتاب المحن» و«كتاب الفتن» وهما من تأليف الشيباني «ت ٢٧٣ هـ) ابن عم أحمد بن حنبل. وبرغم أهمية ما كتبه خليفة بن خياط (ت ٢٤٠ هـ) سواء في التاريخ أو الطبقات، وبرغم تقريظ الدارسين المحدثين لكتاباته[٧]، وبرغم كونه مؤرخاً محدثاً إلا أن كتاباته لم يروّج لها نظراً

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٠٧، ٢١٢.

(٢) بروكلمان: المرجع السابق، ص ٦٨.

(٣) إبن النديم: ص ٢٣١.

(٤) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٠٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٧) أنظر: فاروق عمر: **طبيعة الدعوة العباسية**، ص ٢٦ بيروت ١٩٧٠. عبد الأمير ديكسن: **الخلافة الأموية، ص ٨، ٩،** بيروت ١٩٧٣.

لتعاطفه مع الأمويين؛ بما يؤكد دور المصادرات السياسية في الحؤول دون الصدق والموضوعية. على أن أهم الموضوعات التي اهتم بها مؤرخو عصر الإقطاعية المرتجعة على الإطلاق وشكلت ظاهرة عبرت عن التجزئة السياسية والحركات الاستقلالية. هي الكتابة في التواريخ المحلية. وبرغم اختلاف الدارسين حول ما إذا كان الغرض من كتابتها دينياً أم سياسياً[١]؛ فقد كان من حسناتها أن أصحابها كتبوها خلال الفترة التي تعاظمت إبانها ظاهرة الاستقلال[٢]؛ فكشفوا النقاب عن أهدافها ودوافعها وأمدونا بمادة تاريخية وفيرة ومتنوعة[٣]. لذلك نعتقد أن المسحة الدينية التي غلفت هذا النوع من التواريخ[٤] لا تفت في دنيويتها باعتبارها تسجل مشاهدات عيانية دوّنها أصحابها[٥]. فقد غصّت بمعلومات جدّ هامة عن الأقاليم والمدن بجغرافيتها الطبيعية والبشرية، وتواريخ الدول التي قامت فيها، فضلاً عن الوفرة الوافرة من التراجم لمشاهير العلماء والأدباء والشعراء الذين عاشوا في كنف تلك الدول أو المدن[٦].

صحيح أن ما درج عليه المؤرخون ـ المحدثون من إضفاء هالة دينية على موضوعات كتاباتهم كنسبة المدينة إلى تنبؤات نبوية أو كرامات صوفية[٧]؛ إلا أن ذلك لا يخلو من فائدة في الكشف عن ذهنياتهم، بما يقدم مادة ثرية لدارس التاريخ الثقافي.

اختصت مدرسة العراق بالكتابة في تواريخ المدن ولم يكتبوا تواريخ إقليمية؛ نظراً لاعتبارهم الحركات الاستقلالية ظاهرة غير مشروعة تأسيساً على اعتقاد بضرورة وحدة «دار الإسلام». ومن أهم ما كتب عن مدن العراق ما صنفه بحشل (ت ٢٩٢ هـ) عن تاريخ واسط[٨]. وقد أخطأ من ذهب إلى أنه صار أنموذجاً رائداً احتذاه بعده من كتبوا عن تواريخ المدن[٩]، إذ الثابت أن مؤرخين سبقوه في هذا الصدد، فقد كتب عمر بن شبه (ت ٢٦٣ هـ) عن تاريخ البصره، وتلاه بحشل بعد ذلك. ومن بعده كتب أبو زكريا الأزدي (ت ٣٣٢ هـ) عن تاريخ الموصل معتمداً على روايات مشاهير المحدثين. ومع ذلك فالكتاب حافل بمعلومات جدّ هامّة في التاريخ

---

(١) أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ٢٠٦، السيد عبد العزيز سالم: **التاريخ والمؤرخون العرب**، ص ١٠٤، الإسكندرية ١٩٨٧، فاروق عمر: المرجع السابق، ص ٣٦.

(٢) جب: **علم التاريخ**، الترجمة العربية، ص ٧٥، بيروت ١٩٨١.

(٣) سالم أحمد محل: **المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب**، ص ١٣٥، ١٣٦، قطر ١٩٩٧.

(٤) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٥) فاروق عمر: المرجع السابق، ص ٣٦.

(٦) سالم أحمد محل: المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٧) أنظر: **تاريخ واسط**، بغداد ١٩٦٧.

(٨) أنظر: سالم أحمد محل: المرجع السابق، ص ١٣٥.

الإقتصادي والاجتماعي والإداري[١]. وقد تأثر بمنهجه كثير من اللاحقين الذين كتبوا عن سائر مدن العراق الشهيرة في القرن التالي[٢].

تلك هي الموضوعات التي تناولها المؤرخون ـ المحدثون في عصر الإقطاعية المرتجعة؛ فماذا عن مناهجهم ورؤاهم؟

لا نستطيع القطع بأحكام نهائية في هذا الصدد؛ لأن معظم ما كتب قد فقد. ومع ذلك نستطيع تأكيد تعويلهم على الإسناد[٣]. لكنه في الغالب الأعم كان إسناداً شكلانياً لا يؤكد مصداقيتهم؛ إذ وصف الكثيرون من هؤلاء المؤرخين بالكذب والانتحال؛ كما هو الحال بالنسبة للشاذكوي الذي قال عنه البخاري: «**وهو عندي أضعف من ضعيف**»[٤].

ويلاحظ أن المؤرخين المحدثين إقتصروا في مرجعيتهم على أهل الحديث[٥]. كما اتبعوا النظام الحولي في عرض الأحداث والوقائع، كذا اعتماد التسلسل الزمني في كتابة الطبقات[٦].

واتسمت كتاباتهم عموماً بالمغالاة والانحياز في إظهار مناقب من أرخوا له سواء أكان حاكماً أو عالماً أو فقيهاً؛ إذ أصبغوا عليهم صفات خارقة وصوروهم أبطالاً تتجسد العناية الإلهية في توجيه سياساتهم وسلوكهم[٧]. وقد حظي رجال الدين في هذا الصدد بمكانة عند من أرّخ لهم تفوق أحياناً منزلة الحكام[٨].

ومع بروز الرؤية الدينية في التفسير؛ فقد أخذ البعض بتفسيرات تعول على الطوالع والنجوم[٩]. على أن هذا التقويم للمؤرخين ـ المحدثين الذي يبدو مجحفاً لا يعني أن نتاج أعمالهم كان عديم الجدوى، أو أن مؤرخي السنّة ـ دون غيرهم ـ كانوا مسؤولين عن تردّي الكتابة التاريخية في هذا العصر. فالواقع أن العصر شهد مؤرخين كباراً من أمثال الطبري والبلاذري والدينوري وغيرهم، لكننا لم نعرف بكتاباتهم نظراً لدراسة أعمالهم من قبل إبان الحديث عن عصر نشأة وتكوين الفكر التاريخي. ونكتفي في هذا المقام بإضافة بعض

---

(١) فاروق عمر: المرجع السابق، ص ٣٧.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج ٢، ص ١٦ - ٢٣.

(٣) إبن النديم: ص ٢٣١.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٧) سالم محل: المرجع السابق، ص ١٢١.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٩) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٥٩.

الملاحظات الدالة على عظمة ريادتهم والارتقاء بالفكر التاريخي إلى منزلة رفيعة وهو لم يفتأ يعارك مرحلة التكوين.

فالطبري (ت ٣١٠ هـ) رائد علم التاريخ الإسلامي بلا منازع، وهو المؤسس لاستقلاليته وواضع مناهجه بلا مدافع. والبلاذري (ت ٢٧٩ هـ) - برغم صلاته ببعض الخلفاء - حرر الكتابة التاريخية من المصادرات الدينية وأكسبها مسحة دنيوية؛ ولا غرو فقد أصبحت مؤلفاته مرجعية للكثير من مؤرخي المعارضة لاتسام كتاباته بالدقّة والضبط وتحري الصدق والموضوعية[١]. وأبو العباس المبرد(ت ٢٩٥ هـ) برغم كونه مؤرخاً محدثاً حافظاً؛ كان أديباً ومؤرخاً مرموقاً، صنف كتاباً هاماً في «المعرفة والتاريخ» - لم نقف له على أثر - يشي عنوانه بنضج رؤيته، كما يدل كتابه «الكامل» على نزاهته وموضوعيته. أما أبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) فكان موسوعي الثقافة شغوفاً بالرحلة في طلب العلم، اعتبره التوحيدي ثالث ثلاثة كانوا أبرع من كتب بالعربية[٢]. وبرغم اتصالاته بالبلاط العباسي لم يتورط في أحكامه عن الخلفاء العباسيين، وحسبنا أنه اكتفى بالصمت ولم يؤرخ للفترة التي عاشها حرصاً على الموضوعية[٣]. كما لم يأخذ بمناهج المحدثين في الإسناد والكتابة الحولية، وعرض ما اعتقد أنه الرواية الصحيحة بعد إعمال النظر والنقد فيما رواه السابقون[٤]. والجهشياري (ت ٣٣٣ هـ) عزف عن التقرّب للبلاط العباسي - مخالفاً موقف أبيه في هذا الصدد - وكتب عن «أخبار المقتدر» العباسي دون خوف أو وجل، كما كشف الكثير من سلبيات البلاط العباسي في تأريخه عن «الوزراء والكتّاب». ولا غرو، فلم يعوّل على روايات أهل الحديث، واستمد معلومات من الوراقين ورجالات البلاط، فضلاًعن مشاهداته الخاصة[٥]. لقد كان بحق «**شاهداً أميناً على عصر مضطرب**»[٦]». وبسبب أمانته تلك تعرّض للمحن والمصادرة والتضييق[٧]. أما أبو بكر الصولي (ت ٣٣٥ هـ)؛ فبرغم كونه نديماً لعدد من خلفاء بني العباس؛ لم يتورع في كتابه «الأوراق»[٨] عن تصوير مفاسد رجال البلاط وقواد العسكر. ويبدو أن ذلك كان من

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٤٥.
(٢) إبن النديم: ص ١٤٦ - ١٤٧.
(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٤٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٥) فاروق عمر: المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٤.
(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣١٥.
(٧) المصدر نفسه: ص ٤٣، ٤٤.
(٨) ابن النديم: ص ١٥٠، ١٥١.

أسباب فقدان هذا الكتاب؛ بحيث لم يصلنا منه إلا قسم من أقسامه[1].

صفوة العقول؛ أن كتابات مؤرخي السنّة - ومعظمهم من رجال الحديث - كانت من أسباب تدهور الفكر التاريخي في عصر الإقطاعية المرتجعة، باستثناء بعضها الذي حافظ على إيجابيات عصر التكوين والتدوين، نظراً لكون معظمهم مؤرخين مخضرمين عاصروا ردحاً من العصرين، وكون بعضهم انعتق من إسار ضغوط السلطة، وكتبوا في أمانة ونزاهة برغم تعرّضهم للمحن وتعرّض مؤلفاتهم للمصادرة. فماذا عن الفكر التاريخي عند مؤرخي المعارضة؟

لا نبالغ إذا اعتبرنا تواريخ المعارضة الخارجية والشيعية والاعتزالية معبّرة عن «الاتجاه الليبرالي» في مقابل «التيار النصّي» الذي مثّلته كتابات مؤرخي السنة. وبرغم وجود اختلافات بين تيارات هذا الاتجاه؛ فقد جمعتها المعارضة السياسية لحكم بني العباس. ولعل هذا كان من وراء تقاربها المذهبي؛ بحيث اتفقت على قاسم فكري مشترك عكس نفسه على حصاد مؤرخيها فيما صنفوا من كتابات. وقد وقف أحد الدارسين[2] على تلك الحقيقة حين ذهب إلى أن هؤلاء المؤرخين جميعاً إستندوا على فكرة «المخلص» الذي سيعيد تغيير الواقع بسائر جوانبه الإقتصادية والاجتماعية. لقد اهتمت تيارات الاتجاه الليبرالي بالتاريخ وتكريسه لخدمة أغراض إيديولوجية وتربوية بهدف تغيير الواقع. ومن ثم كان التاريخ من أهم العلوم التي كانت تدرّس في حلقات الدعوات السياسية السرية؛ بهدف تثقيف الاتباع والأنصار.

وإذ اتسمت كتابات مؤرخي المعارضة عموماً بخصائص مميزة تنحو نحو العقلانية والدنيوية ورؤية التاريخ باعتباره فعاليات بشرية؛ فقد تأثرت سلبياً بمعطيات عصر «الإقطاعية المرتجعة» فشابها ميل إلى فكرة البطل التاريخي - المهدي المنتظر - المضببة بالأسطورية بله الخرافة في بعض الأحيان.

لقد كان ذلك نتاج ما حلّ بها من اضطهاد؛ فصنفت تواريخها في ظلّ «التقية» وما ينجم عنها من مثالب.

عبر الفكر التاريخي الخارجي عن تلك الأزمة؛ بحيث ندر وجود تواليف تاريخية لخوارج الشرق. أما عن خوارج المغرب، فنرجىء الحديث عن فكرهم التاريخي إلى المبحث الذي خصصناه لتواريخ الغرب الإسلامي. وتكشف الموضوعات التي طرقها مؤرخو الخوارج في الشرق عن «فكر الأزمة»؛ إذ نسمع عن وجود مؤرخ خارجي - هو حفص بن أشيم - كتب

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٤٥.

(٢) أنظر: عفت الشرقاوي: **أدب التاريخ عند العرب**، ص ٢٧٨، ٢٧٩، بيروت ١٩٧٣.

كتاباً عنوانه «الفرق والرد عليهم»[1]. ويشي عنوان هذا الكتاب بالحصار الذي فرضه العباسيون على الخوارج في العراق وجهودهم في طمس معالم مذهبهم باعتباره هرطقة. أما شليمة محمد بن الحسن (ت ٢٨٠ هـ) فقد صنف كتاباً ـ لا نعلم عنه شيئاً ـ قال عنه ابن النديم[2] بأنه تضمن تأريخاً للكثير من قوى المعارضة ـ الخارجية وغيرها فضلاً عن موضوعات سكت عنها مؤرخو البلاط؛ مثل ثورة الزنج.

أما عن مؤرخي التيار الشيعي؛ فقد ألفوا مدوّنات تاريخية متطورة كماً وكيفاً. فقد اهتموا بكتابة «تواريخ عالمية» أكثر مما صنفه مؤرخو السنة. فقد كتب أبو زيد البلخي (ت ٣٢٢ هـ) كتاب «البدء والتاريخ» أرّخ فيه منذ بدء الخليقة وحتى عصره، مركزاً على المذهب الشيعي ورجالاته منذ خلافة علي بن أبي طالب[3]. كما صنّف أبو جعفر أحمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ هـ) كتاب «أنساب الأمم» وهو موضوع جديد يتعلق بالأنثروبولوجيا الاجتماعية التي برع في دراستها المسعودي الذي سنوليه اهتماماً خاصاً باعتباره أنموذجاً للكتابة التاريخية الراقية في أواخر عصر الإقطاعية.

بديهي أن يولي مؤرخو الشيعة أخبار أئمتهم عناية خاصة فصنفوا في سيرهم، كما فعل إبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفي (ت ٢٨٣ هـ) الذي كتب «سيرة محمد النفس الزكية وإبراهيم»[4]. ومن مؤرخي الشيعة من اهتم بتاريخ التشيّع بوجه عام؛ مثل سعد بن عبد الله القمي (ت ٢٩٩ هـ) صاحب كتاب «تاريخ الشيعة»[5].

وحظي رجالات مذاهب الشيعة باهتمام مؤرخيهم الذين خصصوا كتباً عن طبقات المذهب، فضلاً عن تراجم لمناصريه؛ وهو ما أقدم عليه البرقي الذي سبقت الإشارة إليه. ونظراً للنكبات والمحن التي حلّت بالحزب العلوي ورجالاته فقد اهتم أبو الفرج الأصفهاني (٣٥٦ هـ) بهذا الموضوع وكرّس له كتاباً هو «مقاتل الطالبيين»، فضلاً عن كتاب «الكربة في وصف الغربة»[6]. وقد سبق إلى ذلك الموضوع مؤرخ شيعي، اعتمد عليه أبو الفرج ـ هو محمد بن علي بن حمزة الهاشمي العلوي (ت ٢٨٧ هـ). ويبدو من كنيته واسمه أنه كان من البيت

---

(١) إبن النديم: ص ١٨٢.

(٢) **الفهرست**، ص ١٢٧.

(٣) محمد عبد الغني حسن: المرجع السابق، ص ٤٨، ٤٩.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٦) بروكلمان: المرجع السابق، ص ٧٠، ٧١.

العلوي. وليس بمستغرب أن يهتم «آل البيت» أنفسهم ـ بما عرف عنهم من شغف بالعلم والفكر ـ بكتابة التاريخ؛ فها هو الحسن الأطروش الزيدي (ت ٣٠١ هـ) يؤلف كتاباً عن سير مشاهير العلويين[١].

ونظراً لتشكيك مؤرخي الشيعة في الرواة من السنة؛ فقد ألّفوا مصنفات عن الرواة الشيعة الذين اعتمدوا عليهم في استقاء مواد كتبهم. وفي هذا الصدد صنف علي بن أحمد العلوي العقيقي (ت حول عام ٣٠٠ هـ) كتاب «رواية الشيعة». ولم يفت مؤرخو الشيعة الطعن في روايات خصومهم؛ حيث ألّف سعد القمى (٢٩٩ هـ) كتاب «مثالب رواة الحديث»[٢].

وقد برع مؤرخو الشيعة في مجال الكتابة في المعارف العامة ـ نظراً لاتساع دائرة ثقافتهم الدينية والدنيوية ـ كما هو الحال بالنسبة لأبي الفرج الأصفهاني صاحب «كتاب الأغاني» الغني عن التعريف. واشتهر أبو العباس أحمد بن محمد السرخسي (ت ٢٨٦ هـ) بكتابات رائدة في الفقه والطب والموسيقى والسياسة والحسبة فضلاً عن الجغرافيا والتاريخ. لذلك أشاد به المسعودي واعتمد عليه كمصدر من أهم مصادره[٣].

تلك هي الموضوعات التي طرقها مؤرخو الشيعة وتفرّدوا بها. أما الموضوعات الأخرى التقليدية؛ فقد أبلوا فيها البلاء الحسن. ففي ميدان «الفتوح»؛ يعد ما كتبه محمد بن علي بن أعثم (ت ٣١٤ هـ) صاحب كتاب «الفتوح» الذي يعد من أهم ما كتب في هذا الميدان؛ بشهادة الدارسين المحدثين[٤]. إذ قدّم عرضاً ضافياً عن الفتوحات الإسلامية منذ بداية عصر الراشدين وحتى خلافة المعتصم؛ إنفرد فيه بمعلومات أغفلها كتاب «المغازي» وتتعلق بظاهرة استقرار العرب في البلاد المفتوحة. ولعله المؤرخ الشيعي الوحيد الذي أوتي الجرأة لتوجيه النقد للخلافة العباسية؛ فندّد باستئثارهم بالخلافة، موضحاً أحقية العلويين بها باعتبارهم أصحاب الدعوة التي سرقها بنو العباس[٥]. كذلك وقف على الأسباب الحقيقية للصراع العلوي ـ العباسي؛ مظهراً تعاطفه مع العلويين[٦]. ومع ذلك يؤخذ عليه تعصبه للعنصر العربي؛ خصوصاً

---

(١) إبن النديم: ص ١٩١.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٣٠.

(٣) أنظر: **التنبيه والإشراف**، ص ٥.

(٤) أنظر: فاروق عمر: المرجع السابق، ص ٣٠، شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٤٢.

(٥) فاروق عمر: المرجع السابق، ص ٣٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.

قبيلة كنده التي ينتمي إليها[١]. وعموماً اتسمت كتاباته بالحيوية التي تفتقر إليها كتب «المغازي» التي تعول على الوصف والسرد[٢].

قصارى القول؛ أن مؤرخي الشيعة كتبوا في موضوعات شتى؛ وإن انصبّ اهتمامهم في الدفاع عن المذهب وأئمته وتسجيل تاريخه ودرء ما اكتنفه من شبهات كالها له الخصوم.

أما عن مؤرخي المعتزلة؛ فقد عانوا الاضطهاد وعاشوا مرحلة «التقية» وكتبوا في ظلّها عن تاريخ المذهب ورجالاته؛ كما هو الحال بالنسبة للبلخي (ت ٣١٩ هـ) الذي صنف كتاباً عن طبقات المعتزلة. بالمثل لم تخل كتابات الجاحظ المتنوعة من رسائل هامّة عن زعماء الاعتزال ودعوتهم السرية وما حل بهم من محن منذ عهد الخليفة المتوكل[٣].

وعبّرت كتابات مؤرخي المتصوفة عن مفاسد عصر الإقطاعية المرتجعة؛ فتمحور بعضها حول محاولة ترشيد الخلافة. وخير مثال على ذلك كتابات العابد الزاهد ابن أبي الدين (ت ٢٨١ هـ) التي تنطق عناوينها بدلالات تؤكد صدق ما نذهب إليه؛ فقد كتب في «مواعظ الخلفاء» و«ذم المنكر» و«مكارم الأخلاق» و«الفرج بعد الشدة»[٤].

وتنمّ كتابات مؤرخي أهل الذمة الذين اضطهدوا في هذا العصر كذلك عن نفس الأزمة التي عاشتها قوى المعارضة. وإذ لم نقف عن تواريخ يهودية إلا في القرن السادس الهجري[٥]؛ فإننا نستدل منها على وجود مؤرخ يهودي عاش في أواخر عصر الإقطاعية المرتجعة هو سعديا الجاعون. وتنمّ النصوص المنقولة عنه باهتمامه بالتأريخ لليهود ليس إلا[٦].

أما النصارى؛ فقد اضطر بعضهم لاعتناق الإسلام إبان خلافة المتوكل، ومنهم المؤرخ علي بن زين النصراني (ت ٢٤٧ هـ) الذي ألّف كتاب «تحفة الملوك» وأهداه للخليفة. كما صنف كتباً أخرى فنّد فيها حجج اليهود والنصارى والمجوس ضد الإسلام[٧].

واهتم بعض المؤرخين بكتابة تواريخ عالمية مثل «تاريخ العالم والمبدأ والأنبياء والملوك والأمم والخلفاء في الإسلام» الي ألّفه حنين بن اسحق (ت ٢٦٤ هـ). ودوّن بعض مؤرخي النصارى

---

(١) عبد الأمير ديكسن: المرجع السابق، ص ١٥، ١٦.

(٢) وداد القاضي: **الكيسانية في التاريخ والأدب**، ص ٤٣، بيروت ١٩٧٧.

(٣) عن مصنفات الجاحظ وصلة بعضها بالمعتزلة؛ أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٥) السيد عبد العزيز سالم: **التاريخ والمؤرخون العرب**، ص ١٠١، الإسكندرية ١٩٨٧.

(٦) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٩٢.

(٧) إبن النديم: ص ٣١٦.

مذكرات خاصة سجلوا فيها شهاداتهم على العصر. من هؤلاء الفضل بن مروان النصراني (ت حول منتصف القرن الثالث الهجري) صاحب كتاب «المشاهدات والأخبار»[١].

ومن الصابئة كتب سنان بن ثابت بن قرة (ت ٣٣١ هـ) رسائل في تاريخ السريان. وقد انتقد المسعودي جلّ هذه الكتابات واعتبر مؤلفيها ـ الذين كان معظمهم مترجمين ـ دخلاء على الكتابة في التاريخ[٢].

تلك هي الموضوعات التي طرقها مؤرخو المعارضه. فماذا عن المناهج والرؤى في تلك التواريخ؟

بالنسبة لمؤرخي الخوارج والشيعة والمعتزلة؛ اعتمدوا على روايات رواة مذاهبهم لتشكيكهم في روايات أهل الحديث[٣]، كما عوالوا في وقائع عصرهم على المشاهدة العيانية. ونفس الشيء يقال عن مؤرخي أهل الذمة الذين استعانوا كذلك بالمصادر السريانية والبيزنطية[٤].

كما أهملوا الإسناد، اللهم إلا في مقدمات كتبهم، حيث خصصوا حيزاً للتعريف النقدي بالمصادر. واشترك الجميع أيضاً في منهجية العرض القصصي والحواري في أحيان كثيرة. ولفظ الجميع الرؤية الدينية؛ فاعتبروا مجريات التاريخ نتيجة فعاليات بشرية[٥]؛ برغم اعتمادهم فكرة «المهدي» أو «المخلص» ذات الدلالة على الاعتقاد في حتمية التغيير. وعند المعتزلة ـ خصوصاً ـ تظهر سمة تحكيم العقل والأخذ بالقياس والحرص على التعليل والتأويل والتفسير[٦]. واكتست تواريخ المصوفة صبغة أخلاقية، بينما جرى اعتماد النبؤات والملاحم الدينية في كتابات أهل الذمة في مجال التفسير[٧].

خلاصة القول أن التيارات الليبرالية وإن خالفت الاتجاه النصّي في المنهج والرؤية؛ فقد تأثرت بمعطيات عصر الإقطاعية بدرجة أو بأخرى؛ بما يشي بوجود قواسم مشتركة بين سائر الاتجاهات والتيارات.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٧٧.

(٢) المسعودي: **مروج الذهب**، جـ ١، ص ١١، بيروت ب.ت.

(٣) وداد القاضي: المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٩٠، ١٩١.

(٥) عبد العزيز الدوري: **تاريخ العراق الإقتصادي في القرن الرابع الهجري**، ص ٥٩، بغداد ١٤٨.

(٦) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٧٤.

(٧) فاروق عمر: المرجع السابق، ص ٤٤، ٤٥.

ولعل من المفيد أن نختتم هذا المبحث بدراسة مفصّلة تعد أنموذجاً معبراً عن الفكر التاريخي في قلب العالم الإسلامي خلال القرن الأول من عصر الازدهار. وأنموذجنا المختار هو المسعودي؛ أعظم مؤرخي عصره على الإطلاق.

والمسعودي هو أبو الحسن علي بن الحسن الهمداني (ت٣٤٦ هـ)، من ذرّية الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود الذي اشتهر بعقلانيته حتى اعتبره المعتزلة رائد مذهبهم. وأسرة المسعودي من الحجاز. ثم هاجر أجداده إلى المغرب[١]، ومنها رحلوا إلى العراق؛ حيث ولد المسعودي ونشأ. وقد جاب الكثير من البلدان وانتهى به المطاف إلى مصر حيث توفي بالفسطاط عام ٣٤٦ هـ[٢].

كان موسوعي الثقافة، بما ينم عن إلمامه بسائر أنواع معارف عصره الدينية والدنيوية التي ألّف فيها مصنفات عديدة[٣].

ينتمي إلى الطبقة الوسطى؛ إذ كان تاجراً زاوج بين التجارة وطلب العلم.

أما عن مذهبه؛ فيجمع الدارسون المحدثون على تشيعه[٤]، وحدد البعض الفرقة التي انتمى إليها وهي الإثني عشرية[٥]. وثمة رواية متأخرة تقول بأنه كان معتزلياً[٦]. ونحن نؤكد ذلك اعتماداً على نزعته العقلانية الواضحة، فضلاً عن مؤلفاته التي يشي بعضها بدلالات اعتزالية[٧]. ولو صح ذلك؛ فكيف يكون شيعياً معتزلياً في آن؟

نعتقد أن تشيّعه كان على المذهب الزيدي الذي اقترب من الاعتزال؛ إلى حدّ حكم بعض كتّاب الفرق أن المعتزلة فرقة زيدية. بل نجزم بأن المعتزلة هم الذين صاغوا عقائد المذهب الزيدي. يضاف إلى ذلك توحد النشاط السياسي للمذهبين في المشرق والمغرب[٨]. ولسوف ينعكس مذهبه هذا على كتاباته التاريخية.

---

(١) إبن النديم: ص ١٥٤.

(٢) محمد عبد الكريم الوافي: **منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب**، ص ٢٦٣، بنغازي ١٩٩٠.

(٣) عن هذه المصنفات؛ راجع: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٤٧، ٤٨.

(٤) أنظر: عبد الأمير ديكسن: المرجع السابق، ص ١٧، فاروق عمر: المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٥.

(٥) أنظر وداد القاضي: المرجع السابق، ص ٤٣.

(٦) أنظر: ابن تغري بردى: **النجوم الزاهرة**، جـ ٣، ص ٣١٥د نقلاً عن محقق كتاب مروج الذهب، جـ١، ص ٣ من المقدمة.

(٧) من هذه المؤلفات؛ «تيقن القياس»، «الاجتهاد في الأحكام ووقع الرأي والاستحسان». أنظر؛ المرجع السابق، ص ٥ من مقدمة المحقق.

(٨) عن مزيد من المعلومات في هذا الصدد؛ راجع: محمود إسماعيل: **الأدارسة في المغرب الأقصى**، ص ٢١ وما بعدها، الكويت ١٩٨٩.

لقد كان المسعودي مؤرخاً مرموقاً من طبقة المؤرخين الكبار بعد الطبري[1] الذين أشار إليهم وأشاد بهم ابن خلدون في مقدمته[2]. مزج بين التاريخ والجغرافيا بمفهومها الواسع السياسي والبشري والاقتصادي[3]. وكانت رحلاته وتسفاراته مصدراً هاماً لمعلوماته التي تدخل في إطار «الجغرافيا التاريخية». ولا غرو؛ فقد كان أنموذجاً «للعالم الرحالة» الذي يعزى إليه الفضل في تأسيس الثقافة العربية. لقد كانت رحلاته من أجل الاستقصاء والعلم واكتساب المعارف[4] عن طريق المشاهدة والمعاينة. فقد قضى أربعين عاماً من عمره يجوب البلاد براً وبحراً ويدوّن ملاحظاته عن صنوف العباد مشرقاً وغرباً. وفي ذلك يقول: «عانيت من طول الغربة وبعد الدار، وتواتر الأسفار طوراً مشرقية وطوراً مغربية»[5]. وفي كتاب آخر يقول: «... لما قد شاب خواطرنا من تقاذف الأسفار وقطع القفار؛ تارة على متن البحر، وتارة على ظهر البر.. كقطعنا بلاد السند والزنج والصغد والصين والزايج، وتقحمنا الشرق والغرب؛ فتارة بأقصى خراسان، وتارة بوسط أرمينية وأذربيجان والران والبيلقان، وطوراً بالعراق وطوراً بالشام»[6].

وأسفرت أسفاره عن تقديم «تاريخ ثقافي للمجتمعات الإنسانية»[7] استمد معلوماته عنه من خلال عشقه للمعرفة في ذاتها[8].

ولا أقل من وقفة متأنية أمام ما وصلنا من كتاباته التاريخية في كتاب «مروج الذهب ومعادن الجوهر» و«التنبيه الإشراف» للوقوف على فكره التاريخي؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية.

يعتبر الكتاب الأول تاريخاً عالمياً أرّخ فيه للبشرية منذ بدء الخليقة وحتى عصره. والكتاب تلخيص لكتابين سبق وألّفهما هما «أخبار الملوك والأمم الدائرة» و«كتاب الأوسط في الأخبار على التاريخ وما اندرج في السنين الماضية». والكتابان مفقودان للأسف، ويعد «المروج» صورة موجزة لهما مع إضافة «ما لم يتقدم ذكره فيهما»[9].

---

(١) محمد عبد الغني حسن: المرجع السابق، ص ٥٤.

(٢) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤، القاهرة، ب.ت.

(٣) ذهب روزنتال إلى أن معلوماته الجغرافية مستقاة من كتب الجغرافيا النصرانية. أنظر: **علم التاريخ عند المسلمين**، ص ١٥١. واستبعد غيره ذلك لتفوّق المسعودي حتى على جغرافيي اليونان. أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٥٣. ونرجّح أن يكون براعته كجغرافي نتيجة كثرة تسفاره وتجواله.

(٤) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٨٠.

(٥) **التنبيه والإشراف**، ص ٧، ليدن ١٩٩٣.

(٦) **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، جـ ١، ص ٤، بيروت، ب.ت.

(٧) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٨٧.

(٨) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٢، ص ٢٠٦، القاهرة ١٩٦٦، جب: المرجع السابق، ص ٧٠.

(٩) **مروج الذهب**، جـ ١، ص ٢٦.

أما عن موضوعات الكتاب؛ فقد بدأه بقصة الخلق، ثم قدّم عرضاً ضافياً عن تاريخ الأنبياء حتى محمد (ص) استناداً إلى التوراة والقرآن. ومعلوماته في هذا الصدد مسبوقة عند الطبري وغيره؛ لكن الجديد الذي أضافه هو استخلاصه حقيقة كون العالم مخلوق[1]؛ مازجاً في ذلك بين التاريخ والدين والفلسفة.

يلي ذلك عرض شامل لتواريخه وعقائد وخصائص الأمم بادئاً بالهنود، مبرزاً براعتهم في الرياضيات والفلك مقارناً إياها بمعارف اليونان في هذا الصدد[2]؛ معتمداً على مشاهداته ومعايناته فضلاً عن بعض المصادر العربية الشيعية كمؤلفات البلخي والنوبختي[3]. وقدم بذلك صورة واضحة عن «الشخصانية» الهندية مفيداً من كتابات جالينوس عن صفات الشعوب وخصائصها، فضلاً عن معلومات مستمدة من الجاحظ المعتزلي بعد تحقيقها[4].

وبنفس الرؤية عرض لأمة السودان[5]، ثم قطع سياق عرضه متناولاً جغرافية العالم مبرزاً تأثير الكواكب في تخليق طباع أممه وشعوبه[6]؛ مفيداً في ذلك من جالينوس وبطليموس[7] الذي انتقد بعض آرائه.

ثم مضى المسعودي مواصلاً حديثه عن طبائع الشعوب وتراثها؛ فعرض للصينيين والأتراك؛ مفيداً من مشاهداته، عارضاً للنشاط التجاري العالمي بين الشرق والغرب عبر آسيا[8].

وبنفس المنهج عرض للهنود[9]، ثم الروس والبلغار[10]، فالأشوريين والبابليين[11].

وإذ أوجز في ذكر هذه الأمم؛ فقد استفاض في الحديث عن الفرس[12]، ثم عرض لليونان والبطالمة والرومان والبيزنطيين حتى عهود أباطرتهم المعاصرين للدولة الإسلامية[13].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٤ وما بعدها.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٨١ - ٨٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨٢، ٨٣.
(٦) المصدر نفسه، ص ٨٤، ٨٥.
(٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣ وما بعدها.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٧٩ وما بعدها.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٨٨ وما بعدها.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ - ٢٢٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ - ٢٥٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧ - ٣٤٠.

وحظي المصريون بتاريخهم وجغرافية بلدهم وآثارهم وكنوزهم بعناية خاصة[1]. وتوقف طويلاً عند الإسكندرية نظراً لأهميتها العلمية والثقافية، وقدم معلومات جديدة عن تاريخ مدرسة الإسكندرية[2].

وإذ أشار إلى السودان من قبل بطريقة عابرة؛ فقد عاد للحديث عن شعوبهم وأنسابهم وأجناسهم وأنماط حياتهم بصورة مطولة[3]. ثم عرج على الصقالبة ووصف جغرافية بلادهم وحدد مواضع سكناهم وعرض لأخبار ملوكهم[4]. وبنفس المنظور عرض للجلالقة في اسبانيا والفرنجة في غربي أوروبا[5].

أولى المسعودي أمة العرب اهتماماً فائقاً؛ فعرض للعرب البائدة والعاربة والمستعربة، وعالج تاريخ المناذرة والغساسنة[6]. ثم قدم تنظيراً هاماً عن مجتمعات البداوة ـ أفاد منه ابن خلدون فيما بعد ـ رابطاً بين النمط البدوي في شبه جزيرة العرب وبينه في بلاد المغرب؛ حيث اعتبر البربر ينتمون سلالياً إلى العرب[7]. وقدّم في النهاية صورة دقيقة تحدد ملامح وطبيعة الشخصانية العربية إثنياً وأنتروبولوجيا وذهنياً[8].

وخصّص المسعودي مبحثاً ضافياً وهاماً عن «التقويم» عند الأمم المختلفة؛ ينمّ عن طول باع وسعة اطلاع[9]. كذا مبحثاً آخر ـ معلوماته مكررة ـ عن تأثير التربة والهواء في الطبائع والأمزجة، وأثر الأفلاك في عالم ما تحت القمر[10].

أما التاريخ الإسلامي؛ فقد عرض له منذ البعثة النبوية وحتى عصره، في تسلسل زماني مازجاً بين التاريخ السياسي والثقافي، مهتماً بالأحداث الكبرى، مطعماً إياها بالنوادر والغرائب[11].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٢ ـ ٣٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٤ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، جـ٢، ص ٣ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦ وما بعدها.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ١١٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٣ وما بعدها.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٧٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ وما بعدها.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢١٨.

(١١) أنظر: **مروج الذهب**، جـ ٢، ٣. ننوّه بأننا لن نسترسل في تقديم عرض المسعودي للتاريخ الإسلامي في **«مروجه»**، وسنعرض له كما قدّمه ـ بنفس الصورة تقريباً ـ في كتابه **«التنبيه والإشراف»**.

أما عن منهج المسعودي ورؤيته؛ فلم يعوّل على الإسناد ـ شأنه شأن معظم مؤرخي المعارضة ـ واكتفى بذكر مصادره في مقدمة الكتاب، مع نقد صارم لها. فقد نهل من علم اليونان في الطب والفلك والجغرافيا وطبائع الشعوب ـ دون التاريخ ـ وصحّح الكثير من أخطاء جالينوس وبطليموس[1]. كما أخذ عن مؤرخي الشيعة والسنة والمعتزلة؛ لكنه عزف عن روايات أهل الحديث[2] وشكك في مصداقيتها. لقد قرظ الطبري لصدقه ونحى باللائمة على ثابت بن قرّة الحراني لأنه «خرج عن مركز صناعته وتكلف ما ليس من مهنته»[3]. واعتمد معلومات الجاحظ المعتزلي من إنتقاد بعض آرائه، كذا بعض آراء الكندي والسرخسي[4]. وأشاد بالبلاذري والدينوري وداود بن الجراح كحاله مع الطبري[5]، كذا بأسماء عدد من المؤرخين الأول ممن لا نعرف عنهم شيئاً[6].

وفي المباحث الخاصة ببدء الخليقة وتاريخ الأنبياء نهل من التوراة والقرآن ومفسريه يقول: **«وما ذكرناه من الأخبار في مبدأ الخليقة؛ هو ما جاءت به الشريعة ونقله الخلف عن السلف»**[7].

وأولى اهتماماً زائداً بروايات الشيعة والمعتزلة ـ بما يؤكد تشيّعه الزيدي الاعتزالي ـ وأخذ بآرائهم في الإمامة[8] حيث قال بأحقية آل البيت فيها. يقول: «والإمامة في آله (محمد صلى الله عليه وسلم) تقديماً لسنة العدل»[9].

قدّم المسعودي في «مروجه» تأريخاً شاملاً؛ بما يؤكد اتساع «مخياله»؛ لكنه بسبب ذلك كثيراً ما وقع في منزلق التكرار، وإقحام موضوعات تخل بالسياق[10]؛ لذلك صدق من اتهمه **«بعدم التنقيح، وقصور منهجه في التبويب والتقسيم»**[11].

---

(1) **مروج الذهب**، جـ ١، ص ٩٨.

(2) **قال في هذا الصدد**: «ولم نتعرض لذكر كتب تواريخ أصحاب الحديث». المصدر نفسه، ص ١١.

(3) نفس المصدر والصفحة، ص ١١.

(4) المصدر نفسه، ص ١١٦، ١١٧.

(5) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ١٠.

(6) المصدر نفسه، ص ١٠.

(7) المصدر نفسه، جـ ١، ص ٢٦.

(8) المصدر نفسه، جـ ١ ص ٢٨.

(9) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(10) مثال ذلك؛ حديث عن السودان (ص ٥،٦) ثم عرض للهنود فجأة (ص ٧) واستطرد في حديث مطول عن الفيلة (ص ٧ ـ ١٥) ثم يعود إلى استكمال عرضه عن السودان مسبوقاً بعبارة «عودة إلى وصف الزنج».

(11) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٥٢.

وبرغم نزعته العقلانية الواضحة، كثيراً ما اعتمد الأساطير والخرافات[1] واعتقد في التنجيم والنبوءات؛ خصوصاً في ثنايا عرضه لتواريخ ما قبل الإسلام. ونعتقد أن ذلك راجع إلى نقله عن وهب بن منبه الذي اعتمد أخباره دون تمحيص[2].

على أن تلك المعايب لا تفت في ألمعية المسعودي كمؤرخ عقلاني موسوعي واقعي. فقد عرفناه محققاً وناقداً ومنتقياً لمصادره، كما عرفناه صاحب رؤية متطورة تستقى الأحكام بالاستقراء والاستنباط. ولعل ذلك يفسر مآخذه على مؤرخي عصره الذين عولوا على الحدس والقياس الظاهري[3]. لقد كان تجريبياً محضاً حين اعتمد في جلّ ما كتب على العيان والمشاهدة؛ إذ زار كل الأقاليم التي تحدّث عن شعوبها.

ويتسم عرضه الحواري القصصي المحبوك[4] بنزعة أدبية لا يتصف بها إلا المؤرخون الأفذاذ. على أن ما يؤخذ عليه بحق نزعته الاستعلائية في التحامل على العوام؛ وتلك آفة لم يسلم منها معظم مؤرخي الاتجاه الليبرالي وعلى رأسهم الجاحظ المعتزلي. يقول عن العامة: **«إنهم غوغاء إذ اجتمعوا غلبوا»**[5]. لذلك لم يكتب عنهم إلا إشارات عابرة على كثرة ما عرض من موضوعات متنوعة.

لقد كان المسعودي إبن طبقته ـ وهي الشريحة البورجوازية التجارية التي خانت رسالتها في العالم الإسلامي الوسيط ـ والتي قدّم عن تاريخها وأنماط حياتها معلومات غاية في الجدة والأهمية والطرافة. ويأخذ عليه بعض الدارسين آفة العنصرية، حين تحدث عن أمم لا طبقات[6]. ويعيب عليه البعض الآخر تملّقه[7] بعض خلفاء عصره؛ حيث امتدح الخليفة القاهر متغاضياً عن مثالبه. ونحن لا نشاركهما الرأي في ذلك؛ إذ تناسيا أن مؤرخنا كان شيعياً زيدياً اعتزالياً التزم «التقية» في عصر مار بالتعصب الشعوبي والاضطهاد الفكري.

كان المسعودي يدرك خطورة ما شاع في عصره من إكراهات ومصادرات على الفكر، وكانت استنارته مرشداً له حتى لا يقع ـ فيما يكتب ـ تحت طائلة العقاب. وتنم كتاباته عن

---

(١) راجع: **مروج الذهب**، جـ ١، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤) راجع كمثال: نفس المصدر، جـ ٢، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٥) المصدر نفسه، جـ ٣، ص ٤٢، ٤٣.

(٦) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٢، ص ٢٠٧.

(٧) أنظر؛ السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ١٢٥.

عدم التقريظ فيما يجب أن يقال، على عكس مؤرخي عصره الذين كان معظمهم - كما سبق وأوضحنا - يسبحون بحمد السلطان.

لذلك كانت كتاباته شهادة هامة على هذا العصر ومؤرخيه. فقد نعى على المؤرخين الانحطاط بعلم التاريخ إلى درجة لا تتسق مع إيجابيات عصر التأسيس. يقول في هذا الصدد عن عِلم التاريخ: «... **فبادت آثاره، وطمس مناره، وكثر فيه العناء؛ فلا تعاين إلا مموّهاً جاهلاً، ومتعاطياً ناقصاً قد قنع بالظنون، وعمي عن اليقين**»[1].

وحمل حملة شعواء على تفاقم ظاهرة الاشتغال بالتاريخ ممن لم يؤهلوا له. وموقفه من المؤرخين المحدثين سبق وأوضحناه، كما كان انتقاده لبعض مؤرخي النصارى ممن كانوا أصلاً مترجمين في غاية الجدة؛ لأنهم أقحموا أنفسهم في مجال أبعد ما يكون عن صناعتهم.

كما نعى على جلّ مؤرخي عصره استغراقهم في كتابة تواريخ محلية وإقليمية؛ بما يحول بينهم وبين الفهم الواعي لما يكون عليه علم التاريخ. يقول في هذا الصدد: «**ووجدنا لكل واحد قسط يخصه بمقدار عنايته، ولكل إقليم عجائب يقتصر على علمها أهله، وليس من لزم جهة وطنه وقنع بما نمى إليه من الأخبار عن إقليمه كمن قسم عمره على قطع الأخطار، ووزع أيامه بين تقاذف الأسفار، واستخرج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكمنه**»[2].

لقد حوى كتاب «المروج» آراء تنظيرية عديدة،، وتلك سابقة تنمّ عن وعي تاريخي متطور.

فلنحاول الوقوف على هذا الوعي المتطور من خلال قراءة نقدية متأنية لمؤلفه الآخر الذي وصل إلينا وهو كتاب «التنبيه والإشراف».

يقدم المسعودي في هذا الكتاب رؤية بانورامية مستقاة من سائر «تواريخه»؛ تعرض لنا لتاريخ الأمم والأنبياء منذ بدء الخليقة حتى عام ٣٤٥ هـ[3] وهو العام الذي انتهى فيه من كتابته. ونظراً لأنه توفي في عام ٣٤٦ هـ؛ نعتقد أن كتابه هذا هو آخر ما كتب؛ ومن ثم نعتقد أنه أنضج ما كتب.

وقبل الحديث عن منهجه ورؤيته؛ من المفيد أن نعرض نقدياً لمحتويات الكتاب؛ حيث تنمّ عن موضوعات تعبر في حدّ ذاتها عن طبيعة مخياله ومنظوره التاريخي، تأكيداً لمقولة صحيحة فحواها وثوق الارتباط بين المعنى والمبنى، بين الشكل والمضمون.

قدّم المسعودي لتاريخه بمقدمة جغرافية مسهبة تتناول العالم المأهول في عصره، كرّسها

---

(١) **مروج الذهب**، جـ ١، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، جـ ١، ص ٦.

(٣) **التنبيه والإشراف**، ص ١٩٦

لخدمة تاريخ الأمم في هذا العالم؛ مبرزاً تأثير الجغرافيا في التاريخ السياسي والثقافي[1]. وفي عرضه لتاريخ هذه الأمم، ركّز على الجانب الحضاري والعقيدي. فعندما أرّخ للرومان مثلاً صنف ما كتب حسب العقائد؛ فخصص الفترة الأولى للمرحلة الوثنية والثانية للمرحلة المسيحية.

وفي تناوله للتاريخ البيزنطي؛ ركّز على علاقات بيزنطة بالعالم الإسلامي[2]، كذا على الصراع البيزنطي ـ الفارسي. وأفرد مبحثاً لموضوع «الفدية» التي رصد تاريخها بمهارة واعتبرها ظاهرة هامّة في العلاقات بين بيزنطة والمسلمين.

وكتوطئة لتاريخ الإسلام عرض لتاريخ الفرس والعرب قبل البعثة النبوية، وأبان استمرارية الكثير من الظواهر التاريخية العربية والفارسية القديمة في العصور الإسلامية خصوصاً في المجال الحضاري.

ثم كرّس مبحثاً موجزاً للتقويم عند الأمم مستخلصاً إياه مما كتبه في كتاب «المروج»[3]. وينمّ عرضه على إحاطة واعية بتواريخ الحضارات القديمة خصوصاً حضارات الشرق الأدنى ومصر الفرعونية[4].

ثم عرض حلقات التاريخ الإسلامي في سلسلة متصلة بدءاً بالبعثة النبوية وحتى عام ٣٤٥ هـ[5]. وفي هذا العرض اهتمّ بالأحداث الكبرى محللاً لها ومعللاً وأولى تواريخ قوى المعارضة اهتماماً خاصاً؛ خصوصاً المعارضة الشيعية[6]، موضّحاً عقائد ومذاهب سائر الفرق الإسلامية بما ينم عن فهم موضوعي.

أما عن منهجه ورؤيته؛ فقد اعتمد كثيراً على السماع والمشاهدة[7]، خصوصاً في المعلومات الجديدة التي لم يعرض لها من قبل في «مروج الذهب». كما أفاد من المصادر النصرانية في حديثه عن أهل الذمّة في المجتمع الإسلامي[8]، كذا عن العلاقات الإسلامية ـ البيزنطية.

ويخطىء من حكم بأن المسعودي كان يسرد روايات السابقين كأنه صاحبها، أو أنها من

---

(١) نفسه، ص ٥، ٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٤ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ وما بعدها.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٧ - ٣٣٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣١ وما بعدها.

(٧) محمد عبد الغني حسن: المرجع السابق، ص ٥٥.

(٨) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٥٤.

نتاج معارفه الشخصية[١]؛ فالواقع أنه كان يميز بين هذين النوعين من المعلومات؛ فكان يستهل ما ينسب إليه بعبارة: «قال المسعودي»[٢]. كذا أخطأ من ذهب إلى أنه استمد مادة التاريخ القديم من المصادر اليونانية المتأخرة[٣]. إذ الثابت أنه اعتمد في ذلك على مصادر يونانية سابقة بالإضافة إلى تراث مدرسة الإسكندرية[٤]، فضلاً عن مشاهداته ومعايناته. يقول في هذا الصدد: «... فعبّرنا عنهم حسب ما نقل إلينا من ألفاظهم ووجدناه في كتبهم»[٥] خصوصاً ما توافر له منها إبان رحلاته في أرمينية والبلقان، فضلاً عن تراث السوريان في بلاد الشام[٦].

ويتسم عرضه التاريخي بالشمول والتكثيف؛ باعتبار الكتاب آخر أعماله، ومن ثم كان استيعابه لموضوعاته نتيجة دراسات مفصلة لها من قبل أودعها كتبه السابقة. كما تنمّ تعريفاته وشروحه الضافية لأسماء الأقاليم والمدن والمواضع عن حذقه في مجال الجغرافيا التاريخية[٧].

وكشأن مؤرخي المعارضة عموماً لم يعول على الإسناد مفسّراً ذلك بقوله: **«وإنما حذفنا من كتابنا هذا الأسانيد ليخف تحمّله ويقرّب تناوله»**[٨]؛ بما يتسق مع طبيعة كتاب استهدف تقديم «بانوراما تاريخية».

وتتسم الموضوعات ذات الطابع الحضاري في الكتاب بطابع تفسيري متفلسف. وحسبنا أنه سبق وصنف في الفلسفة وأفاد منها منهجياً في مجال التاريخ الثقافي. ولا غرو فعنوان كتابه المفقود «فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف»[٩] يشي بإحاطته بفلسفة القدماء؛ خصوصاً الفلسفة اليونانية التي أشار إلى أصحابها مراراً في مؤلفه الذي نحن بصدده. كما أشار كثيراً إلى فلاسفة الإسلام من معاصريه فضلاً عن حكماء الفرس والشعراء الحكماء العرب الذين استشهد بأشعارهم كثيراً[١٠].

كان المسعودي صاحب رؤية هي نتاج معارفه الواسعة يمكن أن نوجزها في «**الرؤية**

---

(١) أنظر: محمد عبد الغني حسن: المرجع السابق، ص ٦٤.

(٢) **التنبيه والإشراف**، ص ١٢، ١٣.

(٣) أنظر: جب: المرجع السابق، ص ٧٠.

(٤) **التنبيه والإشراف**، ص ٨.

(٥) **مروج الذهب**، جـ ١، ص ٣٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤.

(٧) راجع على سبيل المثال: **التنبيه والإشراف**، ص ٢٩٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

الحضارية للتاريخ» أو هي «**التاريخ بالمفهوم الواسع**» حسب ملاحظة أحد الدارسين النابهين[1]. وقد ترجم هذه الرؤية في عبارات تنظيرية حين تحدث عن الدول «**وكيفية شبابها وهرمها وعلل جميع ذلك**»[2]؛ وهي رؤية تلقفها ابن خلدون فيما بعد ونسبها إلى نفسه.

كما تأثر في بعض تفسيراته بالآراء اليونانية عن «**أثر الأفلاك في عالم الكون والفساد**»[3] شأنه في ذلك شأن جماعة إخوان الصفا التي نرجح انتماء المسعودي إليها[4]. لكن الثابت أن المسعودي كان له تنظيراته التي أبدعها من خلال تجربته المعرفية الثرية، كآرائه حول قيام الدول وسقوطها وأسباب ذلك. يقول في هذا الصدد: لا بدّ من معرفة «**كيف تدخل الآفات على الملك وتزول الدول، وتبيد الشرائع والملل، والآفات التي تحدث في نفس الملك والدين، والآفات الخارجة المعترضة لذلك**»[5]. وهذا يعني فطنة المسعودي إلى تأثير العوامل الداخلية المتضافرة مع عوامل أخرى خارجية ـ نطلق عليها في عصرنا الحديث «الظروف الموضوعية» ـ في قيام الدول وسقوطها.

وحسبنا أن المسعودي كان رائداً في إبداع هذه الآراء النظرية الهامّة، والتي طبقها بالفعل تطبيقاً عملياً حين كتب تواريخه، على عكس ابن خلدون الذي اقتبسها ونسبها إلى نفسه ولم يطبقها في كتابه «العبر»[6].

وإذ أخذ البعض على المسعودي تعويله على تفسيرات خرافية وأسطورية أحياناً[7]؛ فقد كانت في نطاق ضيق خصوصاً في مجال عرضه للتاريخ القديم. وعندنا أنها كانت من معطيات عصر لم يحسم في الصراع بين البورجوازية والإقطاع، بين الليبرالية والنصية حسماً قاطعاً.

وفي كل الأحوال لا يمكن أن تفت في رؤية المسعودي المتطورة للتاريخ، تلك التي تتأسس على «**بحث ظواهر العالم المادية كافة ضمن نطاق التاريخ**»[8]؛ بله المزاوجة بينها وبين العوامل

---

(١) أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٤٧.

(٢) **التنبيه والإشراف**، ص ٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤.

(٤) أنظر: رسائل إخوان الصفا، جـ ١، ص ١٧٥، بيروت، ب.ت. محمود إسماعيل: **نهاية أسطورة**، ص ٤٥، المنصورة ١٩٩٧.

(٥) **التنبيه والإشراف**، ص ٤.

(٦) عند مزيد من التفصيل؛ راجع: محمود إسماعيل: **نهاية أسطورة**، ص ١٢ وما بعدها.

(٧) راجع: فاروق عمر: المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٥، محمد عبد الكريم الوافي: المرجع السابق، ص ٣٦٤.

(٨) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٨٧.

الروحية في رؤية أرحب، والأهم تأطيرها بإطار عقلاني واضح[1] وتطبيقها عملياً في كتابة التاريخ.

أخيراً، يعد كتاب «التنبيه والإشراف» بحق «موجزاً لكل جهود المسعودي العلمية؛ لخص فيه آراءه ورؤيته للتاريخ»[2] مطبقة بالفعل ومسفرة عن تقديم أول تاريخ عالمي «بانورامي» معقلن.

* * *

ثانياً: الفكر التاريخي في الشام ومصر واليمن

لا يختلف الفكر التاريخي في هذه الأقاليم الثلاثة عنه في العراق؛ كذا عنه في بقية أقاليم العالم الإسلامي. ويرجع ذلك إلى وحدة الظروف الموضوعية ـ السوسيو ـ اقتصادية والسوسيو ـ ثقافية. وإن تلون الفكر التاريخي في كل من هذه الأقاليم ببصمات خاصة؛ فإنها لا تجب المشترك الأعظم في الخصائص العامة.

ففي الشام خضع الفكر التاريخي وانبثق من نفس المعطيات العامّة الناتجة عن وحدة الصيرورة التاريخية. بل إن وحدة الصيرورة هذه قد تدعمت عن طريق «الرحلة في طلب العلم»، فضلاً عن هجرة بعض المؤرخين العراقيين إلى بلاد الشام واستقرارهم بين ربوعها. على أساس أن عامل الخصوصية الشامية قد تبلور نتيجة عاملين أساسين؛ أولهما تأخر التدوين التاريخي في الشام عنه في العراق[3]، وثانيهما تلوّن الكتابات التاريخية الشامية بنزعة موالية للأمويين؛ بحكم المعارضة الشامية للحكم العباسي الذي حول مركز الثقل في قلب العالم الإسلامي من دمشق إلى بغداد.

فيما عدا ذلك كتب مؤرخو الشام في نفس الموضوعات المطروحة عند مدرسة العراق، وبنفس المناهج وذات الرؤى.

وأول ما يلاحظ في هذا الصدد؛ قلّة عدد مؤرخي الشام؛ ومن ثم قلة نتاجهم التاريخي عنه في العراق؛ كماً ونوعاً. وإن اتفقت المدرستان في فقدان جلّ أعمال المؤرخين نظراً لهشاشتها العلمية؛ وإن كان هذا الفقدان أفدح في الشام نظراً لكون هذه الكتابات معارضة للعباسيين الذين لم يدخر ولاتهم وسعاً في ملاحقة ومصادرة تلك الكتابات.

نلاحظ أيضاً؛ أن معظم مؤرخي الشام في ذلك العصر كانوا مؤرخين محدثين، فأبو زرعة (ت ٢٨٠ هـ) الشامي كان محدثاً طرق التاريخ من باب الحديث، كما كان أبو بكر أحمد بن

---

(١) جب: المرجع السابق، ص ٧٠.

(٢) محمد عبد الكريم الوافي: المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٢٥.

المعلى الدمشقي (ت ٢٥٧ هـ) قاضياً في دمشق ومن ثقاة محدثيها. ونفس الأمر ينسحب على أبي علي محمد بن سعيد الحراني (ت ٣٤٤ هـ) الذي يعد من أعلام الحفاظ والمحدثين في الشام[١].

أما عن الموضوعات التي طرقها مؤرخو الشام؛ فهي بعينها التي كتب فيها العراقيون؛ كتلك التي تتعلق بكتابة السيرة وعصر الراشدين والعصر الأموي؛ وإن بنزعة مغايرة تؤكد على تمجيد بني أمية. كما اتسمت معالجتهم لتواريخ الولاة العباسيين في الشام بطابع التحامل وإظهار المفاسد والمثالب وتسفيه سياستهم.

وبديهي أن تحظى التواريخ الإقليمية وتواريخ المدن الشامية باهتمام خاص. فقد ظهرت تواليف كثيرة ـ لا نعلم عنها شيئاً ـ عن أقاليم الشام وأهم مدنه كحمص ودمشق وحران والرقّة. ومن أهم من كتب في هذا النوع من التواريخ أبو القاسم محمود بن إبراهيم بن سميح الدمشقي (ت ٢٥٩ هـ). وبرغم فقدان تلك المؤلفات جميعاً؛ بحيث يتعذر الحديث عن مناهج أصحابها ورؤاهم؛ فالراجح أنها كانت محاكية ومقلدة لنظيرتها العراقية. دليلنا في ذلك كون مؤرخي المصرين من أهل الحديث من جهة، وهجرة بعض مؤرخي العراق إلى الشام في تلك الفترة من ناحية أخرى. مصداق ذلك أن المؤرخ العراقي أبا بكر حمد بن عيسى البغدادي (ت ٢٥٧ هـ) غادر بغداد واستقر بحمص[٢]، كما استوطن أبو الحسن الرامزي العراقي (ت ٣٤٧ هـ) دمشق وطاب مقامه فيها[٣]. وكان لهما دور بارز في التأريخ لأوطانهم الجديدة وطبقات رجالاتها.

أما عن الفكر التاريخي في مصر في عصر الإقطاعية؛ فيمكننا تكشف جوانبه بصورة أرحب وأعمق؛ نظراً لرسوخ مدرسة الفسطاط ـ التي كانت تنافس بغداد ـ في الكتابات التاريخية خصوصاً والجوانب الثقافية الأخرى عموماً؛ كما أوضحنا في الجزء الأول من المشروع. بل إنها ترسّخت ـ وربما فاقت مدرسة بغداد ـ في ظلّ الفاطميين الذين جعلوا من القاهرة موئلاً لحركة ثقافية نشطة.

وبالإجمال؛ نستطيع أن نؤكد اقتران الكتابة التاريخية في الفسطاط بعلم الحديث؛ شأنها شأن الحواضر الإسلامية الأخرى. كما كانت موضوعات علم التاريخ هي هي؛ من حيث

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

الكتابة في السير الخاصة بزعماء الدول المستقلة، والفضائل المتعلقة بالتواريخ المحلية، فضلاً عن كتب المناقب. وعول مؤرخو مصر على الإسناد عموماً. كما غلبت الرؤية الدينية والمذهبية ـ الفقهية والإديولوجية ـ في التفسير. وإن لم يحل ذلك دون وجود نزعة عقلانية واضحة كنيتجة للتأثر بتراث مدرسة الإسكندرية الهللينستي؛ خصوصاً في كتابات الفقهاء الأحناف الذين أخذوا بالرأي والاجتهاد، كذا في الفكر التاريخي الإسماعيلي المتأثر بإنجازات النهضة العلمية والفكرية التي دشنها الفاطميون الأوائل. كما كان اختطاط مدن القطائع والعسكر والقاهرة من أسباب رواج الكتابة في ميدان الخطط. كما أسفر الاستقرار السياسي في ظل الطولونيين والإخشيديين والفاطميين عن الكتابة في موضوعات دنيوية ترفيه. وبرغم تواجد معظم الفرق السياسية ـ المذهبية في مصر في ذلك العصر؛ فقد اتسمت جميعاً بطابع الاعتدال وذيوع روح التسامح، الأمر الذي انعكس على الكتابة التاريخية بالإيجاب.

نفصل ذلك فنقول أن ظاهرة المؤرخين ـ المحدثين وجدت في مصر بصورة واضحة. فقد كان أبو بكر بن مروان المالكي الدينوري (ت ٣٠٥ هـ) من الحفاظ المرموقين في دينور وبغداد، ثم انتقل إلى مصر وتولى قضاء بعض نواحيها، فنقل إليها الكثير من خصائص المدرسة التاريخية العراقية[١]. وكان محمد بن الربيع الجيزي (ت ٣٢٤ هـ) من الحفاظ الرواة[٢]. بالمثل يعد ابن يونس الصدفي (ت ٣٤٧ هـ) مؤرخاً من أئمة الحفاظ[٣]. ويعبّر الكندي (ت ٣٥٠ هـ) عن خصائص هذه المدرسة أصدق تعبير؛ وحسبنا أنه ينتمي إلى أسرة تفوقت في علوم القرآن والحديث[٤]؛ لذلك بدأ حياته العلمية كراوية للحديث[٥].

ونظراً لاستقلال مصر عن الخلافة العباسية في عهود الطولونيين والإخشيديين والفاطميين؛ أصبح الاهتمام بالتاريخ المحلي سمة مميزة للمدرسة التاريخية المصرية. بل لا نبالغ إذا حكمنا بأن التقاليد المتعلقة بهذا النوع من الكتابات التاريخية قد تبلورت على أيدي المؤرخين المصريين. ولعل أهم تلك التقاليد المبالغة في ذكر فضائل الإقليم ومناقب أهله إلى حد اعتساف التأويلات لبعض الآيات القرآنية وانتحال الأحاديث النبوية والمأثورات عن كبار الصحابة والتابعين لتزكية هذا النوع من الكتابات التي عرفت لذلك باسم «كتب الفضائل». فلطالما تغنى الكندي وابن

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٤) حسن أحمد محمود: **الكندي المؤرخ**، ص ٣٢، سلسلة أعلام العرب رقم ٥٥، القاهرة ب.ت.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

زولاق بفضائل مصر وشمائل أهلها فيما صنفوا من تواليف. وامتدت هذه الظاهرة إلى أقاليم مصر ومدنها؛ فظهرت مصنفات عن فضائل الصعيد والإسكندرية[1].

وانسحبت ذات الظاهرة على الكتابات الخاصة بحكام مصر الطولونية والإخشيدية. لقد كتب البلوي (ت القرن الرابع الهجري) عن سيرة أحمد بن طولون، وكتب ابن زولاق (ت ٣٨٧ هـ) عن سيرة الإخشيد، كما كتب ابن الداية (ت ٣٣٤ هـ) سيرة أحمد بن طولون، وسيرة هرون بن خمارويه، فضلاً عن سير لبعض رجالات بني العباس. وسطر الكندي سيرة السري بن الحكم وسيرة مروان الجعدي[2].

وامتدت ظاهرة الكتابة في السير لتشمل أخبار الولاة والقضاة، كما هو حال الكندي. وخصص محمد بن الربيع الجيزي كتاباً لقضاة مصر. ولعل الاهتمام بالتاريخ للقضاة كان مبعثه معاناة المصريين في ظل حكومات إقطاعية عسكرية.

وتعاظمت الكتابة في المناقب؛ فظهرت كتب الطبقات والتراجم لرواة الحديث ومناقب أئمة الفقه؛ خصوصاً مالك وأبي حنيفة[3]. واهتم مؤرخو المذاهب السنية جميعاً بالكتابة في مناقب آل البيت وفضائل كبار الصحابة.

تلك هي الموضوعات التي طرقها مؤرخو مصر بوجه عام؛ أما ما اختصوا به وبرعوا فيها فقد تمثل في الكتابة عن «الخطط»؛ حيث ألّف الكندي عن «خطط مصر ودروبها وأحيائها». كما اهتمت المدرسة المصرية بالكتابة عن تاريخ المغرب والأندلس؛ نظراً للدور الذي لعبته مصر في فتح المغرب، وتبعية المغرب والأندلس ـ لفترة طويلة ـ لمصر إدارياً. هذا فضلاً عن دور المالكية في مصر في نشر مذهب مالك في الغرب الإسلامي. لقد كتب ابن عبد الحكم[4] عن «فتوح مصر والمغرب والأندلس»، كما صنف سعيد بن يونس الصدفي (ت ٣٣٦ هـ) عن نفس الموضوع.

اختصت المدرسة المصرية أيضاً بالكتابة في موضوعات تتعلق بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي[5]، حيث ألف الكندي رسائل عن الجند العربي؛ والموالي، فضلاً عما كتبه غيره

---

(١) عن هذه المصنفات؛ راجع: شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج ٢، ص ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥، ١٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٨.

(٤) سبق التعريف به في الجزء الأول من المشروع.

(٥) حسن أحمد محمود: المرجع السابق، ص ٣٩.

في موضوعات تتعلق بحياة البذخ والترف الذي عاشته شرائح الطبقة الأرستقراطية[١].

أما عن المنهج والرؤية؛ فقد مستهما رياح التطور؛ مع الاحتفاظ بخصائص الكتابة التاريخية عند المؤرخين ـ المحدثين من حيث الاهتمام بالإسناد[٢] والاستشهاد بالشعر والتعويل على الأسلوب القصصي المنقبي[٣]، كما هو الحال بالنسبة لسائر التواريخ السنية في هذا العصر. كما كانت الرؤية الدينية والمذهبية سائدة في الكثير من كتابات المؤرخين؛ خصوصاً من كانوا من أهل الحديث.

على أن التطور الجديد تمّ على يد المؤرخين الفقهاء الذين عوّلوا على نقد الروايات، واتسمت كتاباتهم بنزعة عقلانية ومنطقية واضحة؛ حيث انعتقت كتاباتهم من تأثير الرؤية الدينية لتتلون بطابع دنيوي واضح[٤] خصوصاً عند المؤرخين الذين كانوا من طبقة الكتّاب أو الفقهاء المالكية والأحناف؛ كما هو حال الكندي الذي كان كاتباً لأحمد بن طولون، ومؤرخاً فقيهاً في نفس الوقت[٥].

وقد وقف أحد المؤرخين النابهين على حقيقة الفرق البين بين كتابات المؤرخ ـ المحدث والمؤرخ ـ الفقيه؛ فذكر أن لكل منهما منطقه الخاص ونظراته المتميزة[٦]، سواء في المرجعية أو المنهج أو المعالجة أو التفسير. فالمحدث يعول على مفهوم «الثبات» والتقليد ويقصر الرواية التاريخية في جيل من المحدثين، أما الفقيه فينطلق من الواقع وينظر للحادثة التاريخية من خلال ظروفها وملابساتها؛ فيقدم بذلك شهادة دنيوية تستند إلى المشاهدة والمعاينة؛ في حين تتسم شهادة المحدث بالطابع الديني[٧].

لذلك اقتصرت جهود المؤرخ المحدث على نقد الرواة وترتيب طبقاتهم مع استبعاد سائر المصادر الخاصة بالواقع؛ غير تلك المروية عن صحابي؛ فالتاريخ عنده هو الوجه الآخر للحديث[٨].

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٧٨.

(٢) حسن أحمد محمود: المرجع السابق، ص ٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥١، ٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٨٦.

(٦) أنظر: عبد الله العروي: **مفهوم التاريخ**، جـ ١، ص ٢٠٨، بيروت، ب.ت.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

أما رؤية المؤرخ ـ الفقيه فهي نتاج اهتمامات بالواقع ومراعاة ظروفه؛ بحيث تنصب جهوده على معرفة القواعد والنواميس التي تقنن حركة هذا الواقع[١].

من هنا نستطيع أن نجزم بدور المؤرخين الفقهاء في مصر في عصر الإقطاعية المرتجعة في الرقي بالكتابة التاريخية، مرجعية، ومعالجة وتفسيراً. فقد عول هذا الصنف من المؤرخين على المشاهدة والمعاينة والمعاصرة للأحداث، كما اعتمدوا على مصادر متنوعة خصوصاً السجلات الرسمية التي توافرت لمن اشتغل منهم في الدواوين[٢]. كما نقل بعضهم عن مصادر نصرانية فضلاً عن تراث مدرسة الإسكندرية، ولم يجدوا غضاضة في اعتماد الكثير من الروايات الشيعية[٣].

لقد أثّرت تلك المرجعية المتنوعة ـ في حدّ ذاتها ـ في تكوين مخيال بعض مؤرخي مصر في هذا العصر، فاتسمت كتابتهم بالتسامح المذهبي والاعتدال في التقويم والتثمين[٤]، بعد التحقق من مصداقية الأخبار التي أخضعوها لمعيار النقد.

وبديهي أن تعكس كتابات مؤرخي مصر في هذا العصر تعاظم ظاهرة الاستقلال السياسي؛ بما يعبر عن طموحات الأسر الحاكمة في ترسيخ مبدأ الاستقلال والانعتاق من إسار التبعية للخلافة العباسية. وقد أثّر ذلك بدوره في الكتابات التاريخية المصرية التي انعتقت بدورها من إسار المؤثرات التقليدية العراقية[٥] بدرجة أو بأخرى.

لتأكيد هذا الحكم نقدم دراسة متأنية لأحد مؤرخي مصر الإسلامية في عصر الإقطاعية المرتجعة، وأنموذجنا المختار هو البلوي المؤرخ (ت حول منتصف القرن الرابع الهجري؛ فلنحاول قراءة كتابه المعروف عن «سيرة أحمد بن طولون»؛ لنقف على فكره التاريخي الذي يجمع بين الخصائص المشتركة للكتابة التاريخية في عصره، وبين الخصوصية التي ميزت المدرسة التاريخية المصرية.

أما عن نسبه ونشأته؛ فهو أبو محمد عبد الله بن محمد المديني البلوي؛ نسبة إلى قبيلة بلى؛ وهي فرع من قبيلة قضاعة التي لعبت دوراً هاماً في فتوح مصر والشام. نزح أجداده إلى مصر

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٣، ٢١٤.

(٢) حسن أحمد محمود: المرجع السابق، ص ٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٣، ٥٤.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٦٨.

(٥) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٨٧.

واستقروا بها، فنشأ مصرياً «يتناغى بحب مصر»[1]؛ على حدّ قول محقق كتابه.

لا نعلم شيئاً عن نشأته وتعليمه، ولم يذكر ابن النديم سوى أسماء مصنفاته التاريخية[2] التي لا نعلم عنها شيئاً أيضاً سوى دلالاتها على طبيعة تكوينه العلمي الديني والدنيوي معاً.

عاصر البلوي أواخر العصر الطولوني الذي انتهى عام ٢٩٢ هـ، كما عاش طوال الفترة الفاصلة بين حكم الطولونيين وحكم الإخشيديين (من ٢٩٢ هـ ـ ٣٢٣ هـ)، ثم عاصر معظم سني حكم الدولة الإخشيدية التي سقطت على يد الفاطميين سنة ٣٥٨ هـ.

أما عن مذهبه، فقد اختلف الدارسون بصدد تحديده؛ إذ ذهب الأستاذ محمد كرد علي إلى القول بتشيعه[3]، وذكر إيفانوفا أنه كان شيعياً اثني عشرياً، لكن مؤرخي الشيعة نفوا كلية هذا القول[4].

وعندنا أنه كان مؤرخاً ـ محدثاً سنياً، إذ أجمع الدارسون ـ السنة والشيعة ـ على اشتغاله بعلم الحديث، وأخذوا عليه الكذب والوضع. وبقراءة صفحات كتابه؛ لا نقف على أدنى دلالة تنمّ عن تشيّعه؛ بل نجد الكثير الذي يؤكد كونه سنياً. مثال ذلك، إشادته بأبي بكر وعمر ـ على خلاف مؤرخي الشيعة ـ وصلاته وسلامه على البنى وفق الصيغة المعتمدة عند أهل السنة. واستخدامه اصطلاحات المؤرخين ـ المحدثين السنة مثل؛ «حدث أحمد بن محمد الواسطي»[5]، «حدثني شيخ من شيوخنا»[6]..الخ.

وفي عرضه لثورات العلويين ضد الطولونيين، لا يبدي أي تعاطف نحو الثوار؛ بل ينحاز إلى خصومهم[7]. وفي المواضع التي يرد فيها اسم أئمة الشيعة؛ يترضى عليهم بصيغة أهل السنة. يقول في مستهل كتابه: «الحمد لله وبه أستعين... وصلى الله على محمد رسوله الأمين..

---

(١) البلوي: **سيرة أحمد بن طولون**، تحقيق محمد كرد علي، ص ٢، القاهرة، ب.ت.

(٢) من أهم هذه المصنفات؛ «كتاب المعرفة» و«كتاب الدين وفرائضه»، و«كتاب الأبواب». وتشي عناوين هذه الكتب بثقافة الدينية. أما كتابه «سيرة أحمد بن طولون» فيدل على ثقافته الدينوية.

(٣) البلوي: المرجع السابق، المقدمة، ص ٤.

(٤) راجع: الملحق الذي نشره المحقق في خاتمة الكتاب؛ حيث عرض للرسائل التي وصلته من مؤرخي الشيعة والتي تنفي تشيعه، ص ٣٦٥، ٣٦٦.

(٥) البلوي: المرجع السابق، ص ٤١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٦.

وعلى من تقدمه من النبيين وعلى آله الطاهرين»[١]. بل إن تأليف كتابه عن «سيرة أحمد بن طولون» تنفي تشيعه أصلاً؛ إذ لم يحدث أن كتب مؤرخ شيعي عن سيرة حاكم سني يشيد فيه بسيرته وأعماله.

أما عن قول محقق الكتاب بأن البلوي مجد أحمد بن طولون لأن الأخير «كان يعطف على المذهب الإسماعيلي»[٢]؛ فقول لا أساس له من الصحة؛ فبطش ابن طولون بالشيعة وسفك دمائهم من الموضوعات المتواترة في كتاب البلوي وغيره.

ننفي ـ بالمثل ـ دعوى المحقق بأن البلوي ألّف كتابه هذا «ليكون مهمازاً للولاة والأمراء في الإصلاح وترويض الناس على الطاعة»[٣]. فمعلوم ـ حسب نص البلوي نفسه ـ أنه ألّف الكتاب استجابة لرغبة أحد الأمراء الإخشيديين الشغوفين بمعرفة تفصيلات حياة وسياسات الأسرة الطولونية؛ لأن الكتاب الذي سبق وصنفه ابن الداية عن «سيرة أحمد بن طولون» قاصر ومقتضب. يقول البلوي في هذا الصدد: «**فهمت ما ذكرت، جعلني الله فداك في سيرة آل طولون، وأنك قرأت كتاب أحمد بن يوسف (ابن الداية) فلم يكن موقعه منك الغرض الذي ذهبت، ولا المعنى الذي له نحوت، وأنك تريد ما هو أكبر شرحاً وأكمل وصفاً**»[٤].

يفهم من هذا أن الأمير الإخشيدي ـ الذي استقل وأسرته عن الخلافة العباسية ـ كان يريد تأريخاً وافياً لسائر الأمراء الطولونيين؛ لا لغرض معرفي بل للوقوف على أسباب فشل التجربة الطولونية في الاستقلال بمصر، والاسترشاد بها؛ تحاشياً لتعرّض دولته لنفس المصير. يفهم هذا من قول البلوي: «**وقد امتثلت أمرك فيما أردت، وسلكت فيه الذي اخترت، ولم أدع من أخبار جماعتهم شيئاً مثله يؤرخ وبه يُتأدّب وله يستحسن إلا ذكرته، وجعلت ذلك أبواباً**»[٥].

ولقد وفى البلوي عهده، إذ باستقراء محتوى الكتاب نجده تأريخاً كاملاً للأسرة الطولونية؛ فلم يقتصر على أخبار مؤسسها فحسب؛ بل عرض لكل ما يتعلق بنشأة أحمد بن طولون واستقلاله بمصر، وعلاقته بالخلافة العباسية. كذا لأخبار خلفائه من أفراد الأسرة الطولونية، فضلاً عن تاريخ مصر كله إبان حكم هذه الأسرة؛ مما لا نجد له نظيراً عند ابن الداية.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦ من المقدمة.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦،٧ من المقدمة.

(٤) **سيرة أحمد بن طولون**، ص ٣١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.

يستهل البلوي تأريخه بعرض لأصول الخلافة العباسية المتردية وكيف أسفرت عن ظاهرة الحركات الاستقلالية[1]. ثم يعرض لنشأة أحمد بن طولون وفضائله العسكرية التي أهّلته للإستقلال بمصر[2]، وكيف نجح في مواجهة العقبات والصعاب بتأسيس جيش جديد من الروم والسودان فضلاً عن الأتراك، وإنشاء مدينة القطائع لتكون معسكراً لجيشه الجديد[3]. وكيف استمال عن طريق الرشوة والدبلوماسية قواد العسكر أصحاب النفوذ في سامرا، فضلاً عن الخلافة العباسية[4]. ثم يعرض لأسباب الجفوة بين ابن طولون والخلافة، وطموحه في ضم بلاد الشام، وصراعه المظفر معها الذي انتهى بالاستقلال الكامل بمصر والشام[5].

ويقدّم البلوي عرضاً جامعاً لأسباب ومظاهر ووقائع حركة تمرد العباس بن أحمد بن طولون على أبيه، ومصير حملته للاستيلاء على إفريقية الذي آل إلى الفشل[6]. كما قدّم صورة واضحة عن حركات المعارضة وكيفية مواجهة ابن طولون لها بنجاح[7]، فضلاً عن معلومات جدّ هامة عن البلاط الطولوني برجاله ووظائفهم وسير حياتهم[8]. كذا عن جهود ابن طولون العمرانية[9]، وموقفه من العلماء والفقهاء والأدباء الذين اضطهدهم وعاملهم بجفاء وقسوة[10]. وفي نفس الوقت كشف البلوي عن تسامح ابن طولون مع اليهود والنصارى؛ فكانوا عصب الحياة الاقصادية ومنفذي سياسته العمرانية[11]، بينما تشدد في معاملة المصريين المسلمين على سائر طبقاتهم[12]. كما أبرز تصدي طبقة العامة ـ وخصوصاً العيارين ـ لظلم ابن طولون،

---

(1) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(2) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(3) المصدر نفسه، ص ٥١، ٥٢.

(4) المصدر نفسه، ص ٦٧ وما بعدها.

(5) المصدر نفسه، ص ٨٦ وما بعدها.

(6) أثبت البلوي أن الحركة عبّرت عن طموحات العباس الذي استثمر غياب أبيه عن مصر وانشغاله بحروبه في الشام، على عكس ما ذهب إليه البلوي ومن نقل عنه فيما بعد ممن أبرزوا كون الحركة تحريضاً من الخلافة العباسية. أنظر: محمود إسماعيل: **الأغالبة**، ص ٧٥ وما بعدها، فاس ١٩٧٨.

(7) البلوي: المرجع السابق، ص ٣٢، ٦٢ ـ ٦٦.

(8) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٤٨.

(9) المصدر نفسه، ص ١٨٠ وما بعدها.

(10) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ وما بعدها.

(11) المصدر نفسه، ص ٦٩، ١٩٩، ٢٠٦.

(12) المصدر نفسه، ص ١٧٨ وما بعدها.

وأورد في ذلك معلومات جد هامة عن أخلاق العوام وذهنياتهم[١]، وذكر نماذج من أهازيجهم الشعبية[٢]، كذا عن مجالس الوعظ وما كان يدور فيها من تحريض سياسي ضد السلطة[٣].

وبنفس النظرة العميقة؛ قدّم البلوي صورة لحياة النخبة الأرستقراطية ومفاسدها[٤] وربطها بحياة ابن طولون الخاصة التي تفنن في الوقوف على تفصيلاتها، كعلاقاته مع زوجاته، ومقته للنساء[٥].

كما عرض لحكم خلفاء أحمد بن طولون ـ وإن بصورة مقتضبة[٦] كاشفاً النقاب عن أثر انتعاش الخلافة العباسية ـ في عهد المعتضد خصوصاً ـ في إضعاف الدولة الطولونية تمهيداً لإعادة مصر إلى حظيرة الخلافة.

أما عن منهج البلوي ورؤيته؛ فقد استند على مرجعية وثائقية، فقدم حشداً هاماً من الوثائق لا نجد لها نظيراً عند أي مؤرخ مصري معاصر. ويدل ذلك على ما قدّمه الأمير الإخشيدي للبلوي من وثائق الدواوين[٧]. إذ يعرض الكتاب العديد من الرسائل المتبادلة بين ابن طولون ورجال دولته، وبينه وبين الخلفاء العباسيين، وبينه وبين الثوار المعارضين. كما يضم نصوص وصايا ابن طولون لأولاده وغلمانه أثناء مرضه[٨]، ونماذج من الشعر السياسي لشعراء مقربين لبلاطه؛ أمرهم ابن طولون بتدبيجه في هجاء خصومه في بغداد وسامرا[٩].

وبرغم تعويل البلوي على الإسناد وحرصه على ذكر مصادر رواياته التي استمدها من رجال البلاط، فضلاً عما شاهده وعاينه[١٠]؛ فقد أغفل ذكر ابن الداية الذي نقل عنه الكثير؛ برغم اتهامه إياه بالقصور المعرفي وخلط الأخبار، وذكر قصص من نسج خياله[١١].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٩، ٢٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٣ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٤ وما بعدها.

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٠، ٢١٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٧) مقدمة «**سيرة أحمد بن طولون**»، ص ١١.

(٨) البلوي: المرجع السابق، ص ٨، وما بعدها، ص ٣٣٩ وما بعدها، ٢٥٦ وما بعدها، ٢٦٥ وما بعدها، ٢٧٧ وما بعدها.

(٩) المصدر نفسه، ٣٠٠ وما بعدها.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣١، ٣٢.

وقد ميز البلوي بين المعلومات التي نقلها عن الغير وبين ما انفرد به شخصياً؛ موضحاً ذلك بذكر عبارة «قال مؤلف هذا الكتاب»[١]. وبالنسبة للمعلومات التي نقلها عن غيره فقد نقدها ومحصها، كما عارض الكثير من تفسيرات سابقيه لبعض الأحداث والوقائع[٢].

وبرغم ما اتسم به الكتاب من التبويب وحسن العرض وسلاسة اللغة، إلا أنه كان يتمادى في السرد الحواري[٣] بدرجة تخل بالسياق وتفت في وحدة الموضوع. كما استرسل في الاستشهاد بالشعر على نطاق واسع[٤].

أما عن رؤية البلوي وتفسيره للأحداث والوقائع؛ فيحمد له تقديم تأريخ شامل للأسرة الحاكمة وقوى المعارضة وسائر طبقات الشعب على نحو يثير الدهشة؛ مما يؤكد اتساع الرؤية وعمقها في آن.

يحمد له أيضاً توسيع دائرة البحث؛ فلم يقتصر على عرض سيرة ابن طولون وخلفائه، إنما ربط ذلك بالموقف في بغداد وسامرا، وأبرز جدلية العلاقة بينهما وبين القطائع[٥]. بل كثيراً ما عاد راصداً لبعض أحداث العصر العباسي الأول بهدف التأصيل للظواهر التاريخية المستمرة[٦].

اتسمت أحكام البلوي بدرجة فائقة من الصدق والموضوعية، نظراً لكتابة كتابه بعد انقضاء الحكم الطولوني؛ فكتب بعيداً عن المحاذير والإكراهات التي تغل المؤرخ.

وفي تقويمه لشخص ابن طولون وسياساته، نخالف رأي محقق كتابه في مبالغة البلوي في تمجيد سيرة أحمد بن طولون[٧]. والحق أن البلوي أشاد ببعض سياسات من كتب سيرته، وفي نفس الوقت انتقد بعضها الآخر؛ كإسراف ابن طولون في إذلال العلماء والفقهاء[٨]، وسوء معاملة المصريين[٩]، وبطشه الدموي بالخصوم[١٠]. كذا أخذ عليه البلوي بعض تصرفاته

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٢، ١٦٨ على سبيل المثال.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٩ على سبيل المثال.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٠، ٧٠، على سبيل المثال.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٩، ٧٧ على سبيل المثال.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٩ على سبيل المثال.

(٧) أنظر: مقدمة المحقق، ص ٦.

(٨) البلوي: المرجع السابق، ص ٢٨٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٨، ٥٩، ٢٢٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

اللاعقلانية وأثرها السلبي في بعض سياساته؛ كاعتماده على المنجمين والفلكيين، وتأثره بالمنامات والأحلام في توجيه سياساته[١].

لقد قدّم البلوي صورة عن صاحب سيرته في إطار رؤية عقلانية وموضوعية كانت نتاج تأثره برياح إرهاصات العصر التالي الذين عاين البلوي مبتدأه.

أما عن الفكر التاريخي في اليمن؛ فقد تضافرت على صياغته عوامل جغرافية واقتصادية وسياسية. فالواقع الجغرافي لليمن باعتباره إقليماً قصيّاً عزله عن معترك الأحداث الكبرى في العالم الإسلامي، وجعله موئلاً لقوى المعارضة الخارجية والشيعية والاعتزالية. كما عانى الإقليم تخلفاً اقتصادياً بسبب تحول طرق التجارة في العصر العباسي الأول إلى الخليج، ففقد الإقليم مورداً مالياً هاماً من تجارة العبور بين الشرق والغرب. كما عاشت البلاد تخلفاً ثقافياً نتيجة بعدها عن المراكز الحضارية الكبرى. كذلك انسحب هذا الفقر الثقافي العام على الكتابة التاريخية في اليمن؛ فلم تظهر أية كتابات قبل منتصف القرن الثالث الهجري تقريباً[٢]. ومن يطالع فهرست ابن النديم لا يقع نظره على اسم مؤرخ يماني واحد استوطن بلاد اليمن؛ فلم «يوجد في المنطقة من يهتم بأحداثها ويسجل وقائعها»[٣] قبل هذا التاريخ.

وانعكس الحال على كتابات المحدثين؛ فلم يؤرخوا للفكر التاريخي في هذه الفترة. ومن حاول بذل جهود في هذا الصدد؛ فقد حكم على نتائجها بالقصور[٤].

وما وجد من كتابات تاريخية عن اليمن في تلك الفترة؛ أنجزها مؤرخون يمانيون عاشوا خارج اليمن في العراق ومصر والشام والأندلس. ويدخل ما صنفه هؤلاء في إطار «التواريخ العامة» التي تتحدث عن جغرافية اليمن الطبيعية والبشرية وما قام فيها من حضارات قبل الإسلام[٥]؛ مع وجود إشارات عابرة إلى ثورات فرق المعارضة باليمن في العصور الإسلامية. تفسير ذلك أن البلاد كانت موئلاً للهاربين من قوى المعارضة نظراً لبعدها المكاني[٦].

ويغلب على هذا النوع من التواريخ بروز طابع العصبية القبلية ـ نظراً للصراع بين عرب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧١، ٣٢٥، ٣٥٢، ٣٦٠.

(٢) بروكلمان: المرجع السابق، ص ٨٥.

(٣) أحمد الزيلعي: **الأوضاع السياسية والعلاقات الخارجية لمنطقة جازان**، ص ٢، الرياض ١٩٩٢.

(٤) أنظر: أيمن فؤاد سيد: **تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري**، ص ١٩، ٢٠، القاهرة ١٩٨٨.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣١٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

الشمال وعرب الجنوب ـ فضلاً عن نزعة تمجيدية للإقليم باعتباره موئلاً لحضارات كانت مزدهرة قبل الإسلام. كما تلونت تلك الكتابات بالإسراف في ذكر الفضائل والخوارق[١]؛ نظراً لتأثرها بالإسرائيليات[٢] والخرافات والمرويات الشعبية[٣]، فضلاً عن معطيات الصراع بين القيسية واليمانية في الأوطان التي أقام بها هؤلاء المؤرخون اليمانيون المهاجرون.

ومع بدايات القرن الثالث الهجري؛ بدأت إرهاصات تكوين مدرسة تاريخية يمانية؛ نتيجة نجاح الشيعة الزيدية المقترنة بالاعتزال في تأسيس إمارة سياسية مناوئة لبني العباس. كما انتعشت الأحوال الاقتصادية نتيجة انتعاش حركة التجارة في البحر الأحمر والمحيط الهندي، ولعبت البورجوازية التجارية اليمانية دوراً واضحاً في تبني نهضة ثقافية وعمرانية ذات طابع عقلاني؛ عكست آثارها على الكتابة التاريخية في اليمن[٤].

تخصصت تلك الكتابات في التاريخ المحلي ـ مواكبة لظاهرة الاستقلال السياسي في هذا العصر ـ من ناحية، وفي الكتابة عن المذهب الزيدي وسير أئمته وطبقات رجاله من ناحية أخرى. برغم ذلك؛ طبعت تلك الكتابات بطابع دنيوي واضح خصوصاً تلك التي عالجت تاريخ اليمن القديم؛ كما هو الحال بالنسبة للهمداني صاحب كتاب «الإكليل» الذي أفاد من كتابات مؤرخ يماني سابق هو أبي نصر محمد الحنبصي (ت ٢٩٥ هـ).

أما معظم الكتابات التاريخية؛ فانصبت على التأريخ لسير الأئمة؛ حيث صنف علي بن محمد بن عبد الله العلوي (ت ٢٨٣ هـ) كتاباً عن سيرة الإمام يحيى بن الحسين بعد أن بايعه بالإمامة عام ٢٨٣ هـ. وصنف الحسن بن أحمد بن يعقوب (ت ٣٩٣ هـ) كتاباً عن سيرة الإمام القاسم بن علي بن الحسن المعروف بالقاسم الصغير[٥]. وانصب اهتمام بعض مؤرخي الزيدية على التأريخ للأئمة السابقين وذكر مآثرهم؛ خصوصاً ما دوّن حول مناقب الإمام علي بن أبي طالب[٦]. كما حظي أعلام التشيّع الزيدي باهتمام فائق؛ فصنفت عنهم كتب في التراجم؛ كان أقدمها «كتاب المصابيح» لأبي العباس أحمد بن إبراهيم بن الحسن (ت ٣٥٢ هـ)[٧].

---

(١) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣١٣.

(٣) Ivanovv:, **Ismaili traditions Concerning the rise of the Fatimi Caliphs**, p.15, London, 1942.

(٤) بروكلمان: المرجع السابق، ص ٨٥.

(٥) بروكلمان: نفس المرجع والصفحة.

(٦) إبن النديم: ص ١٩٣.

(٧) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٣٤.

أما عن مناهج ورؤى المدرسة التاريخية اليمانية في عصر الإقطاعية المرتجعة؛ فيمكنم إيجازها في الملاحظات التالية:

أولاً: نظراً لكون هؤلاء المؤرخين زيدية ومعتزلة؛ فلم يتأثروا بمناهج المؤرخون ـ المحدثين؛ حيث لم يعولوا على الإسناد، واقتصروا في رواياتهم على رواة الشيعة.

ثانياً: برغم غلبة المذهبية على الكتابات التاريخية؛ نظر أصحابها إلى التاريخ باعتباره نتاج فعاليات بشرية؛ فاكتست طابعاً دنيوياً واضحاً.

ثالثاً: ذيوع نزعة التمجيد والمبالغة في ذكر فضائل الإقليم ومناقب رجاله، كما كان شائعاً عند جمهرة مؤرخي العالم الإسلامي بأسره في هذا العصر.

رابعاً: إتسام معظم الكتابات التاريخة بروح عقلانية فضلاً عن ذيوع سمة الاعتدال، وهما خاصيتان اشتهر بهما المعتزلة والشيعة الزيدية.

خامساً: تأثرت الكتابات الخاصة بتاريخ اليمن القديم بالإسرائيليات والأساطير؛ فضلاً عن المزج بين التاريخ والجغرافيا والإثنوغرافيا[1].

سادساً: غلبة الطابع السجالي الدفاعي عن المذهب وأئمته وأعلامه؛ كرد فعل لاضطهاد الشيعة والمعتزلة في العالم الإسلامي آنذاك؛ الأمر الذي أكسب الكتابة التاريخية مسحة منطقية.

سابعاً: الأخذ بفكرة «البطل التاريخي» في التفسير؛ وهو أمر منطقي بالنسبة للشيعة عموماً[2]؛ انطلاقاً من عقيدة «المهدوية» التي أعطت للتفسير طابعاً استشرافياً مستقبلياً.

خلاصة القول ـ أن الخصائص المميزة للفكر التاريخي في الشام ومصر واليمن في عصر الإقطاعية المرتجعة لا تجب المشترك العام الذي ساد سائر الكتابات التاريخية في سائر أرجاء العالم الإسلامي.

* * *

(١) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٢٤.

ب ـ الفكر التاريخي في المشرق الإسلامي

إيران ـ آسيا الوسطى

أولاً: الفكر التاريخي في إيران

لم يختلف الفكر التاريخي في المشرق الإسلامي عموماً عن نظيره في سائر أرجاء العالم الإسلامي؛ وذلك لوحدة الصيرورة التاريخية وما ارتبط بها من وحدة الأحوال الثقافية. لذلك عالج مؤرخو المشرق نفس الموضوعات وبنفس المناهج وذات الرؤى التي ميزت الكتابة التاريخية في الأقاليم الأخرى.

في إيران أسفرت الحركة الشعوبية عن قيام كيانات مستقلة؛ كدول الطاهريين والصفاريين والزياريين مرتبطة بظاهرة إحياء الثقافة الفارسية التي غمرت سائر أقاليم المشرق وطبعته بطابعها. بل إن الفرس هم الذين لعبوا الدور الأساسي في حركة التدوين وتأسيس العلوم في الإسلام بشهادة الدارسين القدامى والمحدثين. وليس من الغريب أن جلّ المؤرخين الذين يرجع إليهم الفضل في تأسيس علم التاريخ كانوا من الفرس، ومعظم مؤرخي العراق ـ الذين عرضنا لهم ـ والذين أسسوا مدرسة تاريخية كانوا من الفرس.

لذلك سنقتصر في هذا المبحث على مؤرخي الفرس الذين استوطنوا إيران والذين صنفوا في التاريخ باللغة الفارسية.

تلونت كتابات هؤلاء بلون شعوبي واضح؛ نظراً لتفاقم ظاهرة الشعوبية كنتيجة للصراع العربي ـ الفارسي على السيادة. ونظراً لنجاح الدولة العباسية في كبح جماح الفرس؛ انصب اهتمام الأخيرين على السيادة في ميدان العلم والثقافة والفكر.

وما يعنينا ـ في هذا المقام ـ تبيان هذا الطابع الشعوبي في كتابات مؤرخي الفرس الذين استوطنوا إيران في عصر الإقطاعية المرتجعة.

لعل من أهم مظاهر هذا الطابع الكتابة باللغة الفارسية الحديثة التي أصبحت أيضاً لغة التعامل في بلاطات الكيانات الإيرانية المستقلة[١]. وفي مجال التاريخ جرت ترجمة معظم مصنفات المؤرخين الفرس الكبار ـ الذين استوطنوا العراق ـ إلى اللغة الفارسية منذ أوائل القرن الرابع الهجري[٢]. كما تعاظمت ظاهرة الكتابة في مجال التاريخ المحلي في إيران متمشية مع ظاهرة الاستقلال السياسي. وفي ذلك يقول أحد الدارسين[٣] «**أضحت التواريخ المحلية تؤلف في مجموعها قسماً متميزاً من أقسام الأدب الفارسي**».

وقد اتسمت تلك الكتابات بنفس خصائص نظيراتها في العالم الإسلامي؛ من حيث المبالغة في تبيان فضائل أقاليم إيران ومدنها وإبراز دورها الحضاري قبل الإسلام وبعده. يظهر ذلك فيماكتبه أبو زيد البلخي (ت ٢٧٣ هـ) عن «محاسن أهل بلخ». وبنفس النزعة كتب أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي (ت ٣١٩ هـ) كتاب «مفاخر خراسان». وانسحبت نفس الظاهرة على ما كتب عن تواريخ مرو ونيسابور وهراة وغيرها[٤].

وجدير بالذكر أن معظم من كتبوا في التاريخ المحلي بإيران كانوا حفاظاً ومحدثين في الأصل ثم دخلوا التاريخ من باب علم الحديث[٥]. ومعلوم أيضاً أن بعضهم كانوا من الشيعة والمعتزلة الذين كتبوا عن تواريخ مذاهبهم متأثرين بإيديولوجياتهم؛ كما هو حال أبو القاسم البلخي ـ سالف الذكر ـ الذي كتب عن «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»؛ بمنهجية متطورة ورؤية عقلانية سجالية[٦].

كما كتبت مؤلفات بالفارسية عن تاريخ إيران قبل الإسلام ذات صبغة قومية وشعوبية بهدف تقديم أنماط من نظم الحكم التي استرشد بها بعض أمراء الدول المتستقلة في إيران، وقد ضاع معظمها، وإن ظل بعضها مخطوطاً باللغة الفارسية.

لذلك لا نعلم عنها شيئاً اللهم إلا من خلال إشارات وردت عنها عند مؤرخين لاحقين أفادوا منها؛ كالمسعودي الذي ذكر أنه استفاد من كتابات محمد بن بهرام الأصفهاني عن «سيرة ملوك الفرس» ومن كتاب «سيرة الملوك» لبهرام المجوسي[٧]. ولأن المسعودي لم يتلق

---

(١) شاكر مصطفى: المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٣٦٥.

(٢) عباس إقبال: **تاريخ إيران بعد الإسلام**، ص ب من المقدمة، القاهرة ١٩٩٠.

(٣) Browne; E.G: **A literary history of Persia, p.400, Paris, 1900.**

(٤) راجع: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٦ ـ ٣٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦) البلخي: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٦٦، ١١٠، ١١٢، تونس ١٩٧٤.

(٧) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٧٥.

رواياته إلا عن مشاهير المؤرخين[1]؛ نستطيع بداهة أن نحكم على هذين المؤرخين بأنهما أحسن من كتب عن تاريخ الفرس القديم.

ومع ذلك؛ لا نستطيع القطع في تقويم منهجيات ورؤى المؤرخين الفرس في إيران في ذلك العصر؛ اللهم إلا من خلال أحكام اللاحقين الذين اطلعوا على بعضها ووصفوها وثمنوها، فضلاً عن قياسها على نظائرها من الكتابات المعروفة في أقاليم إسلامية أخرى. وإجمالاً نرجح أنها انطوت على نزعات أسطورية وتمجيدية وشعوبية اختلط فيها التاريخ بالأدب والتنجيم، كما اختلط أيضاً بالجغرافيا الإقليمية والبشرية[2].

* * *

ثانياً: الفكر التاريخي في آسيا الوسطى

تخلفت الكتابة التاريخية زمنياً في بلاد ما وراء النهر ـ آسيا الوسطى ـ عن نظيرتها في قلب العالم الإسلامي؛ برغم اتصال تاريخها بالتاريخ الإسلامي العام في العصرين الأموي والعباسي[3]. فلم تبدأ الكتابة التاريخية فيها إلا حول منتصف القرن الثالث الهجري.

اضطلع الحفاظ والمحدثون بهذه المهمة لخدمة علم الحديث بالأساس. فمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦ هـ) ـ صاحب صحيح البخاري ـ ألّف «التاريخ الكبير» لمعرفة رواة الحديث. لذلك لم يسلم هذا الكتاب من انتقادات المحدثين والمؤرخين اللاحقين الذين وقفوا على الكثير من عيوبه ونواقصه[4].

وبعد تأسيس الدولة السامانية ـ التي عملت على إحياء الثقافة الفارسية ـ بدأت ظاهرة الكتابة في التاريخ المحلي؛ شأنها في ذلك شأن بقية أقاليم العالم الإسلامي. وكان ذلك يتم بتشجيع من الأمراء السامانيين؛ حتى أن بعض وزرائهم شارك في الكتابة؛ كما هو حال الوزير نصر بن محمد الساماني الذي ألف كتاباً عن «تاريخ بخارى»[5].، فضلاً عن تواريخ أخرى لكثير من مدن الإقليم. ولما كتب أبو بكر بن جعفر النرشخي (ت ٢٣٨ هـ) مصنفه الوافي «تاريخ بخارى»؛ أهداه للأمير الساماني أبي محمد نوح بن نصر الساماني[6]. وفضلاً عن

(١) المسعودي: **مروج الذهب**، جـ ١، ص ١١.

(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٣) فامبري (أرمينوس): **تاريخ بخارى**، الترجمة العربية، ص ٨، القاهرة ١٩٦٥.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ١، ص ٢٣٩.

(٥) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٣٨.

(٦) فامبري: المرجع السابق، ص ١٣.

تواريخ المدن؛ ألفت كتب عن تاريخ الإقليم كله تناولته جغرافياً وتاريخياً؛ مثل كتاب «الكافي في تاريخ خوارزم» الذي ألّفه القاضي محمد بن سعيد (ت ٣٤٦ هـ).

تأثرت هذه الكتابات بمنهجية المؤرخين ـ المحدثين سواء في طرق موضوعات بعينها، أو في الأخذ بمنهج الإسناد، أو في غلبة الرؤية الدينية. لكن خصوصية الإقليم ـ باعتباره في أقصى المشرق وعلى صلة ببداية طريق تجارة العبور ـ عكست تأثيراتها في نضج وتطور الكتابة التاريخية؛ خصوصاً عند المؤرخين الليبراليين الذين ينتمون للطبقة البورجوازية. وكان أغلب هؤلاء من الشيعة والمعتزلة الذين أتيح لهم أن يصنفوا بحرية في ظلّ حكام مستنيرين ـ اعتنق بعضهم المذهب الشيعي ـ كتابات تاريخية متطورة. لقد كتب هؤلاء مؤلفات في موضوعات شتى بعيداً عن التعصب الإقليمي والمذهبي الذي شاب كتابات التواريخ المحلية. فالمؤرخ الشيعي علي بن إسماعيل الشهير بسمكة (ت ٣٣٠ هـ) صنف. كتاباً في التاريخ العباسي أطلق عليه «كتاب العباسي» استوفى فيه أخبار الدولة العباسية حتى عصره[١]. كما ألف محمد بن مسعود العياشي ـ وكان فقيهاً شيعياً إمامياً[٢] ـ في موضوعات شتى سياسية وحضارية، كالجزية والخراج والسياسة وآداب الحكام، فضلاً عن كتابات عن مناقب الشيعة وأئمتهم وملاحمهم[٣].

أما ما كتبه النرشخي؛ فنوليه عناية خاصة؛ باعتباره أنموذجاً يعبر عن طبيعة الفكر التاريخي في المشرق الإسلامي في عصر الإقطاعية المرتجعة.

مؤرخنا «الأنموذج» هو أبو بكر محمد بن جعفر النرشخي (ت ٣٤٨ هـ) الذي ولد ببخارى عام ٢٨٦ هـ) وعاش بها طوال سني عمره. لا نعلم شيئاً عن نشأته وثقافته إلا من خلال كتابه «تاريخ بخارى» الذي ألّفه بالعربية وقدّمه للأمير نوح بن نصر الساماني.

ومعلوم أن الدولة السامانية (٢٧١ ـ ٣٨٩ هـ) قامت في إقليم ما رواء النهر، ثم توسعت لتضم خراسان وطبرستان والري والجبل وسجستان. واشتهرت هذه الدولة بدورها الهام في التجارة الدولية، كما اشتهر أمراؤها السنة ـ وإن اعتنق بعضهم المذهب الإسماعيلي ـ بتبني نهضة علمية وثقافية كبرى. ونظراً لكونهم من الفرس؛ فقد عمدوا إلى إحياء الثقافة الفارسية[٤]. وقد دان هؤلاء الأمراء بتبعية إسمية للخلافة العباسية التي أكسبت حكمهم

---

(١) الطوسي: **الفهرس**، ص ٥٥، النجف الأشرف ١٩٦١.

(٢) إبن النديم: ص ١٩٤.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٥٤.

(٤) Browne: Op. Cit. p.p. 365 seq.

مشروعيته؛ نظراً لاضطلاعهم بدور ثغري في الدفاع عن الحدود الشرقية للعالم الإسلامي[1].

ويعد نوح بن نصر الساماني ـ الذي أهدى النرشخي كتابه إليه ـ أميراً مستنيراً؛ احتضن العلماء والفقهاء والأدباء والشعراء وأغدق عليهم. ويؤثر عنه تكوين مكتبة ببخارى «كانت عديمة المثل، فيها من كل فن من الكتب المشهورة بأيدي الناس وغيرها مما لا يوجد في سواها»[2].

ويمكن تفسير ذلك في ضوء النشاط التجاري المتعاظم الذي خلق شريحة بورجوازية تجارية تبنّت الفكر الليبرالي.

أما عن نسخة كتاب النرشخي «تاريخ بخارى»؛ فليست هي النسخة العربية الأصلية، وإنما هي تلخيص لنسخة أخرى جرت عليها تعديلات بالحذف والإضافة من قبل مؤلف متأخر كتبها بالفارسية. وقد ترجمها إلى العربية الدكتور عبد المجيد بدوي وزميله؛ وهذا يعني أن النسخة الأصلية مفقودة مما يشكل صعوبة في الوقوف على حقيقة نهج النرشخي ورؤيته، ومن ثم فكره التاريخي. ولكن من حسن الحظ أن المعلومات المستمدة من النسخة الأصلية يمكن الوقوف عليها؛ حيث حرص المؤرخ المتأخر على إبراز انتمائها إلى مؤلفها الأصلي بذكر عبارة «قال النرشخي»؛ فميز بين أقواله وبين ما أضيف إليها من مصادر أخرى.

ومع ذلك يعبر الكتاب ـ في صورته الراهنة ـ عن ظاهرة الكتابة في التواريخ المحلية التي راجت في عصر الإقطاعية المرتجعة.

وترجع أهمية نصوص النرشخي ـ خصوصاً ما يتعلق منها بتاريخ السامانيين وجغرافية إقليم ما وراء النهر ـ إلى كون صاحبها شاهد عيان من ناحية، وإلى كونها تقدم معلومات جد مفصلة عن تاريخ إقليم معلوماتنا عنه جد محدودة.

الكتاب ـ في إيجاز ـ تأريخ لمدينة بخارى وتعريف جغرافي وطبوغرافي بالمدينة وقراها وأرباضها وحصونها. أما عن الجانب التاريخي فهو يشمل عصور ما قبل الإسلام، وفتحها في العصر الأموي، وانتشار الإسلام بها، وتسلسل حكامها حتى عصر المؤرخ. هذا فضلاً عن أحوالها الإقتصادية وأوضاعها الاجتماعية، ونظمها الإدارية والمالية والقضائية والعسكرية، والأصول الإثنية، والمعتقدات المذهبية والحياة الثقافية.

---

(١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: حسن أحمد محمود، أحمد إبراهيم الشريف: **العالم الإسلامي في العصر العباسي**، ص ٤٦٥ وما بعدها، القاهرة ب.ت.

(٢) ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، جـ ١، ص ١٥٢، ١٥٣، القاهرة ١٣١٠هـ.

لكن من أسف أن المعلومات الخاصة بتلك الموضوعات متناثرة وغير مبوبة تبويباً سليماً؛ نظراً لما سبق ونبهنا إليه من إجراء تعديلات وإضافات موّهت التبويب الأصلي الذي وضعه النرشخي.

ولإثبات هذا الحكم نعرض ـ في شيء من التفصيل ـ لموضوعات الكتاب كما وردت في النسخة الحالية.

يستهل الكتاب بعرض عن الفتح الإسلامي لبخارى، يتبين منه صعوبة فتحها الذي استغرق أعواماً أربعة[1]. يلي ذلك حديث هام عن أهمية المدينة قبل الإسلام، وحياة سكانها، وما نجم عن اشتغالهم بالتجارة من ثراء وازدهار، وتأثير ذلك في ذهنياتهم وأنماط حياتهم، فضلاً عن رصد للمغانم التي غنمها الفاتحون، وتحديد للخراج المفروض على سكانها. هذا بالإضافة إلى سياسة الفاتحين الإدارية وإلحاقها بولاية خراسان، وذكر من وليها من العرب حتى قيام الدولة الطاهرية، ثم تبعيتها للدولة الصفارية منذ عام ٢٥٩ هـ.

يلي ذلك معلومات جدّ هامّة عن إعادة اختطاط بخارى وعمرانها في القرن الثالث الهجري، ثم عودة للحديث عن جغرافية الإقليم مع ذكر لميزاته ـ على غرار كتب فضائل المدن ـ قبل الإسلام وبعده مدعمة بالأحاديث النبوية ومأثورات من أقوال الصحابة والتابعين[2]. ثم حديث مطول عن مشاهير قضاة بخارى مع تبيان سجل أعمالهم، ومدى اتساع صلاحياتهم الإدارية، وسلطاتهم التنفيذية، وإناطتهم بالإشراف على موارد المياه وشؤون العمران[3].

يلي ذلك عرض عن مشاهير الفقهاء ومكانتهم المعنوية وتوليهم المناصب السامية كالكتابة والوزارة[4].

ثم عودة إلى وقائع الفتح وأسباب تعاظم المقاومة للفاتحين، مع إبراز دور المرأة التي وصلت إلى منصب الزعامة قبل الإسلام[5].

يلي ذلك رصد لحركات الزندقة في العصر العباسي وتأثيرها في بلاد ما وراء النهر؛ بما يشي بأسبابها الاقتصادية ـ الاجتماعية. يظهر ذلك من المعلومات الخاصة بوضعية الأرض وأشكال الحيازة، وتبني آل سامان النظام الإقطاعي، مع رصد هام لموارد بيت المال وما يخص الإمارة منه،

(١) النرشخي: **تاريخ بخارى**، الترجمة العربية، ص ٨، القاهرة ب.ت.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.

وما يرسل منه إلى الخلافة العباسية[١]. يتبع ذلك معلومات غاية في الثراء والأهمية عن الحرف والصناعات والتجارة المحلية والدولية قبل الفتح الإسلامي وبعده[٢].

ثم حديث مسهب عن النظم الفارسية، ووصف مطول للقصور الساسانية وما تحويه من دواوين وبلاط ومقر ملكي وخدم وسجون وحريم وخزانه[٣]...الخ.

يلي ذلك رصد لجهود السامانيين الأوائل في إقرار نظم حكم متطورة ومعقدة، كذا جهودهم في مجال العمران، فضلاً عن الخريطة الإثنية لسكان بخارى والتحولات الديموغرافية في عهود آل سامان[٤].

ثم عرض ضاف عن شؤون الماء وهندسة الري، وحرفة الزراعة وتطويرها بالإفادة من العلوم الطبيعية[٥]. ثم عودة أخرى إلى نظام الأرض وما طرأ عليه من تعديلات.إبان عصري الولاة والاستقلال[٦].

يلي ذلك عرض عن أهل الذمّة بالمدينة ومكانتهم الاقتصادية المتفوقة وأوضاعهم الاجتماعية، ورصد ما حازوه من ضياع وما تمتعوا به من تسامح في العصور الإسلامية[٧].

ثم عودة أخرى لموارد الحياة الطبيعة، وما اشتق منها من أنهار وقنوات في العصر الساساني[٨].

يلي ذلك حديث هام عن التشيّع في إقليم ما وراء النهر، وما حظي به العلويون من مكانة دينية ودينوية[٩]. ثم حديث جد هام أيضاً عن ظاهرة «السخرة» باعتبارها من علاقات الإنتاج في النظام الإقطاعي الذي ساد المجتمع الساماني[١٠]. وتنسحب نفس الأهمية على المعلومات الخاصة بالنقود وأنواعها وكيفية سكّها وما طرأ عليها من تغيير وتطوير[١١].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥، ٢٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٦) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ٥٤، ٥٥.
(٩) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

ثم عودة ثالثة أو رابعة للحديث عن فتح بخارى، مع تكرار الكثير مما ورد سابقاً[(١)]، مع إضافة قصص وحكايات ذات دلالات هامّة على طبيعة الفتوحات الأموية التي بالغت في العنت وفرض المغارم، مع تبيان أثر ذلك في تعاظم حركات المقاومة[(٢)]. كذا جشع الولاة والعمال والقواد العرب «وأخذهم الأموال ونهب جانب من الولايات وقتل البعض واسترقاق البعض»[(٣)].

تنسحب نفس الأهمية عن المعلومات التي أوردها النرشخي على انتشار الإسلام بين الأتراك بالترهيب والترغيب؛ حيث جرت دعوة من يعتنق الإسلام «للصلاة في المسجد الجامع مقابل درهمين»[(٤)].

ويبدو خلل التبويب واضحاً في التسبيق بعرض تاريخ حكم الأمراء السامانيين[(٥)] قبل تاريخ الولاة الذين حكموا بخارى في العصر الأموي[(٦)]. ثم أيلولة حكم الإقليم إلى الطاهريين، ومن بعدهم الصفاريين[(٧)]. ثم عرض ضاف عن المجاعات والقحط وربطهما بانتشار حركات الزنادقة[(٨)]. ويتبع ذلك العودة مرة أخرى للحديث ـ بتفصيل أكثر ـ عن أمراء السامانيين ورصد أهم أعمالهم[(٩)].

ويختتم الكتاب بحديث شيّق وهام عن التجارة وأسواقها، وطرائق المعاملات، والأحداث الشعبية الكبرى[(١٠)].

من هذا العرض المختل نستنتج وقوع أخطاء فادحة في التبويب، لا نستطيع نسبتهاإلى النرشخي للأسباب التي أوردناها آنفاً. لكننا لا نستطيع إلا أن نندهش لثراء المعلومات التي احتواها الكتاب، تلك التي تدل على وعي تارخي نافذ ونظرة ثاقبة وصحيحة لمفهوم التاريخ ندر توافرها إلا لخيرة المؤرخين المحدثين.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

ولعل هذا يقودنا إلى محاولة الوقوف على منهج النرشخي ورؤيته، وتفسير نظرته المتطورة للتاريخ. وفي هذا الصدد نلاحظ ما يلي:

أولاً: التعويل على الإسناد؛ باعتبار النرشخي مؤرخاً ـ محدثاً في إقليم أنجب ثلّة من المحدثين الأفذاذ كالبخاري ومسلم. ومع ذلك فقد تجاوز مؤرخي عصره؛ نظراً لنشأته في مجتمع تجاري ليبرالي متسامح ترك تأثيره الإيجابي على المذاهب السنية المحافظة؛ فمالت إلى العقلانية[1]، كما هو الحال بالنسبة للمذهب الماتريدي في علم الكلام.

ثانياً: استمدّ النرشخي معلوماته من رواة أهل الحديث السابقين، فضلاً عن المعمرين والشيوخ من أصحاب المذاهب الأخرى كالشيعة والمعتزلة. يقول في ذلك: «**سألت المعمّرين ومشايخ بخارى عن كذا... فقالوا**»[2]. هذا فضلاً عن مشاهداته ومعايناته، خصوصاً فيما يتعلق بتاريخ الفترة التي عاشها. ومن المؤكد أنه لقى عوناً من أمراء آل سامان في الاطلاع على الوثائق، فضلاً عن الإفادة من مكتبة بخارى التي أسسها نصر بن أحمد الساماني؛ فيما يتعلق بتاريخ بخارى قبل الإسلام. هذا فضلاً عن المعلومات التي استمدها مباشرة من بعض أفراد طبقة «الدهاقين» الفرس[3].

ثالثاً: تأثر النرشخي بأسلوب القص والحكي الذي يميز الآداب الفارسية في عرضه للأحداث والوقائع مما أكسبها حيوية ونبضاً؛ بعيداً عن الجمود الذي يغلف العرض التقريري الوصفي الذي ساد في عصره؛ خصوصاً في كتابات المؤرخين ـ المحدثين. وإن قاده ذلك أحياناً إلى اعتماد الكثير من الخرافات والأساطير[4] التي حوتها كتب الأدب الفارسي.

رابعاً: تأثر أيضاً بكتب الفضائل المشرقية بما تحويه من مأثورات عن كرامات الزهد ونبوءات المتصوفة برغم كونها موضوعة[5]. كذا بروايات وحكاوى فلكلورية؛ كتلك التي شاعت حول مدنية بخارى التي «لا يهزم فيها ملك.. ولا يموت فيها ملك»[6]. لكنه من زاوية أخرى كثيراً ما تدثر بتلك «الحكاوى» في نقد مفاسد رجال الدولة والقادة وموظفي البلاط[7] في عصره،

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٤) مثال ذلك قوله بأن مؤسس مدينة بخارى بطل إيراني هو سياوش بن الملك الأسطوري كيكاوس. المصدر نفسه، ص ٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٣، ٤٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

كذا انتقاد عرب الفتح وتحميلهم مسؤولية تعاظم المقاومة[١].

خامساً: برغم اتسام الكثير من أحكامه بالموضوعية؛ فكثيراً ما غض الطرف عن مفاسد بعض الأمراء السامانيين خوفاً وتقية. ولعل ذلك يفسر لماذا أوجز في عرض تاريخ بعض الأمراء السامانيين، وحسبنا أن الأمير الساماني الذي أهدى كتابه إليه لم يكتب عنه إلا شذرات محدودة[٢] وموجزة.

سادساً: يمكن الحكم على تبنيه رؤية محافظة؛ من حيث تمجيد «البطولة»؛ سواء تمثلت في حاكم أو زاهد أو فقيه[٣]. ومع ذلك فقد دلّ «مخياله» على فهم واعٍ لمفهوم التاريخ الشامل، وخصوصاً تاريخ العوام والطبقات الدنيا التي أولاها اهتماماً كبيراً. كذا طرقه موضوعات جدّ جديدة خصوصاً ما يتعلق بالتاريخ الإقتصادي والاجتماعي والثقافي، استحوذت على معظم صفحات الكتاب. هذا فضلاً عن خلو عرضه مما ساد العصر من تعصب مذهبي واستعلاء طبقي وشعوبية إثنية.

قصارى القول؛ أن النرشخي يعد أنموذجاً فذاً ومعبراً عن الفكر التاريخي في المشرق الإسلامي على وجه الخصوص، كذا في العالم الإسلامي بأسره.

* * *

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

جـ ـ الفكر التاريخي في الغرب الإسلامي

(بلاد المغرب . الأندلس)

أولاً: الفكر التاريخي في بلاد المغرب

من الأحكام الشائعة غن الكتابة التاريخية في بلاد المغرب، أنها جاءت متأخرة عن نظيرتها في الشرق؛ فلم نسمع عن مؤلفات تاريخية مغربية قبل القرن الثالث الهجري[1].

قد يكون تأخر فتح بلاد المغرب من أسباب ذلك؛ لكن هذا لا يعني إنعدام وجود مصنفات تاريخية مغربية قبل هذا التاريخ. فكتب التاريخ المغربي اللاحقة تشير إلى وجود كتب مغربية متقدمة؛ لكنها فقدت بسبب الصراع السياسي والمذهبي؛ كالصراع بين المالكية والأحناف، وبين السنة والشيعة، وبينهما وبين الخوارج؛ إذ عولت كل فرقة أو مذهب على إحراق كتب خصومها. ونجم عن ذلك ـ على سبيل المثال ـ غياب كتب الأحناف تماماً؛ نظراً لغلبة المذهب المالكي[2]. كما عبث الشيعة الإسماعيلية بتواريخ الخوارج الصفرية بعد فتح سجلماسة على يد أبي عبد الله الشيعي عام ٢٩٦ هـ[3] بعد أن كانوا قد أحرقوا مكتبة تاهرت الزاخرة بتواريخ الخوارج الإباضية في نفس العام[4].

لذلك فإن الدول المتعاقبة على حكم المغرب في القرون الأولى قامت على أساس إيديولوجي

---

(١) هاشم العلوي القاسمي: **مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري**، ص ١٥، الرباط ١٩٩٥.

(٢) محمود إسماعيل: **مغربيات**، ص ٥٥ وما بعدها، فاس ١٩٧٧.

(٣) محمود إسماعيل: **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ١٥، ١٦، الدار البيضاء ١٩٨٥. حسين سيد عبد الله مراد: **دولة بني مدرار في سجلماسة بالمغرب الأقصى**، رسالة ماجستير ـ مخطوطة ـ ص ٢٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

مذهبي، ومن ثم كان مؤرخوها متمذهبين بمذاهبها؛ الأمر الذي عرض تواليفهم للضياع والاندثار[١]؛ باستثناء القليل الذي كان «مستوراً»[٢] فنجا من المصادرة.

وهذا القليل الذي نجا يثبت أن حركة التدوين التاريخي في المغرب كانت معاصرة لنظيرتها في الشرق؛ فصنف كتاب الفرق المذهبية الفقهية والسياسية كتباً تتعلق بتواريخ مذاهبهم. هذا فضلاً عن تصنيف كتب أخرى غير مذهبية أرّخت لأصول البربر وأنسابهم. وعلى سبيل المثال؛ يشير ابن عذارى المراكشي إلى أنه اطلع على كتاب في أنساب البربر لأبي عبيد الله محمد بن أبي المجد المغيلي، كان قد ألفه في زمن متقدم[٣]. كما أشار مؤلف مجهول إلى أنه عندما صنف كتابه «مفاخر البربر» الذي عرض فيه لأنساب البربر وملوكهم، إستفاد من كتابات مغربية سابقة[٤].

وفضلاً عن ذلك؛ فقد ألّفت كتب في المغازي في القرن الثاني الهجري؛ مثل كتاب «مغازي إفريقية» لعيسى بن أبي المهاجر (ت أواخر القرن الثاني الهجري)[٥]، وهو حفيد أبي المهاجر دينار الذي قاد إحدى الحملات التي ساهمت في فتح المغرب. ونعلم أن عيسى هذا كان محدثاً استمد مادة كتابه من أشياخ عرب إفريقية[٦]؛ وهو الكتاب الذي أفاد منه أبو العرب تميم فيما بعد[٧].

ومع بدايات القرن الثالث؛ بدأت الكتابة التاريخية تتعاظم وتزدهر؛ إلا أن معظم ما كتب ضاع وفقد. إذ نعلم أن الأمير محمد بن زيادة الله بن الأغلب (ت ٢٨٣ هـ) ألف كتاباً عن تاريخ دولة الأغالبة[٨]. وكثيرة هي الكتب التي ألفت آنذاك وفقدت في حينها وإن بقى بعضها الذي اعتمد عليه مؤرخون مغاربة في عصور تالية، وأشاروا إليها في كتبهم؛ كالمالكي صاحب «رياض النفوس»[٩].

من هذه الكتب كتاب «طبقات العلماء» الذي صنفه محمد بن سحنون (ت ٢٥٦ هـ) في

---

(١) محمد الطالبي: **الدولة الأغلبية**، ص ١٧، بيروت ١٩٨٥.

(٢) محمود إسماعيل: **الخوارج**، ص ١٥.

(٣) راجع: **البيان المغرب**، جـ ١، ص ٦٥، ليدن ١٩٤٨.

(٤) مجهول: **مفاخر البربر**، ص ٤٨، ٥٢، ٥٧، ٧٥، الرباط ١٩٣٤.

(٥) حسين سيد عبد الله مراد: المرجع السابق، ص ٢٣.

(٦) عبد الواحد ذنون طه: **موارد تاريخ ابن عذارى المراكشي عن الأندلس**، فصله من مجلة المجمع العلمي العراقي، جـ ٤، عدد ٣٧، ص ٣٦٨، بغداد ١٩٨٦.

(٧) أنظر: أبو العرب تميم: **طبقات علماء إفريقية**، ص ٥٧، ٦٥، ٦٩، ٧٢، ٧٨، تونس ١٩٦٨.

(٨) الرقيق القيرواني: **تاريخ إفريقية والمغرب**، ص ١٧ من مقدمة المحقق، تونس ١٩٦٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

سبعة أجزاء كلها مفقوده[1]. كما عكست الحروب الكثيرة التي وقعت آنذاك وجودها في كتابات المؤرخين؛ فصنفوا في الحصون والأربطة؛ كما هو الحال بالنسبة ليحيى بن عمر (ت ٢٨٩ هـ) صاحب كتاب «أحمية الحصون». وفي نفس الموضوع كتب أبو الفضل يوسف بن مسرور (ت ٣١٠ هـ) «كتاب الأحمية وما يجب على أهل الحصون أن يعملوا به»[2].

ونظراً لأهمية القضاء في المغرب وما جرى من صراع بين فقهاء المذاهب الفقهية المختلفة لتقلد وظائفه؛ ألف محمد بن سحنون ـ سالف الذكر ـ في «آداب القضاء»، كما صنف حبيب بن نصر (ت ٢٨٧ هـ) «كتاب الأقضية»[3] في نفس الموضوع.

تلك الكتب جميعاً ـ وغيرها ـ فقدت للأسباب التي سبق إيضاحها. أما ما توصلنا به من المدونات التاريخية في هذا العصر؛ فمنها كتاب «طبقات علماء إفريقية وتونس» لأبي العرب محمد بن أحمد التميمي (ت ٣٣٣ هـ) وهو كتاب جدّ هام ليس فقط للتأريخ في الصراع المذهبي، أو في كتابة تاريخ الثقافة المغربية؛ بل يحوي معلومات غزيرة في التاريخ المغربي العام. ولا غرو، فأبو العرب مؤرخ ذو باع طويل في الكتابة التاريخية المتنوعة؛ إذ صنف كتباً كثيرة ـ مفقودة ـ أهمها «فضائل سحنون» و«طبقات الرجال» و«مناقب بني تميم» و«كتاب المحن». وتشي عناوينها بتضمنها معلومات عن المذهب المالكي وأعلامه، فضلاً عن ظاهرة الشعوبية التي وجدت أصداء لها في المغرب على إثر تعاظمها في الشرق. هذا بالإضافة إلى المحن التي حلّت بالفقهاء المالكية إبان الوجود الفاطمي بالمغرب[4].

على أن أبا العرب لم يسلم من الآفات التي طبعت الكتابة التاريخية في هذا العصر عموماً؛ كالتعصب المذهبي والإثني والاستعلاء الطبقي[5].

وتنسحب تلك الآفات نفسها على عمل مؤرخ مالكي آخر هو ابن الصغير المالكي (ت أواخر القرن الثالث الهجري) والذي سنكرّس له دراسة متأنية في نهاية هذا المبحث.

وإذ أبلى الفقهاء المالكية في الكتابة التاريخية؛ فمن البديهي أن يجاريهم الأحناف في هذا الصدد؛ فكانت مدوناتهم أهم عدداً وتأليفاً من المدرسة المالكية[6] لكن خصومهم صادروها

---

(١) محمد الطالبي: المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤، ١٥.

(٣) إبراهيم بحاز: **القضاء في المغرب الإسلامي**، رسالة دكتوراه ـ مخطوطة ـ ص ٤، قسنطينة ١٩٩٨.

(٤) أنظر محمود اسماعيل: **مغربيات**، ص ٨٧ وما بعدها.

(٥) أنظر: محمود إسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، جـ ١، ص ٢٩٥، ٢٩٦، الدار البيضاء ١٩٨٠.

(٦) محمد الطالبي: الأوضاع التي مهدت لقيام دولة الفاطميين في إفريقية، بحث في كتاب **«ملتقى القاضي النعمان للدراسات الفاطمية»**، ص ٣١، ٣٢، تونس ١٩٨١.

وأتلفوها. ومن أهم مؤرخي الأحناف أبو المهلب هيثم بن سليمان القيسي (ت ٢٧٥ هـ) الذي نشأ في تونس وتتلمذ على فقهائها الأحناف، ثم رحل إلى المشرق، وعاد ليتولى القضاء في أواخر العصر الأغلبي[١]؛ ليكتب كتاباً هاماً عن «أدب القاضي والقضاء»[٢].

تلك هي أهم الموضوعات التي طرقها مؤرخو السنة في كتبهم المفقودة والموجودة؛ فماذا عن مناهجهم ورؤاهم؟

من الملاحظ أن مؤرخي السنة قطعوا مع الماضي فلم يعرضوا قط لتاريخ بلاد المغرب قبل الإسلام؛ وانصب اهتمامهم على تاريخها الإسلامي في قرونه الأولى؛ بما يشي بأن الإسلام أصبح القوة الضاربة التي صاغت العقلية المغربية[٣].

وبديهي أن ينعكس ذلك على «مخيال» مؤرخي المغرب، خصوصاً مؤرخي السنة؛ والمالكية منهم على نحو أكثر خصوصية[٤].

ولأن جلّ هؤلاء المؤرخين كانوا فقهاء، وبعضهم كانوا محدثين؛ فقد تأثروا في كتاباتهم التاريخية بمناهج المحدثين والفقهاء سواء بسواء. إذ عولوا جميعاً على الإسناد شأنهم شأن المشارقة عموماً؛ وخصوصاً مؤرخو مصر الذين أثّروا تأثيراً واضحاً في الوعي التاريخي عند المغاربة[٥]. ومعلوم أن المالكية في المغرب كانوا نصيين؛ فلم يعوّلوا على القياس إلا بدرجة محدودة؛ ومن ثم اقتصروا في مرجعيتهم على الرواة المحافظين من أهل الحديث الذين استقروا في المغرب بعد الفتح.

والراجح أن مؤرخي المغرب الأحناف كانوا أكثر استعمالاً للرأي والقياس؛ الأمر الذي انعكس بداهة على منظورهم التاريخي من حيث الموضوع والمنهج والرؤية. لكننا ـ مع الأسف ـ لا نستطيع الجزم في هذا الصدد نظراً لفقدان كل التراث التاريخي الحنفي في هذا العصر.

ومن أهم خصائص الكتابة التاريخية عند مؤلفي المغرب عموماً ـ في عصر الإقطاعية المرتجعة ـ اتباع أسلوب العرض القصصي، وهو ما يظهر جلياً في كتب الطبقات على نحو خاص. هذا فضلاً عن الإسراف في ذكر المآثر والمناقب والفضائل إلى حدّ اعتماد الأساطير والخوارق.

---

(١) أنظر: محمود إسماعيل: **الأغالبة**، ص ١٩١ وما بعدها.

(٢) إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ص ٧.

(٣) هاشم العلوي: المرجع السابق، ص ١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤، ٢٥.

كما ظهرت سمة «العنف المتبادل» في الكتابات التاريخية؛ من حيث تسفيه الآخر والتمادي في ذلك إلى حد تبرير العنف وتأكيد مشروعية ممارسته مع الخصوم[١]؛ الذين كانوا «كفرة فجرة» في نظر مؤرخي السنة.

كما اتسمت هذه التواريخ بالتعصب الإثني من جراء طغيان ظاهرة الصراع الشعوبي بين عناصر السكان، عرباً وبربراً وفرساً[٢]:

أما عن تواريخ الشيعة في المغرب؛ فمعلوم أن بلاد المغرب عرفت المذهب الشيعي في صيغتيه الزيدية والإسماعيلية[٣]. إذ انتشر المذهب الزيدي مقروناً بالاعتزال وتوج انتصاره بتأسيس دولة الأدارسة في المغرب الأقصى في عام ١٧٢ هـ. أما عن مؤرخي الإسماعيلية فلم نقف لهم على أثر؛ نظراً لأن الدولة الفاطمية في المغرب كانت تعارك مشكلات مرحلة التأسيس. أما عن مؤرخي الزيدية؛ فيجمع الدارسون على عقم الإنتاج التاريخي عند الشيعة الزيدية[٤] والمعتزلة. لكننا نستبعد ذلك؛ إذ نقف على إشارات عند مؤرخين متأخرين تؤكد اعتمادهم على مصادر زيدية سابقة. فثمة إشارة إلى مؤرخ يدعى أبا العباس أحمد بن محمد بن عيسى الفاسي البرنوسي «العارف الولي العالم القطب»[٥]. كما يؤكد أحد كبار مؤرخي المغرب المعاصرين على وجود مؤلف في «نسب الأدارسة» كتبه أبو طالب بن أحمد بن عيسى حفيد الإمام إدريس الثاني يسمى «كتاب السفرة»[٦]. هذا فضلاً عن كتاب آخر بعنوان «تاريخ الأدارسة» للفقيه محمد بن عبد الملك بن الودون[٧].

والحق أننا لا نستطيع أن نتحدث عن منهج ورؤية هؤلاء المؤرخين الذين لم نقف على مؤلفاتهم. لكننا نستطيع من خلال التدقيق في عناوين هذه الكتب أن نخرج بدلالات مؤداها أنها كانت تتحدث عن مناقب آل البيت عموماً وأمراء الأدارسة على نحو خاص، كذا عن أنسابهم وتأسيس دولتهم في المغرب، ومن المؤكد أنها كانت ـ من حيث المنهج والرؤية ـ جد

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢) إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ص ١٨.

(٣) لم تظهر تواريخ الشيعة الإسماعيلية إلا خلال القرن التالي لعصر الإقطاعية المرتجعة.

(٤) أنظر: سعد زغلول عبد الحميد: **تاريخ المغرب العربي**، جـ ٢، ص ٥١٧، الإسكندرية ١٩٧٩، ابراهيم بحاز: المرجع السابق، ص ٢٧.

(٥) أنظر: الحلبي: **الدرّ النفيس والنور الأينس في مناقب الإمام إدريس بن إدريس**، ص ٢٢، طبع حجر، فاس ١٣٠٠ هـ.

(٦) أنظر: محمد المنوني: **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، مقال بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط عدد ٧، ص ١٨١، الدار البيضاء ١٩٨٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٧١.

متطورة إذا ما قيست بالتواريخ السنية؛ نظراً لما عرف عن التشيع الزيدي والمعتزلة من عقلانية واعتدال.

أما عن تواريخ الخوارج في المغرب؛ فبالنسبة للخوارج الصفرية؛ لم نقف على أثر تاريخي واحد، نظراً لما سبق ذكره من إحراق مكتبة سجلماسة على يد أبي عبد الله الشيعي، فضلاً عن اندثار المذهب الصفري من المغرب بعد سقوط آخر إمارة صفرية؛ هي إمارة بورغواطة.

وبخصوص تواريخ الإباضية؛ فقد سبق لنا دراستها في الجزء الأول من المشروع؛ ونكتفي في هذا المقام بإضافة ما نراه جديداً في ضوء الدراسات التي أنجزها مؤرخون إباضية في الأعوام الأخيرة.

ذكرنا أن المصادر التاريخية الإباضية المغربية الأولى مفقودة، وأن معظمها كان يتعلق بالسير والتراجم. ومن أهم هذه المصادر كتابات المؤرخ الإباضي لواب بن سلام اللواتي (ت في القرن الثالث الهجري). وقد كشف أحد الدارسين أنه صنف رسالة هامة عن الدعوة الإباضية في المغرب[١]. كما أثبت أن الإمام الرستمي عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم (ت ٢٠٨ هـ) كتب في تاريخ سابق كتابه «مسائل نفوسه». وبعد الاطلاع على هذا الكتاب؛ نرى أنه ينطوي على مادة تاريخية غاية في الأهمية عن إباضية جبل نفوسة، فضلاً عن بعض القضايا المتعلقة بالدولة الرستمية[٢]. كما ألف ابنه الإمام أفلح بن عبد الوهاب «كتاب الجوابات» الذي يحتوي على معلومات تاريخية لا تقل أهمية عن مصنف أبيه. كما صنف جناوبن فتى المديوني وعبد القهار بن خلف (ت من القرن الثالث البحري) كتاب «أجوبة علماء فزان» الذي يتضمن مادة تاريخية هامة عن القضاء عند الإباضية، فضلاً عن معالجة الكثير من المسائل التاريخية الواقعية[٣].

وتشهد المؤلفات السابقة ـ برغم كونها تتعلق بالفقه الإباضي ـ على أهمية الفقه في دراسة التاريخ؛ نظراً لما يلقيه من أضواء على مشكلات متنوعة سياسية واقتصادية واجتماعية وإدارية وثقافية مستمدة من الواقع.

ونستنتج من التواريخ الإباضية المغربية عموماً أن موضوعاتها تتمحور حول المذهب ورجاله وتاريخه في المغرب؛ مع إشارات إلى نفس القضايا في الشرق. كما أن منهج أصحابها ـ الذين كانوا أصلاً فقهاء ـ لا يراعي الإسناد، فضلاً عما تتسم به هذه الكتابات من طابع منقبي

(١) أنظر: فرحات الجعبيري: **البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية**، جـ٢، ص ٧٧٥، غرداية ١٩٩١.

(٢) راجع: عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم: **مسائل نفوسة**، ص ٨ من المقدمة، غرداية ١٩٩١.

(٣) راجع: جناوبن فتى، عبد القهار بن خلف: **أجوبة علماء فزان**، ص ١٠٥، ١٠٦، قسنطينة ١٩٩١.

تمجيدي، ومسحة سجالية حوارية مغلفة بالأسطورية[1]. ويبرّر أحد الدارسين الإباضية الواعدين ذلك بأن هذه السلبيات كانت نتيجة «القهر السلطاني والتعسف الإداري لأقليات حوصرت بحشد من الأعداء السياسيين والمذهبيين»[2]. أما عن طابعها السجالي الدفاعي فكان نتيجة ما جرى بين مؤرخي المذهب وفقهائه من مناظرات ومساجلات مع شيوخ المذاهب الأخرى المعادية[3]. لذلك لم يخطىء باحث آخر ثقة حين استنتج من ذلك أن الكتابات الإباضية في المغرب «تكشف عن الجو النفسي ـ الاجتماعي الذي عاشوه؛ لكنها تقع في منزلق المبالغة[4]. هذا فضلاً عن مرجعيتها المحدودة والقاصرة على روايات الإباضية ليس إلا.

ومع ذلك تكشف هذه المصادر عن رؤية مستقبلية مستوحاة من الطموح لتأسيس دولة إباضية كبرى تضم العالم الإسلامي بأسره. وننوّه بأن جيلاً جديداً من المؤرخين الإباضيين المعاصرين في عمان والجزائر يسعى جاهداً للكشف عن المزيد من تراث الإباضية الذي ظلّ «مستوراً» حتى وقت قريب[5]. عندئذٍ يمكن الكشف عن الكثير من خصائص الفكر التاريخي عند إباضية المغرب.

نستخلص من العرض السابق وجود قسمات مشتركة في مدرسة الترايخ الإسلامي في بلاد المغرب؛ برغم تعدد المذاهب والنحل. ولا نبالغ إذا جزمنا بأن هذا القاسم المشترك ينسحب على سائر المدارس التاريخية في الأمصار الإسلامية جميعاً؛ نظراً لوحدة صيرورة التاريخ الإسلامي.

من أجل إثبات تلك الحقيقة؛ نرى من المفيد تقديم دراسة متأنية عن مؤرخ مغربي عاش خلال عصر الإقطاعية المرتجعة، وهو ابن الصغير المالكي (ت أواخر القرن الثالث الهجري) من خلال وقفة مع كتابه «أخبار الأئمة الرستميين».

لا نعلم شيئاً عن سيرة ابن الصغير؛ سوى ما توحي به بعض الإشارات في كتابه سالف الذكر. ولا نجد في هذه الإشارات تحديداً لتاريخ مولده ولا وفاته. وإن كنا نرجّح أنه توفي في أواخر القرن الثالث الهجري. يفهم ذلك من كتابه الذي أرّخ فيه للدولة الرستمية حتى إمامة أبي حاتم يوسف بن محمد المتوفي سنة ٢٩٤ هـ. نعلم من هذا الكتاب أيضاً أنه عاش في تاهرت ـ عاصمة الدولة الرستمية ـ واشتغل بالتجارة حيث تملك «دكاناً في حي الرهدانية».

---

(١) عن المزيد في هذا الصدد؛ راجع: محمود إسماعيل: **قضايا في التاريخ الإسلامي**، ص ٩٥، الدار البيضاء ١٩٨١.

(٢) أنظر: إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: إبن الصغير المالكي: **أخبار الأئمة الرستميين**، ص ٢٧، وما بعدها، الجزائر ١٩٨٦.

(٤) أنظر: محمد الطالبي: **الدولة الأغلبية**، ص ١٧، ١٨.

(٥) راجع: محمود إسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**، ص ١٣٣، وما بعدها، القاهرة ١٩٩٤.

ونرجّح أنه كان تاجراً وافداً من الشرق ضمن التجار المشارقة الذين قدموا إلى حاضرة الرستميين التي حازت شهرة عريضة في تجارة الذهب والرقيق مع بلاد السودان. ويبدو أن رواج تجارته جعله يستوطن المدينة؛ فصار من وجهائها؛ إذ يخبرنا أنه كان من الصفوة التي حظيت بمجالسة الإمام الرستمي أبي اليقظان ابن أفلح. ولعله توصل إلى مكانته تلك بعلمه وأدبه ـ فضلاً عن ثرائه ـ إذ نجد في كتابه ما يدلّ على مكانته العلمية تلك؛ حيث سجل فيه بعض محاوراته مع شيوخ الفرق الإباضية وغير الإباضية. كذا تعمقه في المذهب الإباضي بعد أن درس على يد بعض شيوخ الإباضية في تاهرت(١). كما تعمّق في دراسة المذاهب الأخرى؛ فكانت له مساجلات مع المعتزلة وغيرهم(٢).

أما عن حقيقة مذهبه؛ فتلك إشكالية نتوقف عندها، إذ ذهب محققا كتابه إلى أنه كان شيعياً، وساقا لإثبات ذلك بعض القرائن الواهية(٣). واعتبره موتايلنسكي سنياً مالكياً دون أن يثبت ذلك(٤). ونحن نجزم بأنه كان كذلك؛ تأسيساً على مساجلاته مع سائر المذاهب الموجودة بتاهرت؛ فيما عدا أهل السنة. ونؤكد على كونه مالكياً ـ وليس حنفياً ـ نظراً لأن أحناف المغرب في زمنه كانوا شيعة أو معتزلة، وقد حاور شيوخهم واختلف معهم في الكثير من المسائل الفقهية(٥). كما شاححهم في اعتمادهم التأويل ـ مما ينفي تشيعه ـ «حتى لا تكون الأحكام مبتدعة والآراء مخترعة والأهواء متبعة»(٦).

كما خلت مجادلاته من أدنى إشارة تشير إلى تشيعه؛ حيث ذكر اسم علي بن أبي طالب دون تكنية، كما ذكر كثيراً مصطلح «الولاية» بدلاً من مصطلح الشيعة «الإمامة»(٧). هذا فضلاً عن تعمّقه في الفقه المالكي؛ كما تدل عليه مساجلاته(٨).

وعلى ذلك يمكن الجزم بأنه كان سنياً مالكياً عاصر ردحاً من عمر الدولة الرستمية، وأرّخ لها تاريخاً ينطوي على قدر كبير من الموضوعية، حتى أن بعض الدارسين اعتبروه «مؤرخ الدولة

---

(١) إبن الصغير: المرجع السابق، ص ٨٤.

(٢) محمود إسماعيل: الخوارج، ص ٨.

(٣) إبن الصغير: المرجع السابق، ص ١٢ من المقدمة.

(٤) راجع: مقدمة موتايلنسكي لكتاب إبن الصغير في: Chronique d'Ibn Saghir sur les Imams Rostimides de Tahart. Actes du 14 Congres International des Orientalistes. Vol.3, Part 2, Alger 1905.

(٥) أنظر: إبن الصغير: المرجع السابق، ص ١٠٢ ـ ١٠٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٧، ٤١، ٤٩، ٦١، ٧٧، ٩١، ٩٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٤.

الرستمية» بامتياز[1]. وقد يشي هذا القول بإباضيته ؛ لكنه نفاه بنفسه حين قال: «**... وإن كنا للقوم (الإباضية) مبغضين، ولسيرهم كارهين، ولمذاهبهم مستقلين**»[2].

ومع إشادة الدكتورة روداد القاضي بتاريخ ابن الصغير؛ تتساءل في دهشة عن أسباب عدم تأريخه لسقوط الدولة الرستمية[3]. والإجابة المنطقية أنه مات قبل أن يشهد أخريات عمر هذه الدولة.

وترجع أهمية كتاب ابن الصغير إلى أمرين؛ أولهما: كونه مالكياً أرّخ لدولة إباضية؛ فلم يقع في المزالق التي وقع فيها مؤرخو الإباضية. وثانيهما: أنه عاش معظم سنوات العصر الرستمي الأخير فسجل أحداثه ـ التي سكت عنها مؤرخو الإباضية ـ تسجيل شاهد العيان المقرّب من البلاط الرستمي.

أما عن محتوى الكتاب؛ فيتضمن تأريخاً للدولة الرستمية منذ عهد مؤسسها عبد الرحمن بن رستم وحتى عهد أبي حاتم يوسف. ونلاحظ أن حديثه عن قيام الدولة جدّ مختصر، لكنه يتميز عن غيره من مؤرخي الإباضية بمعلومات هامة وفريدة عن التجارة والتجار؛ باعتباره تاجراً[4]. كذا بأخرى فريدة أيضاً عن نظم الدولة في مرحلة التأسيس[5].

أما عن تأريخه لعهد الإمام الثاني ـ عبد الوهاب بن عبد الرحمن ـ فيتميز بذكر المسكوت عنه من قبل مؤرخي الإباضية الذين انحازوا لعبد الوهاب ضد خصومه. يكشف ابن الصغير عن أسباب الانشقاقات بين الإباضية وظهور مذهبي النكار والنفاثية ويفسر ذلك بجور عبد الوهاب وسوء سياسته، ويتبين موقف معارضيه الذين قالوا: «قاضينا جائراً، وصاحب بيت ما لنا خائن، وصاحب شرطتنا فاسق، وإمامنا لا يغير من ذلك شيئاً»[6].

وما كتبه عن عهد خلفه أفلح بن عبد الوهاب حافل بمعلومات فريدة عن التوسع العمراني والنمو الديموغرافي في تاهرت التي شهدت عصرها الذهبي. كما كشف عن ترهل البورجوازية التجارية وحملها مسؤولية بداية مرحلة الاضمحلال، نظراً لانصرافها إلى حياة البذخ

(١) أنظر: وداد القاضي: **ابن الصغير مؤرخ الدولة الرستمية**، مقال بمجلة الأصالة، عدد ٤٥، الجزائر ١٩٧٧.
(٢) إبن الصغير: المرجع السابق، ص ٢٧.
(٣) وداد القاضي: المرجع السابق، ص ٤٠.
(٤) إبن الصغير: المرجع السابق، ص ٣١، ٣٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥، ٣٦.
(٦) المصدر نفسه، ص ٤١.

والدعة[١]. كما قدم معلومات هامة عن التجارة مع المشرق وبلاد السودان في عهد أبي بكر بن أفلح[٢].

وابتداء بإمامة أبي اليقظان محمد يتميز عرض ابن الصغير بالتفصيل والإسهاب في عرض الأحداث؛ مهتماً كعادته بالجوانب الحضارية والنظم، فضلاً عن أوضاع الفرق غير الإباضية ودورها في إضعاف الدولة الرستمية. كما يقدم وصفاً دقيقاً لشخص الإمام أبي اليقظان حتى أوصافه الجسمانية، ولا غرو فقد كان ممن يؤمّون مجالسه[٣]. كما أورد أسماء معارضيه من الإباضية وغير الإباضية ممن لم تذكر المصادر الإباضية عنهم شيئاً[٤].

وفي تأريخه لإمامة أبي حاتم يوسف ـ آخر الأئمة الذين عاصرهم ابن الصغير ـ تزداد معلوماته تفصيلاً وثراء سواء في الجانب السياسي أو في الأحوال الإقتصادية أو في الأوضاع الاجتماعية؛ إذ انفرد بمعلومات غزيرة عن التجارة وأصناف الحرف، وأبرز دور العامة في أحداث العصر الرستمي الأخير[٥]. كما كان المؤرخ الوحيد الذي اعترف بمشروعية حكم المنشق يعقوب بن أفلح[٦]. فأفاض في ذكر من ناصره من الإباضية وغير الإباضية؛ ممن أغفلت ذكرهم المصادر الإباضية تماماً[٧].

ويختتم ابن الصغير تأريخه بعرض هام عن العوامل السياسية والفكرية ـ خصوصاً ـ التي مهّدت لسقوط الدولة الرستمية[٨].

أما عن منهج ابن الصغير ورؤيته؛ فنلاحظ ما يلي:

أولاً: أن ابن الصغير أخذ بمنهج المؤرخين ـ المحدثين في الإسناد. فالمعلومات التي أخذها عن شيوخ الإباضية وغير الإباضية فيما يخص المراحل الأولى من تاريخ الدولة الرستمية اعتمدها بعد نقد وتمحيص؛ مميزاً بين صيغ شتى من الرواية حسب مصطلح أهل الحديث. من هذه الصيغ؛ «قال جماعة ممن شافهني من الإباضية»[٩]، «أخبرني واحد من الإباضية عن من تقدم

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٨٢، ٨٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٩١، ٩٢.
(٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٨، ٩٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٢، ١٠٣.
(٩) المصدر نفسه، ص ٧٧.

من آبائهم»[١]، «أخبرني غير واحد من وجوه الإباضية عن سلفهم»[٢]، «على ما حدثني به أهل المعرفة»[٣]، «أخبرني غير واحد من الإباضية وغيرهم»[٤]، «أخبرني بعض الإباضية»[٥].

وفي الروايات التي يتشكك في صدقها كان يردفها بعبارة «والله أعلم»[٦].

والعالم بأصول علم الحديث ومصطلحه يعي أن الاختلافات في مصطلحات الرواية تعني دلالات خاصة؛ مما لا يتسع المجال لذكره[٧]، ومما يؤكد حكمنا السابق بأن ابن الصغير كان سنياً مالكياً متعمق المعرفة في علم الحديث؛ شأنه في ذلك شأن المؤرخين المحدثين[٨].

ثانياً: برغم ذلك؛ لم يذكر ابن الصغير أسماء هؤلاء الرواة الذين أخذ عنهم؛ باستثناء مرة واحدة أثبت فيها اسم الراوي ويدعى أحمد بن بشير[٩]. ولعله تأثر في ذلك ـ باعتباره تاجراً ـ بالمؤرخين الليبراليين الذين غضّوا الطرف عن الإسناد كلية. وربما لم يشأ الاسترسال في ذكر أسماء الرواة في مؤلف مختصر ككتابه الذي نحن بصدده. ومع ذلك تشى الصيغ السابقة التي سبق بها الروايات التي اعتمدها بأنه لم يعتمد على مرجعية إباضية وحسب؛ بل اعتمد مرجعيات أخرى لرواة من السنة والشيعية والمعتزلة عرفوا بالمصداقية. دليلنا في ذلك قوله: «على ما حدثني به أهل المعرفة»، «أخبرني غير واحد من الإباضية وغيرهم». وفي ذلك دلالة على استنارة ابن الصغير وتسامحه؛ على غير عادة مؤرخي الفرق الأخرى الذين كانوا لا يأخذون إلا بروايات أهل مذاهبهم.

ثالثاً: أما عن الفترة التي عاشها ابن الصغير في تاهرت وعاين أحداثها؛ فقد اعتمد على مشاهداته وتجاربه؛ واستفاد من صلاته ببعض الأئمة وصداقاته لبعض رجالات الدولة في الحصول على المعلومات. يقول ابن الصغير بصدد حديثه عن الإمام أبي اليقظان محمد: «وقد

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٧) عن تلك الدلالات؛ راجع: ياسر أحمد نور: **التأثير المنهجي لعلوم الحديث في مناهج المؤرخين المحدثين**، رسالة ماجستير، مخطوطة، جامعة المنصورة، ١٩٩٩، الفصل المتميز عن **«التعريف بمناهج علم الحديث في مجالي الرواية والدراية»** ص ٣٠ ـ ٧٨.

(٨) عن بعض الأمثلة لمؤرخين مشارقة اتبعوا نفس المنهج؛ راجع: ياسر نور: المرجع السابق، ص ١٠٤ ـ ١٢٢.

(٩) إبن الصغير: المرجع السابق، ص ٤٨.

لحقت أنا بعض أيامه وإمارته، وحضرت مجلسه»[١]. كما كان ابن الصغير يمحّص المعلومات التي استمدها من رجال البلاط الرستمي؛ حتى لقد وصفه البعض بأنه «امتاز بحس نقدي للروايات»[٢].

رابعاً: برغم عنوان الكتاب ـ أخبار الأئمة الرستميين ـ الذي يشي بأنه تأريخ للدولة الرستمية؛ إلا أنه لم يعرض في الواقع إلا لأعمالهم في مدينة تاهرت، ولم تحظ أقاليم الدولة الشاسعة في الكتاب إلا بإشارات عارضة. بمعنى أن الكتاب أقرب في موضوعه إلى الجمع بين تواريخ الأسرات الحاكمة وبين تواريخ المدن. لكنه ـ والحق يقال ـ خلو من المبالغات في ذكر الفضائل والمناقب الخاصة بالمدينة وأهلها؛ كما هو الحال في «تواريخ المدن» الأخرى. وربما يرجع ذلك لكونه وافداً على مدينة تاهرت وليس من أهلها، فضلاً عن كونه سنياً عاش في مدينة إباضية.

خامساً: اتسم تاريخ ابن الصغير بالموضوعية إلى حد كبير فقد أثنى على الأئمة الرستميين الذي اتبعوا سياسات عادلة[٣]؛ برغم مخالفته لهم في المذهب، ولم يتورع عن انتقاد بعض الأئمة الجائرين؛ برغم معاصرته لهم دون خوف أو تقية[٤]. ولقد كان على وعي كامل بما ينبغي أن يكون عليه المؤرخ من أمانة علمية؛ نصّ عليها في كتابه حيث قال: «... **وكانت لهم (الرواة) قصص حكوها لا يمكن ذكرها على وجه، وإن أتمّ الصدق فيها... ولا أزيد ولا أنقص منها؛ إذ النقص في الخبر والزيادة فيه ليس من شيم ذوي المروءات، ولا من أخلاق** ذوي الديانات، وإن كنا للقوم مبغضين، ولسيرهم كارهين، ولمذاهبهم مستقلين»[٥].

سادساً: أن حرصه على الموضوعية جعله لا يتسرع في أحكامه على قوم ليس منهم ولا ينتمي إلى مذهبهم؛ قبل أن يحيط علماً بمعتقداتهم وسيرهم، ويدرس كتبهم وآثارهم. ويذكر في هذا الصدد أنه سمع عن كتاب «مسائل نفوسه» الذي ألفه الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن ـ قبل إقامة ابن الصغير بتاهرت ـ فبحث عن الكتاب حتى حصل عليه «من بعض الرستميين فدرسته ووقفت عليه»[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٢) أنظر: وداد القاضي: المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣) إبن الصغير: المرجع السابق، ص ٢٧.

(٤) مثال ذلك؛ انتقاده لمعاصره الإمام أبي بكر بن أفلح؛ فاتهمه بأنه «ركب اللذات ويميل إلى الشهوات». ابن الصغير: المرجع السابق، ص ٦٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

ومن المؤكد أنه تعمّق في دراسة المذاهب الأخرى بنفس الدرجة من الحرص والشغف؛ وإلا ما غامر واشتبك مع شيوخهم في محاورات ومساجلات.

وتظهر في الكتاب آثار ثقافته الواسعة؛ بدرجة جعلته يؤرخ للفرق المذهبية بتاهرت بصورة لم تعرفها المصادر الأخرى.

سابعاً: يتسم أسلوب ابن الصغير في العرض بالسلاسة والوضوح؛ بما ينمّ عن تمثله للموضوعات التي أرّخ لها؛ مع ميل إلى السرد القصصي أحياناً[1]. وإن كان يستطرد في إيراد حكايات تخلّ بالسياق. ويؤخذ عليه أيضاً بعض الركاكة في الأسلوب وغموض بعض تعبيراته.

ثامناً: خالف ابن الصغير معاصريه في تلوينهم التاريخ بصبغة دينية أو مذهبية أو عرقية. وقدم في بعض الأحيان تفسيرات مقنعة ومنطقية؛ كتفسيره للصراع الذي شجر بين الإباضية في عهد الإمام أبي بكر بن أفلح وفق مفهوم «الصراع بين البدو والحضر»[2]. وينم اهتمامه بالتأريخ للتجارة والتجار عن وعي بأهمية الاقتصاد وتأثيره في السياسة[3].

خلاصة القول؛ أن تاريخ ابن الصغير أنموذج متطور للكتابة التاريخية في المغرب، وأن خصائص الكتابة التاريخية في المغرب لم تخرج عن إطار نظيرتهافي الشرق. وحسبنا أن ابن الصغير نفسه كان مشرقياً عاش في المغرب؛ بما يؤكد سيولة الثقافة الإسلامية وتنوعها في إطار توحدها.

ثانياً: الفكر التاريخي في الأندلس

سبق وعرضنا لنشأة الكتابة التاريخية في الأندلس في الجزء الأول من الشروع[4]. لذلك لن نكرر ما سبق ذكره، ونكتفي بإضافة ما نراه جديداً من ناحية، وما يعين على معرفة الفكر التاريخي في تلك الكتابات؛ من ناحية أخرى، وتصحيح بعض الأحكام الخاطئة حول الموضوع من ناحية ثالثة.

ونبدأ بالنقطة الأخيرة؛ حيث ذهب بعض الدارسين إلى أن الكتابات التاريخية الأندلسية اتخذت مساراً خاصاً مغايراً لنظيرتها في الشرق الإسلامي. يقول الأستاذ أحمد أمين[5] في هذا

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩، ٣٠، ٤٢، ٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩١، ٩٢.

(٤) راجع: محمود إسماعيل: **سوسيولوجيا**، جـ ١، ص ٢٩٦ وما بعدها.

(٥) أنظر: **ظهر الإسلام**، جـ ٣، ص ٤.

الصدد: «إختلف أهل الأندلس عن أهل المشرق؛ فبيئة الأندلس الطبيعية والاجتماعية مختلفة عن بيئة الشرق في كثير من الشؤون، وبذلك اختلف النتاج الأندلسي عن النتاج المشرقي».

ولقد سبق وأثبتنا وحدة التاريخ الإسلامي العام في حركته وصيرورته وخصوصاً في ظواهره الاجتماعية والثقافية؛ تأسيساً على توحّد أنماط الإنتاج السائدة في سائر أقاليم العالم الإسلامي.

ففي الفترة التي نرصد فيها الفكر التاريخي ـ من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الرابع الهجريين ـ ساد النمط الإقطاعي الذي أفرز أغطيته الثقافية والفكرية لتعم بالمثل سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ ومن بينها الأندلس.

وفيما يتعلق بالكتابات التاريخية؛ صحيح أن ظهورها تأخر نسبياً عن نظيرتها في الشرق؛ نظراً لتأخر فتح الأندلس من ناحية، ولكون الموجات الأولى من العرب الذين استقروا بالأندلس جنوداً في الغالب الأعم[1]؛ لكن ذلك لا يعنى خصوصية الفكر التاريخي الأندلسي بما يجب القاعدة العامة عن وحدة الصيرورة الثقافية.

إذ أن المصنفات التاريخية الأندلسية الأولى تتسم بنفس خصائص الكتابة التاريخية الشرقية من حيث الموضوع والمنهج والرؤية. وإذ وجدت نزعة أندلسية محلية؛ فلم تكن إلا تعبيراً عن ظاهرة عامة في العالم الإسلامي بأسره؛ كانعكاس لتأثير النظام الإقطاعي السائد والمنكفىء.

وبرغم تأخر فتح الأندلس؛ فقد ظهرت كتابات تاريخية أندلسية معاصرة لنظيرتها في الشرق؛ إذ كتب عبد الملك بن حبيب السلمي (ت ٢٣٨ هـ) تاريخاً عالمياً قبل أن يكتب الطبري تاريخه المشهور[2]. ونعلم أن عبد الملك هذا تأثر بالكتابات الشرقية وخصوصاً المصرية[3].

كما أن محمد بن موسى الرازي وابنه أحمد وحفيده عيسى ـ من مشاهير مؤرخي الأندلس الأوائل ـ كانوا مشارقة، يقول ابن حيّان عن الرازي الجد: «**غلب عليه حب الخبر والتنقير عنه... فالتقطه عمن لحق به من مشيختهم ورواتهم ودونه، ووضع قواعد التاريخ بالأندلس**»[4].

لقد نحت الكتابة التاريخية الأندلسية منحى الكتابة الشرقية؛ إذ كان معظم المشتغلين في

(١) إبراهيم القادري: **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي**، ٢٥٠ ـ ٣١٦ هـ، ص ١٢، الرباط، ب.ت.

(٢) عبد الواحد ذنون طه: **موارد تاريخ ابن عذارى المراكشي عن الأندلس**، فصله من مجلة المعهد العلمي العراقي، جـ ٤، مجلد ٣، ص ٣١٧، ٣١٨، بغداد ١٩٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(٤) إبن حيان: **المقتبس**، تحقيق محمود مكي، ص ٢٦٥، بيروت ١٩٧٣.

الأندلس ـ كشأنهم في الشرق ـ محدثين دخلوا التاريخ من باب الحديث. فابن حبيب ـ سالف الذكر ـ كان له رحلة إلى الحجاز ومصر وتأثر بالمحدثين والفقهاء في كتابة تاريخه[١]. وكان تأثره ـ في موضوع الفتوح ـ بكتاب ابن عبد الحكم «فتوح مصر والمغرب والأندلس» جدّ ملحوظ[٢]. كما تتلمذ أحمد بن محمد الرازي (ت ٣٤٤ هـ) على محدثين من قرطبة؛ أمثال قاسم بن إصبغ وأحمد بن خالد[٣].

إن شيوع ظاهرة احتكار أهل الحديث الكتابة التاريخية في العالم الإسلامي برمّته تنسحب على مؤرخي الأندلس؛ مما يؤكد وحدة الظواهر الثقافية[٤]. أما من كانوا غير محدثين من مؤرخي الأندلس؛ كابن القوطية على سبيل المثال؛ فقد غلفت كتاباتهم نزعة دينية واضحة؛ حتى لقد حكم أحد الدارسين[٥] الثقاة بأن الكتابة التاريخية في الأندلس «**بدأت في ظلّ ما يشبه أن يكون وصاية للفقهاء والمحدثين والقصاص المشارقة**».

وإذ شذّ عن هذه القاعدة محمد بن موسى الرازي (ت ٢٤٩ هـ) ومحمد بن يوسف الوراق (ت ٢٩٣ هـ)؛ حيث كان الأول تاجراً[٦]، والثاني وراقاً؛ فقد وفد الأول من الشرق والثاني من المغرب، بما يدل على صدق ما نذهب إليه من سيولة الظواهر الثقافية وتوحدها في سائر أقاليم العالم الإسلامي.

لذلك كتب مؤرخو الأندلس في نفس الموضوعات المطروقة في هذا العصر. فقد ندرت الكتابة في «التاريخ العالمي»؛ إذ لم تشهد الأندلس سوى محاولة ابن حبيب السابقة في هذا الصدد. وانصب الاهتمام عل الموضوعات ذات الصلة بظواهر العصر كالإثنولوجيا والطبقات والفتوح والمغازي؛ فضلاً عن التواريخ المحلية.

ففي الإثنولوجيا كتب محمد بن يوسف الوراق (ت ٢٦٣ هـ) في أنساب البربر[٧]، فضلاً عن مسالك إفريقية باعتباره مغربياً وفد إلى الأندلس. واتسم «كتاب الرايات» لمحمد بن موسى

(١) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي**، الترجمة العربية، ص ١٩٥، القاهرة ١٩٥٥.

(٣) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات في التاريخ الأندلسي**، ص ٩٧، ٩٨، الموصل ١٩٨٧.

(٤) أنظر: الحميدي: **جذوة المقتبس**، ص ٢٨٢، القاهرة ١٩٦٦.

(٥) أنظر: مقدمة محمود علي مكي لكتاب **المقتبس** لإبن حيان، ص ٨٥.

(٦) المقري: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، جـ ٣، ص ١١١، بيروت ١٩٦٨. الحميدي: المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٧) بروكلمان: المرجع السابق، ص ٩١.

الرازي بالتأريخ للقبائل العربية التي فتحت الأندلس[١]. وكتب ابنه أحمد (ت ٣٢٤ هـ) عن أنساب مشاهير أهل الأندلس في كتاب «الاستيعاب» ـ في خمسة أسفار ـ الذي اعتمد عليه اللاحقون كابن الآبار[٢]. وألف عبد الله بن عبيد الله الأزدي (ت ٣٤١ هـ) كتاباً في الأنساب؛ عنوانه «أنساب الداخلين إلى الأندلس من العرب وغيرهم»؛ أهداه إلى الخليفة الناصر[٣]، فضلاً عن كتاب «أعيان الموالي»[٤]. أما صاحب كتاب «أخبار مجموعة»؛ فبرغم كونه كاتباً في «الفتوح» أصلاً إلا أنه وجّه اهتماماً «للعصبية العربية» في الأندلس وللقرشيين والبيت الأموي على وجه الخصوص[٥]. أما ابن القوطية فقد كتب بميل واضح للعناصر القوطية[٦]. تعكس تلك الكتابات واقع الصراع العنصري الذي عمّ الأندلس منذ الفتح وحتى عصر الإمارة؛ تعبيراً عن ظاهرة الشعوبية التي سادت العالم الإسلامي بأسره في عصر الإقطاعية المرتجعة.

بالمثل غلب الطابع الديني المذهبي في كتابات المؤرخين الأندلسيين؛ فاهتموا منذ وقت مبكر بالطبقات والتراجم التي تترجم للفقهاء والمحدثين الأندلسيين[٧]. فكتاب ابن حبيب سالف الذكر يولي اهتماماً بنشر المذهب المالكي وأعلام المالكية في الأندلس. كما ألف كتاب «الواضحة» في الفقه المالكي وأعلام مذهب مالك ومن تولى منهم القضاء[٨]. ولسوف تتعاظم ظاهرة الكتابة في «الطبقات» بصورة ذائعة في العصر التالي.

كذلك انصب اهتمام مؤرخي الأندلس على الكتابة في الفتح الإسلامي للأندلس؛ إذ ألف معارك بن مروان ـ من أحفاد موسى بن نصير ـ تاريخاً في الفتوح أبرز فيه دور جده في فتح الأندلس[٩]. وما كتبه المؤرخ المجهول وابن القوطية في نفس الموضوع في غنى عن التعريف.

---

(١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٣) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات**، ص ٩٣.

(٤) **Gayangos; P: The history of the Mohammedan dynasties in Spain, Vol.1, p.p. Vii-ix, New York, 1964.**

(٥) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٠٠، ٢٠٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٧) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ١١٤.

(٨) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٩٤، ١٩٥.

(٩) الحميدي: **جذوة المقتبس**، ص ٣٣٨.

على أن جلّ الاهتمام انصب على «التواريخ المحلية» وهي ظاهرة عكست استقلال الأندلس منذ وقت مبكر على يد عبد الرحمن بن معاوية الذي أعلن استقلاله عن الخلافة العباسية عام ١٣٨ هـ. وعلى غرار كتب «التاريخ المحلي»، أولى المؤرخون الأندلسيون اهتماماً بدراسة جغرافية الأندلس وتاريخها في مسحة محلية تتغنى بالمآثر والفضائل والمناقب الخاصة بالإقليم وأهله. فكتاب ابن حبيب تحدث فيه عن جغرافية الأندلس وتاريخه حتى عصره؛ برغم كونه تاريخاً عالمياً[١].

أما أحمد بن محمد الرازي ـ المعروف بالتاريخي ـ فقد كتب في وضوح وتحديد عن «أخبار ملوك الأندلس وخدمتهم وغزواتهم ونكباتهم»، فضلاً عن مختصر تناول فيه تاريخ الأندلس من الفتح إلى عهد الحكم المستنصر[٢]، بالإضافة إلى كتابه عن «صفة قرطبة» الذي تحدث فيه عن طبوغرافيتها وخططها ومنازل أشرافها[٣]. كما كتب ابنه عيسى عن تاريخ الأندلس إلى عهد الخليفة هشام المؤيد[٤]. كما تضمن كتاب «أخبار مجموعة» عرضاً تاريخياً لوقائع التاريخ الأندلسي من الفتح حتى خلافة الناصر[٥]. وتتسم كتابات مؤرخي الأندلس عموماً باستهلالها بمباحث جغرافية؛ حتى صار ذلك قاعدة تحتذي[٦]؛ حيث يتعرضون «لمسالك الأندلس ومراسيها وأمهات مدنها وأجنادها الستة»[٧].

ونظراً للعلاقة الوثيقة بين الأندلس والمغرب، ألف البعض ـ كمحمد بن يوسف الوراق ـ كتباً في مسالك المغرب وممالكه؛ أفاد منها المؤرخون المغاربة والأندلسيون في العصور التالية إفادة جلى[٨].

وانعكست ظاهرة التواريخ المحلية على كتابات مؤرخي الأدب؛ حيث جرى الاهتمام بطبقات شعراء الأندلس وأدبائها؛ كما هو الحال بالنسبة لعثمان بن ربيعة الأندلسي (ت ٣١٠

---

(١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧، ١٩٨.

(٣) الحميدي: المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٩٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٦) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات**، ص ٩٧، ٩٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٠، مصطفى أبو ضيف أحمد: **القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة الأموية**، ص ١٦، الدار البيضاء ١٩٨٣.

(٨) محمد الطالبي: المرجع السابق، ص ١٤.

هـ) الذي صنف «طبقات الشعراء بالأندلس»، كما كتب محمد بن هشام بن عبد العزيز المرواني (ت ٣٤٠ هـ) عن «أخبار الشعراء بالأندلس»[١].

هكذا كتب مؤرخو الأندلس في نفس الموضوعات التي طرقها المؤرخون في سائر أقاليم العالم الإسلامي. وهي موضوعات ذات طابع شعوبي ومذهبي وإقليمي واضح.

أما عن مناهج ورؤى المؤرخين الأندلسيين؛ فلم تختلف بالمثل عن نظيرتها في المشرق والمغرب. وحسبنا أن معظم مؤرخي الأندلس إعتمدوا على مرجعيات مشرقية وأخرى أندلسية؛ فضلاً عن حصاد تجاربهم كشهود عيان للفترات التي عاشوا إبانها.

فمؤرخو الفتوح نهلوا من كتابات الواقدي وابن عبد الحكم[٢]، كما استقوا أخبارهم عن تاريخ الشرق من شيوخهم إبان رحلاتهم إلى مصر والحجاز[٣]. لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين حكم بأن «روايات المشارقة حظيت في الأندلس باحترام كبير»[٤].

أما عن مرجعياتهم الأندلسية «فهي جدّ مبتكرة»[٥] إذ هي حصاد ما عاينوا وشاهدوا، فضلاً عن ما حظي به بعض المؤرخين من معلومات وثائقية نظراً لاتصالهم بالأمراء والحكام، كما هوت الحال بالنسبة لآل الرازي[٦]. هذا بالإضافة إلى الروايات المتوافرة عند الفقهاء العرب الأول الذين استقروا في الأندلس بعد الفتح[٧].

وفيما يتعلق بمنهج مؤرخي الأندلس في عصر الإقطاعية المرتجعة؛ فقد تأثروا بالمشارقة؛ خصوصاً بتقنية التاريخ الحولي فيما صنفوا من تواريخ عالمية محدودة[٨]. كما عولوا على الإسناد؛ باعتبار جلّهم مؤرخين ـ محدثين. ومع ذلك، اتسمت كتابات بعضهم بالقصور المنهجي[٩] وهو راجع ـ فيما نرى ـ إلى قصور مناهج أهل الحديث عموماً، ولم يكن هذا القصور يخص مؤرخي الأندلس وحدهم.

---

(١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٨٥، ٢٨٦.

(٢) عبد الواحد ذنون طه: **موارد تاريخ ابن عذاري الماركشي عن الأندلس**، ص ٣٢٣.

(٣) أنظر: السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ١١٧.

(٤) نفس المرجع والصفحة.

(٥) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٧) عبد الواحد ذنون طه: **موارد تاريخ إبن عذاري المراكشي عن الأندلس**، ص ٣٢٧.

(٨) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات**، ص ١٠٣.

(٩) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٩٨.

ويرى بعض الدارسين أن مؤرخي «التاريخ المحلي» الأندلسي أفادوا من كتابات بيزنطية ـ مثل كتاب هروشيس الذي ترجم في عهد الحكم المستنصر ـ خصوصاً ما تعلق ببدء مصنفاتهم بمقدمات جغرافية[1]. ونحن نشك في ذلك؛ خصوصاً إذا ما علمنا أن الكثير من التواريخ الأندلسية كتبت قبل أن يقف أصحابها على مؤلفات هروشيس.

أما عن رؤية المؤرخين الأندلسيين؛ فقد غلفت ـ كما سبق الذكر ـ بمسحة شعوبية ودينية، فضلاً عن نزعة أندلسية خاصة تتعصب للإقليم وأهله. وتلك سمة مشتركة عند كتاب «التواريخ المحلية» في سائر أقاليم العالم الإسلامي.

ومن القواسم المشتركة في التفسير أيضاً، ما نلاحظه من تأثير الوضعية الطبقية للمؤرخ[2]، ومدى قربه من السلطة أو معارضته لها. فمؤرخو السلطة تميزت رؤاهم بالاستعلاء الطبقي[3]. ومؤرخو المعارضة ـ خصوصاً من كانوا مالكية ـ مالوا إلى الرؤية المذهبية، واشترك الطرفان معاً في الرؤية الأندلسية الخاصة ذات البعد القومي، وهي نزعة تنسحب على سائر الكتابات الأندلسية في ميدان الثقافة والفكر[4].

وفضلاً عن ذلك انعكست بصمات سلبيات عصر الإقطاعية المرتجعة على كتابات المؤرخين الأندلسيين؛ شأنهم في ذلك شأن مؤرخي الشرق والمشرق والمغرب؛ حيث اعتمدوا في تفسيراتهم الأسطورية والكرامة والخرافة[5]؛ خصوصاً فيما يتعلق بالتاريخ القديم؛ فاعتمد المؤرخون الأندلسيون روايات مؤرخي الشرق المأخوذة عن وهب بن منبه وكعب الأحبار صاحب الإسرائيليات المعروفة[6]. ومع ذلك انطوت مؤلفات المؤرخين التجار والوراقين على إيجابيات في التحليل والتعليل والتعليق[7].

خلاصة القول؛ أن المدرسة التاريخية الأندلسية ـ مثل نظائرها الشرقية والمغربية ـ عبّرت عن معطيات الإقطاعية المرتجعة بغطائها الثقافي والفكري النصي والغيبي والإتباعي، بينما عبّرت

---

(١) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات**، ص ٩٩.

(٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٣) اهتم مؤرخو السلطة بالتأريخ للأعيان والمشاهير كما هو الحال بالنسبة لإبن حبيب «الذي كانت ملابسه الباهظة الثمن تجلب من الشرق». بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٩٣، ١٩٤. أما آل الرازي ـ وخصوصاً محمد بن موسى الرازي ـ فكانوا من كبار التجار الذي يتاجرون في السلع والبضائع الفاخرة. أنظر: الحميدي: المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٤) إبن حيان: **المقتبس**، مقدمة محمود علي مكي، ص ٨٤.

(٥) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٦) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٣، ص ٢٧٥.

(٧) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات**، ص ١٠٤.

الاتجاهات العقلانية الوضعانية المنفتحة بإيجابياتها عن تواجد النمط البورجوازي بأغطيته الثقافية الليبرالية الإبداعية؛ بما يؤكد ما نلح عليه دائماً صدق الحكم بسوسيولوجية الفكر.

فلنحاول رصد الفكر التاريخي ـ موضوعاً ومنهجاً ورؤية ـ خلال القرن التالي ـ من منتصف القرن الرابع حتى منتصف القرن الخامس الهجري ـ لنرصد منحى التطور في الفكر التاريخي الإسلامي.

* * *

المبحث الثاني

الفكر التاريخي في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة
(من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجري)

تمهيد

الخصائص العامة

شهد الفكر التاريخي أوج ازدهاره موضوعاً ومنهجاً ورؤية إبان عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة. وكان هذا الازدهار جزءاً من ظاهرة عامة تتعلق بالعلم والثقافة؛ أفاد منها الفكر التاريخي دون شك.

وعندنا أن هذه النهضة كانت تعبيراً عن خلفية سوسيو ـ تاريخية سبق رصدها في المجلد الأول من الجزء الثاني من المشروع؛ إذ أثبتنا سيادة المد البورجوازي، مع وجود هامشي للإقطاع؛ حيث لم يحسم الصراع بين النمطين حسماً قاطعاً. ومن ثم أفرز كل منهما معطياته على الصعيد الثقافي العام؛ بحيث سادت الليبرالية مع تواجد هامشي للنصيّة. لكننا لاحظنا ـ في المجلدين الثاني والثالث من الجزء الثاني من المشروع ـ أن التيارات النصية المحافظة تطورت أيضاً تحت تأثير المد الليبرالي الصاعد؛ وهو ما سينعكس بدوره على الفكر التاريخي فبلغ ـ بجميع تياراته ـ أوج تكامله وازدهاره. ولعل ذلك كان من أسباب إطلاقنا على العصر برمته ـ منذ منتصف القرن الثالث حتى منتصف القرن الخامس الهجريين ـ طور الازدهار. وخلال القرن الأخير من هذا الطور شهد العالم الإسلامي ثلاث وحدات سياسية كبرى؛ تمثلت في الإمبراطورية البويهية والخلافة الفاطمية والخلافة الأموية بالأندلس. كما شهد نوعاً من التجانس الاجتماعي ـ نتيجة الازدهار الاقتصادي ـ فذوت النزعات الشعوبية والطائفية والإقليمية. ومهد ذلك كله لازدهار الفكر ورقيه وسيولته؛ وهو ما انسحب على الفكر التاريخي فاكتسى خصائصه المميزة التي نجملها فيما يلي:

أولاً: إستقلالية علم التاريخ واكتماله ونضجه وتعاظم مكانته بين العلوم الإنسانية الأخرى، وتكريسه لخدمة أغراض عملية تنويرية وترشيدية وتربوية.

ثانياً: إكتساب الفكر التاريخي نزعة دنيوية بعد انعتاقه من إسار النزعة الدينية؛ ومن ثم اختفاء «المؤرخ ـ المحدث» وظهور المؤرخ الكاتب والجغرافي والوراق والأديب والطبيب...الخ وهو أمر أكسب التاريخ نزعة دنيوية وواقعية وطوّر مناهجه في إطار روح العصر بما انطوى عليه من عقلانية وتجريب.

ثالثاً: ظهور مجالات جديدة أصبحت ضمن موضوع علم التاريخ مع تطوير الموضوعات التقليدية. فقد امتزج التاريخ بالجغرافية والاقتصاد والفلسفة والأخلاق والمنطق؛ مما أثر في مناهجه ورؤاه.

رابعاً: إختفاء النعرات العرقية والشعوبية والطائفية فيما يتعلق بالتأويل والتفسير، مما أفسح المجال لتكوين رؤى جديدة إقتصادية واجتماعية وثقافية.

خامساً: تعاظم دور الوثائق والمادة العلمية المستمدة من المشاهدة والعيان وإعمال روح النقد والنظر في المرويات عن العصور السابقة.

سادساً: إعتماد الاستقراء والاستنباط من الحقائق الموضوعية بدلاً من التعويل على الغيبيات والأساطير والكرامات؛ بهدف تحقيق غاية معرفية جرى استهدافها في حد ذاتها؛ بما يدل على تنامي ونضج الوعي التاريخي، هذا فضلاً عن توظيف التاريخ لخدمة أغراض عملية.

سابعاً: ظهور بواكير فلسفة التاريخ، فضلاً عن الكتابات الرائدة في المجال النظري والتي تمس التعريف بعلم التاريخ وتحديد أهميته وتبيان قواعده وتقنياته.

ثامناً: برغم ريادة «مدرسة العراق» في الارتقاء بعلم التاريخ على النحو السابق؛ إلا أن آثارها امتدت إلى سائر أقاليم العالم الإسلامي الأخرى؛ لتسهم بدورها في إنضاج الفكر التاريخي وازدهاره.

تلك نظرة عامة عن الخصائص المشتركة والسمات المميزة للفكر التاريخي في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؛ سنحاول بسطها بمزيد من التفصيل والتوثيق.

أجمع الدارسون على ازدهار الفكر التاريخي موضوعاً ومنهجاً ورؤية خلال هذا العصر ليبلغ أوج تقدمه ونضجه؛ في إطار نهضة علمية وثقافية عامة شكل التاريخ أحد روافدها الهامة. يقول أحد[1] الدارسين الثقاة في هذا الصدد: «**شكّل مؤرخو هذا العصر النهاية الطبيعية لخط**

(١) أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٠٢.

من التطور المستمر أصاب علم الأخبار وما يتصل به». ويعتبر هذا التصور مرتبطاً **«بالجو الثقافي العام الذي اكتمل فيه علم التاريخ حيث كانت الجهود الفكرية العربية تبذل بالتوازي في مختلف الميادين لبناء الثقافة العربية الإسلامية»**[١]، **وفي إطارها «بلغ التاريخ كعلم سن الرشد»**[٢]. ويرى باحث[٣] آخر **أن اكتمال علم التاريخ «جعل الفلاسفة يعترفون به تدريجياً.. وكان لآرائهم في هذا الصدد أثرها الكبير في تطور فكرة التاريخ»**.

أما عن اعتراف الفلاسفة والمفكرين بعلم التاريخ؛ فيشكل في حد ذاته دلالة على ارتقائه؛ حيث كانوا من قبل ينكرون علميته ويسفهون من شأنه، كما أوضحنا في المبحث السابق. وتلك ملاحظة وقف على أهميتها كبار الدارسين المحدثين؛ فقد ذهب البعض إلى أن القرن الرابع الهجري «شهد الاعتراف بالتاريخ وبمقوماته بين العلوم»[٤]. وهذا الحكم يستند إلى تخصيص ابن النديم فصلاً طويلاً عن «المؤرخين والتاريخ والنسابة»[٥]، وإفراد الخوارزمي[٦] باباً «لأخبار التاريخ». أما ابن النديم فقد أثنى في كتابه «مراتب العلوم» على علم التاريخ الذي ساهم هو نفسه في تطويره[٧].

ومن مظاهر هذا التطور إنعتاق علم التاريخ من إسار «المؤرخين المحدثين» الذين هيمنوا - خلال القرن السابق - على الكتابة التاريخية «وأمسكوا بزمامها وفي جميع أنماطها وأشكالها»[٨] ولوّنوها بصبغة دينية صرفة. لقد تلاشت تلك الهيمنة في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة - «فتحرر المؤرخون من ربقة القواعد التي فرضها المحدثون... وابتكروا قواعد جديدة دونما التقيد بما وضعه أهل الحديث من ضوابط وشروط؛ كل ذلك بدافع حسّهم التاريخي»[٩]. وترتب على ذلك اختفاء اصطلاحات علماء الحديث - التي راجت من قبل - حيث «جرى التحرر منها كلية؛ ذلك لأن تلك المصطلحات لم تعد تستقيم مدلولاتها مع حركة التطور»[١٠].

لقد مهّد انزواء «المؤرخ - المحدث» لدخول الكتاب والفقهاء والمتكلمة والفلاسفة والورّاقين؛

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٣) أنظر: عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٧٤.

(٤) أنظر: جب: المرجع السابق، ص ٧٧.

(٥) **الفهرست**، ص ٣.

(٦) **مفاتيح العلوم**، ص ٦٠ - ٨٠، القاهرة ١٩٣٠.

(٧) روزنتال: المرجع السابق، ص ٥٤.

(٨) ياسر أحمد نور: المرجع السابق، ص ١٠١.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

وحتى بعض الحكام معترك الكتابة التاريخية. كما أتيح لبعض الأطباء والأدباء وغير المسلمين ولوج ساحتها. وقد ترتب على ذلك انزواء الصبغة الدينية مفسحة المجال للطابع الدنيوي؛ مما أمد المشتغلين بالتاريخ بمادة جديدة وثائقية ومتنوعة وثرية، وأثّر في كتاباتهم منهجاً ورؤية وروحاً وأسلوباً[١]. لقد غلب الطابع الدنيوي على كتابات مؤرخي هذا العصر وخصوصاً في مجال الطبقات والتراجم[٢] التي كانت تخصص سلفاً لأعلام المذاهب الفقهية والكلامية والفرق الدينية؛ فأصبحت تتناول المشاهير في سائر صنوف العلوم والآداب. كما ترتب عن رواج النزعة الدنيوية تحول التايخ من الرواية إلى الدراية[٣]، واتسعت دائرة موضوعاته لتضم سائر النشاط البشري؛ حيث اعتبر مؤرخو العصر حوادث التواريخ ووقائعه نتاج فعاليات بشرية[٤]. ونجم عن ذلك إدخال موضوعات مستحدثة في الكتابة التاريجية؛ فضلاً عن تطوير الموضوعات التي طرقها المؤرخون السابقون.

ومن أهم ما استحدث من موضوعات في هذا الصدد الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي بمفرداته المتعددة من قوى الإنتاج والضرائب والشؤون المالية والعملة، واستيحاء دلالات جرت الإفادة منها في دراسة التاريخ السياسي[٥]. فصنفت كتب في الخراج والجباية والأموال والدواوين ونحوها؛ أثرت موضوع علم التاريخ وأصبحت من أهم مباحثه[٦]. كما اعتبر بعض المؤرخين هذه الموضوعات تدخل في صميم الفعل التاريخي باعتباره تدبيراً دنيوياً يؤثر في حركة التاريخ وصيرورته[٧].

وفي هذا الصدد أفاد المؤرخون من الأدب الجغرافي في استقاء معلوماتهم[٨]؛ بل إن بعض المؤرخين كانوا جغرافيين أيضاً؛ قدّر لهم مزج التاريخ بالجغرافيا في أعمال كانت أشبه ما تكون بالجغرافيا التاريخية[٩].

ومن المقاربات الجديدة التي تبناها مؤرخو العصر أيضاً؛ مزج علم التاريخ وتطعيمه بعلم

---

(١) جب: المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٧٦.

(٣) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٧٦.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٤٥٢، ٤٥٣.

(٥) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٦٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٧٨) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ١٠٦.

(٨) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٤٥، ٣٤٦.

(٩) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٦٤.

السياسة؛ الأمر الذي أثرى العلمين معاً. فبفضل اطلاع المؤرخين ـ ذوى الثقافة الموسوعية ـ على التراث الفلسفي الشرقي واليوناني قدّر لهم اختطاط مسار معرفي جديد يمزج بين التاريخ والفلسفة والأعراف الفقهية الإسلامية[1]. وأسفر هذا المزج عن ميلاد مصنفات تاريخية استهدفت ترشيد الساسة فضلاً عن تنوير العقول وتربية النشأ[2]. لقد أفاد علم التاريخ من علم السياسة على النحو الذي ألمحنا إليه، وبالمثل أثرى علم السياسة من صلته بالتاريخ؛ حيث جرى الاعتماد على وقائع وشواهد في برهنة أطروحات النظريات السياسية[3]. ولا غرو، فقد وجد من المؤرخين من صنف في العلمين معاً؛ كهلال الصابئي (ت ٤٤٨ هـ) على سبيل المثال. بل إن مؤرخي الفرق الإسلامية مزجوا بين العلمين معاً ـ السياسة والتاريخ ـ وأضافوا إليهما الفلسفة والفقه وعلم الكلام[4]، بما يدل على أثر الثقافة الموسوعية في إثراء موضوع علم التاريخ.

أما عن إفادة المؤرخين من الفلسفة؛ فتتجلى في بزوغ إرهاصات فلسفة التاريخ كما هو الحال عند المطهر المقدسي الذي انطوى كتابه «البدء والتاريخ» على آراء فلسفية كالصلة بين العقل والمعرفة[5]. كما أثرت مباحث الفلاسفة في الأخلاق في حرص المؤرخين على الموضوعية، ومباحثهم في المنطق أكسبت المعارف التاريخية طابعاً عقلانياً. لذلك يمكن القول أن كتابات بعض مؤرخي العصر زاوجت بين التاريخ والفلسفة والمنطق والأخلاق في نظام فكري منسق ومتكامل[6]؛ كما هو الحال في كتابات مسكويه وإخوان الصفا.

وإذ أبدع مؤرخو العصر مقاربات بين التاريخ ومختلف أصناف المعرفة؛ الأمر الذي فتح مجالات جديدة لمباحث التاريخ؛ فقد طوروا أيضاً الموضوعات التقليدية التي عالجها المؤرخون السابقون كالتواريخ العالمية والمحلية وكتابة السير والتراجم والطبقات...الخ.

بخصوص التواريخ العالمية؛ فقد جرت معالجتها من قبيل الاهتمام بتجارب البشرية حيث انصب اهتمام المؤرخين ـ كمسكويه على سبيل المثال ـ لا على التأريخ للأمم والملوك في حدّ ذاته؛ بل على التجارب المستخلصة من تراث البشرية في صيرورته وحركتيه، وعرضها بصورة تؤكد على المنعطفات الأساسية في التطور بعيداً عن سرد الأحداث والوقائع باعتبارها هدفاً في

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٣١.
(٣) إبن النديم: **الفهرست**، ص ١٢٠.
(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٤١.
(٥) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٦١.
(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٢٧.

حد ذاته[١]. لذلك تميزت الكتابة التاريخية في هذا الصدد بلفظ ما انطوت عليه التواريخ السابقة من خرافات وأساطير خصوصاً فيما يتعلق بعصور ما قبل الإسلام. ولا يعني ذلك تضييق النظرة إلى التاريخ ـ كما ذهب البعض[٢] ـ بقدر حرص المؤرخين على التحقق من مصداقية الوقائع.

أما التواريخ المحلية التي وسمت في العصر ا لسابق بسمة إقليمية وشعوبية ومذهبية؛ فقد تطورت في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة بما يفيد في البحث والدرس المعمّق لمعرفة دقائق التاريخ في إقليم ما أو في مدينة بعينها. من هنا لا عبرة بحكم بعض الدارسين[٣] بأن هذا النوع من الكتابات التاريخية إستهدف التبرير السياسي للحركات المستقلة وإثبات مشروعية وجودها والدفاع عن إيديولوجيات حكامها. وحجّتنا أن ظاهرة التشرذم السياسي قد تقلصت في هذا العصر الذي شهد ثلاث وحدات سياسية كبرى تمّت على حساب التجزئة السياسية التي شاعت في العصر السابق. هذا فضلاً عن اهتمام مؤرخي التواريخ المحلية بتواريخ الأقاليم الأخرى التي لم يستوطنوها؛ وإن كان بدرجة أقل[٤]. من هنا تسقط أيضاً دعاوى من ذهب من الباحثين[٥] إلى الحكم «بافتقار مؤرخي التواريخ المحلية الرؤية الشمولية». كما مسّت رياح التطوير الكتابة في المغازي والفتوح. لقد غصت الكتب السابقة بتفاصيل الوقائع والأحداث العسكرية واتّسمت برؤية دينية كثيراً ما فتّت في مصداقية ما كتب. ناهيك عن احتفالها بالخوارق والأساطير والكرامات؛ الأمر الذي تحاشاه مؤرخو المغازي في عصر الصحوة البورجوازية الثانية. لقد انصب اهتمامهم على تبيان التنظيم الإداري للبلاد المفتوحة، ومعرفة ما إذا كانت قد فتحت عنوة أو صلحاً لتحديد وضعيتها وما يترتب على ذلك من سياسات. وطعمت هذه الكتابات بمعلومات هامّة في الاقتصاد والنظم بحيث اقترنت الكتابة فيها بالكتابة في الخراج والنظم المالية[٦].

أما عن الكتابة في موضوع تاريخ الفرق؛ فقد تطورت بعيداً عن روح التعصّب والتكفير التي سادت هذا النوع من التواريخ. إذ تأثرت بالمعطيات الفكرية والإنسانية التي لازمت المدّ الليبرالي البورجوازي؛ فصارت أقرب ما يكون إلى «تاريخ الأفكار». كما عالجت موضوعات ذات صبغة

---

(١) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ١٠١.
(٢) أنظر: جب: المرجع السابق، ص ٧٦، ٧٧.
(٣) أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٨.
(٤) جب: المرجع السابق، ص ٧٥.
(٥) أنظر: عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٧٢.
(٦) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٦٤.

فقهية وسياسية وكلامية؛ كموضوع الإمامة وبطريقة أقرب إلى الجدل المنطقي منها إلى الدغمائية[1]. كما عولجت بطريقة تأخذ طابع الجدل الفكري النظري المدعم بالأسانيد والشواهد والأمثلة المستمدة من وقائع التاريخ. لذلك صدق من قال: «**كشفت هذه الكتب عن تطور النظرية الإسلامية تحت تأثير التاريخ المعاش والأحداث التي اغتنت بها التجربة السياسية للشعوب الإسلامية**»[2].

شمل التطور أيضاً الكتابة في التراجم والطبقات والسير؛ إذ أرّخت للمشاهير في سائر المجالات السياسية والفكرية والعلمية والأدبية بعد أن كانت منصبة على أشخاص الحكام وشيوخ المذاهب والفرق. وتحولت إلى «تأريخ للجماعات العلمية في الإسلام؛ حيث كرّست كتب عن العلماء والأدباء والمبرزين في المجالات المختلفة»[3]، وازدانت بمعلومات علمية وأدبية وفيرة كانت قد ازدهرت في هذا العصر[4].

وفي ظلّ روح التسامح والنزعة الإنسانية التي شاعت في هذا العصر؛ أقبل مؤرخو أهل الذمّة على كتابة تواريخ أهل مللهم[5] دون خوف أو وجل. وحسبنا ما كتبه ساويرس بن المقفع ـ على سبيل المثال ـ الذي انتقد سياسات الكثيرين من الخلفاء والولاة؛ كما سنوضح في موضعه. ونظراً لكون الكثيرين من المؤرخين النصارى والصابئة علماء مبرزين في الفلسفة والطب والفلك.. الخ فقد انعكست معارفهم على ما كتبوه في التاريخ؛ لتكتسي مصنفاتهم طابعاً علمياً على أطلال النزعات الدينية التي غلفت كتابات الذمّيين من قبل.

فماذا عن التطور والإبداع المنهجي؟

بخصوص مرجعية مؤرخي هذا العصر ـ ومعظمهم من الكتّاب ورجالات الدولة ـ كانت الوثائق أهم مصادرهم. إذ تيسر لهم الاطلاع عليها في الدواوين التي شهدت ذروة التنظيم والترتيب في هذا العصر؛ فغصّت بالوثائق الخاصة بالأوضاع الداخلية إلى جانب المتعلقة بالسياسات الخارجية[6]. وقد أفاد الكتّاب المؤرخون منها فيما نيطوا به من مهم كتابة التواريخ السياسية لدولهم[7]. ناهيك عن المعلومات الهامّة التي حصلوا عليها من معترك مجريات

(١) عن نماذج كثيرة هذه الكتابات؛ راجع: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٥، ٣٦٦.

(٤) جب: المرجع السابق، ص ٨١، ٨٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٨، ٨٩.

(٦) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٦٨، ١٦٩.

(٧) جب: المرجع السابق، ص ٧٦.

الأحداث التي شاركوا فيها أحياناً؛ فكانوا شهود عيان سجّلوا أحياناً «مذكرات خاصة» عما كان يجري.

أما عن الفترات السابقة لعصورهم؛ فقد اطلعوا على مؤلفات السابقين بعد إخضاعها للنقد المنهجي. وقد تبلورت ملكة النقد عندهم مفيدة من علم المنطق؛ فاكتسبوا في ذلك مهارات فذّة. وعلى سبيل المثال؛ يذكر أن الخطيب البغدادي أوتي قدرة خارقة «**في نقد الوثائق المكتوبة اعتماداً على حياة الرجال الذين يذكرون فيها**»[١]. ولا غرو، فقد ظهرت في هذا العصر مصنفات هامّة عن فن نقد الرواة كانت عوناً للمؤرخين في التأكيد من مصداقية الروايات[٢].

ويحمد لمؤرخي العصر اطلاعهم على سائر الروايات المتاحة دون محاذير دينية أو مذهبية أو سياسية. وغلبت سمة الحياد والموضوعية في الكتابات التاريخية؛ نظراً للتسامح المذهبي الذي شاع في العالم الإسلامي بأسره؛ كمأثرة من مآثر الفكر الليبرالي.

ونظراً لتعاظم المادة التاريخية اكتفى المؤرخون بنقد مصادرهم في مقدمات كتبهم؛ دونما حاجة إلى الإسناد[٣]. ويرجع ذلك أيضاً إلى «استقرار الرواية» بفعل التراكم المعرفي في مجال التاريخ وثبوتها بدرجة لم تعد فيها الحاجة ماسة لاستخدام الإسناد[٤]؛ فاهتم المؤرخون بموضوعها بالدرجة الأولى بعد أن تحوّل التاريخ من «الرواية» إلى «الدراية»[٥].

واتسم العرض التاريخي في هذا العصر بالتسلسل الزماني، واكتست الكتابة مسوحاً عقلياً منطقياً في أسلوب أدبي متأنق[٦].

فماذا عن تطور الرؤية التاريخية في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؟

من السمات المميزة للكتابة التاريخية في هذا العصر؛ دنيويتها وواقعيتها بعد أن تحرر التاريخ من إسار الثيولوجية والأسطرة والخرافة. لذلك تبلورت رؤى للتاريخ مستمدة من أحداث ووثائق نتيجة التعويل على الاستقراء والاستنباط. واكتسب التاريخ لذلك سمة العقلانية والموضوعية بعد انزواء النزعات الإديولوجية والشعوبية. يظهر ذلك في كتابات حمزة الأصفهاني ـ على سبيل المثال ـ الذي برغم كونه فارسياً شيعياً؛ أثنى على العرب وأنصفهم، وخلت مصنفاته من

---

(١) آدم ميتز: **الحضارة الإسلامية في القرون الرابع الهجري**، جـ ١، ص ٣٤٠، القاهرة ١٩٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٣) جب: المرجع السابق، ص ٧٦.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٨٢.

(٥) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٨٠.

(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٩٩.

أي أثر لتشيّعه(١). نفس الشيء يقال عن ابن النديم الشيعي الذي جمع في مصنفه «الفهرست» كل ما وقف عليه من مؤلفات برغم اختلاف المذاهب والنحل. يقول في هذا الصدد: **«هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم.. في أصناف العلوم وأخبار مصنفيها.. ومناقبهم ومثالبهم»**(٢). وحتى المؤرخون النصارى خلت تواريخهم من أية نزعة دينية متعصبة بعد أن تعربوا وأسلم بعضهم(٣). لذلك عوّل المؤرخون على التلعيل والتأويل بعيداً عن المحاذير التي تشكك في المصداقية(٤). ولعل هذا يفسر سيادة نزعة إنسانية عامة في حوليات العصر عمّت وسادت الكتابات التاريخية؛ على أنقاض الرؤى الإقليمية والعنصرية والطائفية الضيقة والمتعصبة. وحتى كتابات مؤرخي البلاط فإنها تشى بلفظ الانحياز إلى السلطة(٥) وتنحو نحواً موضوعياً في الغالب الأعم. أما مؤرخو المعارضة؛ فبرغم كتاباتهم عن سير أئمتهم ومناقب مذاهبهم لم يتزلقوا إلى آفة التكفير ونفي الخصوم(٦). لذلك ندر انطواء سائر التواريخ على الكذب المتعمد أو إخفاء الحقائق(٧).

في هذا المناخ الملائم للكتابة التاريخة؛ درج مؤرخو العصر على الاهتمام بالتحليل والتعليل استناداً إلى نزعة واقعية ومنطق «براجماتي»(٨) ويظهر ذلك جلياً في حرص المؤرخين على أن تكون كتاباتهم ذات فائدة عملية؛ سواء في ترشيد السلطان أو تنوير الأذهان؛ كما هو الحال بالنسبة لجماعة إخوان الصفا(٩).

لقد سادت نزعة أخلاقية ـ عند مؤرخي العصر ـ عملت عملها في توجيه رؤى المؤرخين، حتى حكم البعض بأن التاريخ أصبح فرعاً من علم الأخلاق(١٠). ولا غرو؛ فكثير ماهم ممن كتبوا في المجالين معاً ووظفوا كلاً منهما في تطوير الآخر؛ كما هو الحال عند مسكويه وابن حزم على سبيل المثال.

---

(١) بروكلمان: المرجع السابق، ص ٦٠.

(٢) إبن النديم: ص ٣.

(٣) بروكلمان: المرجع السابق، ص ٧٧.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٠٢.

(٥) جب: المرجع السابق، ص ٧٧.

(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٦٥.

(٧) جب: المرجع السابق، ص ٨٥.

(٨) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٤٠٩.

(٩) محمود إسماعيل: **إخوان الصفا ـ رواد التنوير في الفكر العربي**، ص ٦٧ وما بعدها، القاهرة ١٩٩٨.

(١٠) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٤٥٤.

كذلك انطوت تحليلات وتعليلات البعض على رؤى اقتصادية واضحة؛ خصوصاً بعد أن احتلت مفردات التاريخ الإقتصادي مكانة في كتابات العصر. كما أسفرت النزعة الإنسانية عن ظهور مؤلفات تعرض لفلسفة التاريخ ولو على استحياء ـ خصوصاً عند المطهر المقدسي ومسكويه والبيروني ـ مما سنعرض له فيما بعد بالتفصيل. بالمثل انطوت كتابات هؤلاء على معلومات تتعلق بالتاريخ كعلم وتعرض لأهميته وقواعده وشروطه وجدواه...الخ مما يدخل في إطار البحث في «تاريخ العلوم».

تلك هي الخصائص العامة المميزة للكتابة التاريخية؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ برغم انطواء كل أقليم على خصوصيات محدودة عملت عملها في إثراء الكتابة التاريخية في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة.

فلنحاول دراسة الفكر التاريخي في تلك الأقاليم؛ حسب تصنيفنا الإجرائي المتبع.

* * *

أ ـ الفكر التاريخي في قلب العالم الإسلامي

(العراق . الشام . مصر . اليمن)

أولاً: الفكر التاريخي في العراق

تأثر الفكر التاريخي في العراق في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة بمعطيات سوسيو ـ سياسية وأخرى سوسيو ـ ثقافية؛ فبلغ أوج ازدهاره.. وتمثل المعطيات الأولى في قيام الدولة البويهية (٣٣٤ ـ ٤٤٨ هـ) التي ضمّت إيران والعراق في وحدة سياسية كبرى؛ مع بقاء الخلافة العباسية.

ومعلوم أن البويهيين كانوا من الفرس الذين اعتنقوا المذهب الشيعي الزيدي المطعم بالاعتزال؛ بما يفيد في إحياء التراث الفكري الفارسي الذي ازدهر نتيجة المدّ الليبرالي الذي شكل الغطاء الفكري للبورجوازية المظفرة، والذي كان من مظاهره تشجيع السلطنة البويهية للفكر والثقافة؛ خصوصاً ما تعلق منها بفكر قوى المعارضة الشيعية والاعتزالية العقلاني والمعتدل.

أما الاتجاه النصي المحافظ فظلّ موجوداً وجوداً هامشياً نتيجة عدم الحسم القاطع للصراع بين البورجوازية والإقطاع. وهو الإتجاه الذي تبنته الخلافة العباسية؛ والذي تطور أيضاً وتعايش مع نقيضه الليبرالي؛ ليسهما معاً في تأسيس النهضة الثقافية والعلمية التي بلغت أوجها في هذا العصر وأثّرت إيجابياً في الفكر التاريخي باعتباره جزءاً من الثقافة العامة.

ومن مظاهر هذه النهضة تعاظم «الرحلة في طلب العلم»، ورواج الثقافة الموسوعية، وذيوع

روح التسامح، وتبلور نزعة إنسانية عمّت الثقافة الإسلامية؛ وكلها عوامل مهّدت لمناخ ثقافي موات لازدهار الفكر التاريخي؛ بتياريه الليبرالي السائد، والنصي الهامشي المتطور.

ومن مظاهر هذا الازدهار تزايد أعداد المؤرخين ومن ثم تعاظم إنتاجهم التاريخي كماً ونوعاً. ولا غرو؛ فقد شهد العصر عدداً كبيراً من مشاهير المؤرخين الذين بقيت الكثير من أعمالهم؛ فلم تحرق أو تصادر كما كان الحل في العصر السابق. لذلك صدق من قال[1]: «**إن معظم مؤرخي هذا العصر كانوا مؤرخين عظام يشكلون طبقة كاملة على أيديهم تمت النقلة؛ حيث فهموا التاريخ وقدّموه بالمعنى الشامل نتيجة أفقهم العالمي**».

كان معظم هؤلاء المؤرخين الكبار من الشيعة الزيدية والمعتزلة الذين عبّروا عن الاتجاه الليبرالي الذي تبنته السلطنة البويهية؛ وأقلّهم كانوا سنّة تبنتهم الخلافة العباسية. ونظرة عامة على الوضعية الطبقية والانتماء المذهبي لمشاهير مؤرخي هذا العصر تثبت أن جلّهم كانوا من الطبقة الوسطى، وأن معظمهم عمل بدواوين الخلافة والسلطنة. ومنهم من تولى الوزارة؛ كالصاحب إسماعيل بن عباد (ت ٣٨٥ هـ) الذي «تأثر بمناهج المعتزلة وكتب بطرائقهم»[2]. كما كان معظمهم من الفرس الشيعة والمعتزلة؛ كأبي الفرج الأصفهاني (ت ٣٦٢ هـ) الذي كان من شيعة أصفهان ثم استوطن بغداد، وكان له رحلة إلى الشام؛ حيث حظي برعاية سيف الدولة الحمداني الشيعي الإثني عشري[3]. وكان المحسن بن علي بن محمد التنوخي (ت ٣٨٤ هـ) من حاشية الخلفاء العباسيين ثم التحق بخدمة البويهيين؛ حيث كان مقرّباً من الوزيرين المهلبي والصاحب اسماعيل بن عباد الذي طالما أتحفه بالهدايا[4]. وكان الصاحب نفسه شيعياً زيدياً معتزلياً نافح عن الزيدية والمعتزلة[5]. أما مسكويه (ت ٤٢١ هـ) فكان بالمثل زيدياً التحق بخدمة بني بويه وأشرف على مكتبة الوزير ابن العميد[6]. بالمثل كان أبو مسعد محمد بن الحسين (ت ٤٣٩ هـ) شيعياً زيدياً وزر للبوهيين[7]. وكان حمزة الأصفهاني (ت ٣٦٠ هـ) مؤدباً في البلاط البويهي، وهو من الفرس الشيعة[8]. منهم أيضاً محمد بن علي بن الحسن

---

(١) أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٠٢.

(٢) مرجوليوت: **دراسات عن المؤرخين العرب**، الترجمة العربية، ص ٦٣، بيروت ب.ت.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٥٤.

(٤) مرجوليوت: المرجع السابق، ص ٧٦.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٩٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٨) بروكلمان: المرجع السابق، ص ٦٠.

الكوفي العلوي (ت ٤٤٥ هـ) من الشيعة الزيدية، والمطهر المقدسي (ت النصف الثاني من القرن الرابع الهجري) الذي اعتنق المذهب نفسه[١].

وهناك أعداد أخرى من المؤرخين الشيعة لم يخدموا في دواوين السلطنة؛ لكنهم كانوا من الطبقة الوسطى؛ حيث امتهنوا التجارة أو الوراقة أو الطب. فمحمد بن إسحق بن النديم كان وراقاً وتاجراً[٢]. كما كان الكثيرون من أهل الذمة ـ النصارى والصابئة ـ مؤرخين مشاهير أهلهم علمهم للتقرّب من السلاطين والوزراء البويهيين؛ كهلال الحرّاني الصابئي (ت ٤٤٨ هـ) الذي اتخذه معزّ الدولة بختيار كاتب إنشائه ثم قلّده ديوان الرسائل[٣]. كما خدم ثابت بن سنان الصابئي (ت ٣٦٥ هـ) في بلاط الخلافة العباسية، وأرّخ لخلفائها[٤] بل وجد من المؤرخين النصارى من كتب في السياسة[٥]، وهو أمر كان محرّماً على المؤرخين المسلمين أنفسهم في العصر السابق. وجدير بالذكر أن المؤرخين الذمّيين كانوا قد تعرّبوا ثقافياً وأسهموا بدور واضح في الحركة الثقافية المزدهرة في عصر اتسم بالتسامح الديني والمذهبي[٦].

أما عن مؤرخي المعتزلة؛ فمن الصعب فرزهم نظراً لاعتناق معظمهم التشيّع الزيدي والاعتزال في آن؛ كما هو حال أبي القاسم علي بن الحسين بن موسى العلوي (ت ٤٦٣ هـ)[٧] الذي كتب عن طبقات المعتزلة.

تلك نماذج دالة عن المؤرخين الليبراليين في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ مسلمين وغير مسلمين ـ ممن حملوا لواء تطوير علم التاريخ وارتقوا بالفكر التاريخي؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية. وجلّهم كما لاحظنا كانوا من الشيعة الزيدية والمعتزلة. وجلّهم أيضاً تولى وظائف رسمية في دواوين السلطنة البويهية، بينما امتهن بعضهم مهناً أخرى أهمها الوراقة والتجارة، في حين كان معظم مؤرخي أهل الذمّة من المشتغلين بالفلسفة والطب إلى جانب التاريخ.

أما عن مؤرخي السنّة؛ فسنلاحظ أن جلّهم ارتبط بالخلافة العباسية وتبنّي إديولوجيتها، كما خدم بعضهم في دواوينها، ومنهم تولى الوزارة كما هو حال أبو شجاع الروذراوي الذي وزر

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٤) مرجوليوت: المرجع السابق، ص ٧٥.

(٥) إبن النديم: ص ١٢٠.

(٦) جب: المرجع السابق، ص ٨٨.

(٧) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٣١.

للخليفة المقتدى بالله العباسي[1]، واحترف البعض الآخر التجارة أو اشتغل بالعلم والأدب. ونسوق في هذا الصدد بعض الأمثلة الدالّة. فأبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ) كان أديباً كتب في المعارف العامّة مثل «يتيمة الدهر» و«لطائف المعارف» إلى جانب كونه مؤرخاً صنّف عن «سير الملوك» و«تحفة الوزراء»[2]. وابن شاهين (ت ٣٨٥ هـ) الذي كان تاجراً صاحب رحلة إلى الشام وفارس[3]؛ مما انعكس على فهمه وثقافته ووعيه التاريخي؛ إذ صنف حول ٣٣٠ مؤلفاً في موضوعات مختلفة بينها التاريخ. وفي هذا السياق؛ نذكر المؤرخ الشهير الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) الذي امتهن التجارة وزار الشام وفارس والجزيرة والحجاز[4]. وفي ضوء وعي تاريخي ثاقب كتب مؤلفه الهام عن تاريخ بغداد الذي صار أنموذجاً يحتذي في الكتابة عن تواريخ المدن. ويظهر حسه التاريخي المتطور في كتابته عن سائر طبقات المجتمع خصوصاً أرباب الحرف والتجار[5].

لذلك يمكن الجزم بأن مؤرخي السنة مستهم رياح البورجوازية؛ فتخلوا عن تقاليد المؤرخين ـ المحدثين، وجاروا مؤرخي الليبرالية في مناهجهم ورؤاهم. ولا أدل على ذلك من استناد الخطيب البغدادي على مصادر متنوعة؛ فأخذ بروايات القواد والجند الإخباريين والمؤرخين[6]؛ على خلاف سابقيه الذين كانوا يعولون على روايات المحدثين فقط. لذلك صدق من قال بأنه «**تحرر بدافع من وعيه التاريخي من المقاييس التي وضعها المحدثون واتخذ معيار «اجتماع أهل المعرفة» بديلاً عن معايير المحدثين**»[7]. أما أبو شجاع الروذاوري فقد أشاد بكتاب تجارب الأمم لمسكويه وذيله واتبع نفس منهجه[8].

فماذا عن موضوعات علم التاريخ التي طرقها مؤرخو عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؟

لعل من أهم مظاهر التطور في هذا الصدد الاهتمام بموضوعات جديدة كالتاريخ الإقتصادي والاجتماعي بدرجة ملحوظة؛ هذا إلى جانب الاهتمام بالتاريخ الثقافي. أما التاريخ

---

(١) أبو شجاع الروذراوري: **ذيل كتاب تجارب الأمم**، ص ٢، القاهرة ب.ت.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤) مرجوليوث: المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٥) ياسر أحمد نور: المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٨، ١٢٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٨) أبو شجاع الروذراوري: المرجع السابق، ص ٥. ويقول في هذا الصدد: «فدعاني وقوف همتي عليه إلى اقتفاء أثره، وسلوك ما سنه في ورده وصدره».

السياسي فقد جرى تطعيمه بعلوم السياسة والجغرافيا البشرية والأنتروبولوجيا الاجتماعية. أما الموضوعات المطروقة من قبل في السيرة والطبقات وغيرها فقد تطورت بتأثير الثقافة الموسوعية للمؤرخين. فضلاً عن تطعيمها بالأدب والعلوم الطبيعية والكلامية والفلسفية واللغوية. كما استحدث في هذا العصر بواكير التأريخ للعلوم والفنون والآداب.

وقبل الاستطراد في برهنة ذلك؛ من المفيد أن نثبت وجود مصنفات شاملة لسائر الموضوعات؛ كما هو الحال بالنسبة لكتاب «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني. وإذا كان هذا الكتاب قريب الشبه بمؤلفات المسعودي؛ فقد كان أكثر منها شمولاً حيث تناول الكثير من الموضوعات الطريفة كالنوادر والملح والأمثال[1]، كما تناول الكثير من المسائل والمواقف المسكوت عنها في التاريخ السياسي.

وفي مجال التاريخ الاقتصادي؛ نخص بالذكر كتاب «تجارب الأمم» لمسكويه الذي امتاز بوفرة المادة الخاصة بقوى الإنتاج وعلاقاته ووسائله؛ وأبرزها بصورة تجعله رائداً في مجال التفسير الإقتصادي للتاريخ السياسي؛ وهو ما سنوضحه بعد مفصلاً. كما انطوت كتب «المدن» على مادة ضافية في هذا الصدد موثقة ومدعمة بالإحصاءات التي تعطي للوقائع مصداقيتها[2]. هذا بينما نتلمس بواكير نظرية اقتصادية في كتب «الخراج» و«الأموال»؛ كما هو الحال عند قدامه بن جعفر[3]. وتعرضت كتب «الأحكام السلطانية» للنظم الإقتصادية فضلاً عن النظم السياسية والإدارية والقضائية والعسكرية. وفي مجال النظم السياسية؛ انبرى مؤرخو السنة يدللون على مشروعية الخلافة دون سواها من النظم المستحدثة ؛ وهو ما فعله أبو يعلى الفراء (ت ٤٥٨ هـ) في كتابه «الأحكام السلطانية». كذا ما أقدم عليه أبو شجاع حين قال: «فما خلا متقلد للخلافة في عصر ممن ينازع في ردائها.. ويتطاول لمكانها إلى أن يستقر الرأي في قراره إلا إمام عصرنا المقتدى بالله فإنه تفرد بهذا الاستحقاق»[4]. وعلى العكس تبارت مصنفات الشيعة والمعتزلة في إثبات مشروعيتها؛ كما هو الحال في كتاب «لطف التدبير في الرياسة» للخطيب الإسكافي (ت ٤٢١ هـ) الذي لم يدخر وسعاً في الدفاع عن مشروعية السلطنة البويهية.

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٥٥.

(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٤) أبو شجاع: المرجع السابق، ص ٧.

وإذ عولت مصنفات السنة على كتب التفسير والحديث؛ طرحت كتب الشيعة والمعتزلة أفكارها من وجهة نظر فلسفية[١].

كما أفردت كتب مستقلة في «السياسة» تعرض لسائر نظريات الفرق الإسلامية في حيدة وموضوعية؛ إلى جانب أخرى في السياسة العملية ونظمها ورسومها؛ مثل كتاب «أدب الملوك» للسرخسي[٢].

ونظراً لمكانة ونفوذ وزراء العصر البويهي وتشجيع معظمهم لأهل العلم والأدب والتاريخ؛ دبجت الكثير من الكتب عن نظام الوزارة[٣]، فضلاً عن سير بعض الوزراء. وعالجت كتب «الأحكام السلطانية» عموماً سائر النظم الإدارية والمالية والقضائية والعسكرية؛ على غرار ما قام به الماوردي رائد هذا الفن في الكتابة التاريخية. وإلى جانب ذلك نلاحظ وجود مصنفات في هذا العصر اهتمت بإفراد مباحث مطوّلة عن الأوضاع الإقتصادية والاجتماعية على نحو غير مسبوق. فقد خصصت مباحث هامّة عن «الخراج»[٤]، وأخرى عن السكة والنقود[٥]، وثالثة عن الموازين والمكاييل[٦]. وحظيت معالجة ملكية الأرض ومشاكل المياه والأرفاق باهتمام كبير[٧]؛ بما يؤكد تأثير المد البورجوازي على مؤرخي النظم.

أما عن الجوانب الاجتماعية؛ فكانت قاسماً مشتركاً في معظم المصنفات التاريخية؛ خصوصاً كتب «المدن» التي تناولت موضوعات اجتماعية غاية في الأهمية؛ فأرّخت للطبقات الدنيا[٨] التي عزف مؤرخو العصر السابق عن التأريخ لها. وحفلت كتب «التواريخ العالمية» بمادة ضافية عن الأجناس والسلالات وخصائصها المميزة وأنماط حياتها وإسهاماتها الحضارية؛ بما يدخل في إطار ما يسمى «بالأنتروبولوجيا الاجتماعية». بل ظهرت كتابات عن مفهوم الطبقة، وصياغة البناء الاجتماعي على أساس طبقي قوامه حيازة الثروة، خصوصاً في رسائل إخوان الصفا[٩]. وغصّت كتب الطبقات والسير بمعلومات غزيرة عن مظاهر الحياة الاجتماعية

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٣) مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٤) أنظر على سبيل المثال: أبو يعلي الفراء: **الأحكام السلطانية**، ص ١٦٢ وما بعدها، بيروت ١٩٨٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥ وما بعدها.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨٥ وما بعدها.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ وما بعدها.

(٨) ياسر أحمد نور: المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٩) الرسائل: جـ ٢، ص ٣٥٠ ـ ٣٥٨، طبعة دار صادر، بيروت ب.ت.

من العادات والتقاليد الخاصة بالمسائل والمسكن والملبس ووسائل الترفيه؛ مما يدخل في إطار «الذهنيات».

أما التاريخ السياسي؛ فقد انصبّ معظمه على التأريخ للسلطنة البويهية والخلافة العباسية، هذا فضلاً عن كتابة «تواريخ عالمية» متطورة.

ومن أهم ما صنف عن بني بويه؛ كتاب «التاجي» لأبي إسحق الصابىء الذي ألّفه بتكليف من عضد الدولة البويهي. وقد عرض فيه لأصول البويهيين الأول وكيفية اعتناقهم الإسلام، واشتغالهم بالسياسة، ودورهم في مؤازرة الدولة العلوية بطبر ستان. ولأن معظم الكتاب مفقود؛ أرّخ تاريخ الصابئي لقيام دولة البويهيين وتطورها حتى عصره. وتمتاز مؤلفات أبي إسحق بالاعتماد على وثائق رسمية بحكم عمله في ديوان الرسائل. وحسبنا أنه صنف مؤلفاً في هذه الوثائق؛ أردفه بآخر عما صدر من مراسلات بين السلاطين وولاتهم؛ أطلق على الأول اسم «منشآت الصابئي»، وعلى الثاني «الرسائل»[1].

ومن نماذج الكتب التي أرّخت للخلافة العباسية في هذا العصر؛ كتاب «تاريخ بغداد» الذي ألّفه عبيد الله بن أحمد وتناول فيه تاريخ العباسيين حتى خلافة المهتدي، ثم أكمله ابنه أبو الحسن وأرّخ فيه لخلفاء المهتدي حتى عهد المقتدر[2]. كذا «كتاب التاريخ» لعمر بن أحمد بن عثمان بن شاهين (ت ٣٨٥ هـ)؛ الذي لا نعلم عنه شيئاً[3].

وإذا كان من الطبيعي أن ينحاز مؤرخو البلاط البويهي لبني بويه، ومؤرخو بلاط الخلافة للعباسيين؛ فقد وجد من المؤرخين من خدم في البلاطين معاً، وكتب عن الدولتين العباسية والبويهية في آن؛ كما هو حال المحسن التنوخي الذي تولى القضاء للخلافة في عدد من البلدان، ثم التحق بخدمة البويهيين؛ ولعب دوراً هاماً في محاولة التوفيق بين الطرفين. ويعد كتابه «نشوار المحاضرة» من درر المصنفات التاريخية في هذا العصر بفضل معلوماته الوثائقية، وكونه شاهد عيان، والتزامه الموضوعية[4]. ومن مؤرخي السنّة من أرّخ للسلطنة البويهية وأشاد بسلاطينها، مثل أبو شجاع الذي ذيل على كتاب «تجارب الأمم» لمسكويه[5].

أما عن «التواريخ العالمية» التي صنفت في هذا العصر وجرى تطويرها؛ فمن أهمها كتاب

---

(١) عن أهمية هذه الوثائق وقيمتها التاريخية؛ أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٩ - ٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤) مرجوليوث: المرجع السابق، ص ٧٦.

(٥) أبو شجاع: المرجع السابق، ص ٧.

«البدء والتاريخ» للمطهّر المقدسي الذي قدّم فيه تأريخاً «بانورامياً» للبشرية يجمع بين الرؤية الدينية ـ حيث اهتم بتاريخ الأديان على نحو خاص ـ والدنيوية[١]؛ حيث عرض لتاريخ الأمم والشعوب سياسياً وحضارياً. ويتميز الكتاب بتقديم رؤية فلسفية[٢] تميزه عن التواريخ العالمية السابقة.

يمكن الوقوف على رؤية فلسفية ـ وإن كانت مغايرة ـ أيضاً في كتاب «تاريخ سنّي ملوك الأرض والأنبياء» لحمزة الأصفهاني. إذ عرض لتواريخ الرسل والأنبياء والأمم والشعوب تأسيساًعلى بعد الزمان التاريخي الفلسفي؛ فهو ينسج الأحداث المعلمية الكبرى في التاريخ البشري مرتبطة بسنوات وقوعها. ويظهر ذلك بوضوح في تركيزه ـ في معالجة التاريخ الإسلامي ـ على سنوات التحول؛ رابطاً بين الزمان وحركة الأفلاك[٣].

وقد بلغ التاريخ العالمي تمام نضجه على يد المؤرخ الفيلسوف مسكويه في كتابه الفريد «تجارب الأمم» الذي يعدّ «نهاية تطور التواريخ العالمية؛ فما كتب بعده لا قيمة له إذا ما قيس به»[٤]. فهو يركّز على التاريخ الواقعي المحقق؛ ومن ثم لم يعرض فيه لعصور ما قبل الإسلام نظراً لما شاب أخبارها من كذب وخرافات. وفي عرضه للتاريخ الإسلامي ركّز على التجارب البشرية ـ لا الخوارق والكرامات والمعجزات ـ التي تعين على استخلاص الدروس والعبر[٥].

أما عن «التاريخ المحلي»؛ فقد تميز في العراق بنوع من الخصوصية؛ إذ اقتصر المؤرخون على تناول تاريخ مدن العراق، وبعضهم كتب في نفس السياق عن مدن إيران؛ نظراً لتوحد الإقليمين تحت الحكم البويهي. لذلك لم تكتب تواريخ محلية إقليمية في هذا العصر وانفردت تواريخ المدن بتقديم مادة جغرافية ـ اقتصادية ـ اجتماعية هامّة[٦] ومتشابكة؛ بما ينمّ عن وعي وحسّ تاريخي نافذ.

ويعد «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي مثالاً لهذا التطور الذي مسّ تاريخ المدن في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؛ فإلى جانب المعلومات الجغرافية والطبوغرافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ يتضمن الكتاب تاريخ بغداد الثقافي[٧]. ويخلو الكتاب من أية

(١) سالم أحمد محل: المرجع السابق، ص ١٢٢.
(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٠٢.
(٣) أنظر: حمزة الأصفهاني: **تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء**، ص ٢٧، برلين ١٣٤٠ هـ.
(٤) مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٦١.
(٥) Muhsin Mahdi: Op. Cit. p.143.
(٦) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٦٣.
(٧) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٤.

نزعات شوفينية متعصبة، كما كان الحال في العصر السابق؛ لذلك أخطأ من ذهب إلى أن تواريخ المدن كانت تعبيراً عن نزعة الاستقلال[1]. ولا غروّ فقد شملت الكتابة في هذا الموضوع مؤرخين ذوي مذهبيات مختلفة. فإلى جانب السنة صنف الشيعة في الموضوع؛ خصوصاً عن المدن ذات الطابع المقدس عندهم؛ كما هو حال محمد بن علي بن الحسن الكوفي الذي كتب عن مدينته.

واهتم مؤرخو المدن بالكتابة في «الخطط»، وكان الخطيب البغدادي رائداً في هذا الصدد[2]. وإذ لم تصنف كتب مستقلة في تواريخ الأقاليم؛ فإن بعض مؤرخي التواريخ العالمية خصصوا في كتبهم فصولاً عن الأقاليم التي ينتمون إليها؛ وخير مثال على ذلك ما كتبه حمزة الأصفهاني عن بعض أقاليم إيران[3].

شمل التطور أيضاً كتابة السير والتراجم والطبقات؛ فبعد أن كانت قاصرة على التأريخ لأعلام المذاهب والفرق والمحدثين والفقهاء؛ أصبحت تضم المشاهير في سائر جوانب المعرفة؛ فظهرت كتب عن طبقات النحاة والأطباء والفلكيين وغيرهم[4]. كما ظهر نوع جديد من الكتابة في علم الطبقات يتمثل في «المعاجم»[5]. وبرغم إضفاء الطابع الدنيوي على كتب التراجم والطبقات الذي تمثل في التأريخ لسائر الفعاليات البشرية تأريخاً ثقافياً؛ أسهم كتاب الفرق ـ لأغراض معرفية قحة ـ في الكتابة عن مشاهير رجالهم. إذ صنف أبو القاسم على بن الحسين المرتضى في «طبقات المعتزلة»[6]، كما كتب مؤرخو الشيعة عن أعلام مذاهبهم وفقهائهم وشهداء آل البيت[7]؛ إلى جانب الكتابات السنية في هذا الصدد بطبيعة الحال. وهو أمر أفضى إلى التعدد والتنوّع الفكري[8] الذي ساعد على تدوين التاريخ الثقافي[9]. وفضلاً عن ذلك؛ فقد انطوت كتب الطبقات على مادة فريدة تتناول المسكوت عنه في التاريخ السياسي، بالإضافة إلى الكشف عن حياة الناس خصوصاً من العوام الذين طالما أهمل المؤرخون

---

(١) أنظر: المرجع السابق، جـ١، ص ٣٦.

(٢) ياسر أحمد نور: المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٣) حمزة الأصفهاني: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢١٦ وما بعدها.

(٤) جب: المرجع السابق، ص ٨٠، ٨١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٣١.

(٧) جب: المرجع السابق، ص ٨٠.

(٨) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٣٠٩.

(٩) جب: المرجع السابق، ص ٨٠.

الكتابة عنهم[1] لذلك أرّخت كتب الطبقات للثقافة الشعبية إلى جانب الثقافة العامة؛ بما يكشف عن خصائص «ذهنيات» الشعوب.

وفي هذا السياق أسهمت كتب المعارف العامة بدور ملحوظ. ويعد أبو منصور الثعالبي علماً في هذا المجال. وتشى مؤلفاته ـ «لطائف المعارف» و«يتيمة الدهر» بريادته في هذا المجال[2]. أما كتابه «تاريخ غرر السير» فينطوي على بواكير نظرية ثقافية تمزج السياسة بالحضارة[3]. يفهم ذلك من قوله: «**الناس بالزمان، والزمان بالسلطان، والسلطان ـ بعد الله ـ بالملوك الذين استرعاهم أمور عباده، وملكهم أزمة بلاده؛ فلا دين إلا بهم، ولا دنيا إلا معهم**»[4] وهي رؤية شاركت فيها جماعة إخوان الصفا؛ حيث قالوا: «**الدين والملك أخوان توأمان لا يفترقان، ولا قوام لأحدهما إلا بأخيه**»[5]. وفي ذلك دليل على شيوع المعارف المتطورة عند النخبة المفكرة في هذا العصر، وتبنيها رسالة تنويرية إنسانية ذات أهداف مستقبلية. وصدق أحد الدارسين حين حكم على كتب المعارف العامة في هذا العصر بأنها «**تعبير عن الإدراك الفكري للقيم الإنسانية العامة، وتقدير قيم للإنسان وعمله**»[6]. كما تعد تعبيراً عن روح المقاومة السلمية للنظم الجائرة، فكانت لذلك ضرباً من ضروب الاجتماع السياسي[7].

أخيراً شهد عصر الصحوة ميلاد علم التدوين الببليوغرافي الذي يعد ابن النديم رائده دون مدافع[8]. تلك صورة عامة عن موضوعات علم التأريخ في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؛ تشى بطرق موضوعات جديدة وتطوير الموضوعات التقليدية.

فماذا عن مناهج ورؤى مؤرخي هذا العصر؟

بخصوص مرجعية هؤلاء المؤرخين؛ نلاحظ اعتماد جلّهم على الوثائق. إذ كان معظمهم من كبار رجالات الدولة وكتّاب الدواوين، كما شارك بعضهم في أحداث العصر ووقفوا عن كثب على خفايا الوقائع والأحداث. ومنهم من سجّل ما يشبه مذكرات خاصة عنها، ومنهم

(١) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٩٦، ٩٧.
(٣) سالم أحمد محل: المرجع السابق، ص ١٢٤، ١٢٥.
(٤) الثعالبي: **تاريخ غرر السير**، ص ٥، طهران ١٩٦٣.
(٥) **رسائل إخوان الصفا**، جـ ٢، ص ٣٦٨.
(٦) أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٦٠، ٣٦١.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٧، ٣٦٨.
(٨) محمد عبد الكريم الوافي: المرجع السابق، ص ٢٩٤.

من صنف كتباً ورسائل في الوثائق، وجلّهم اعتمد عليها في كتابة تواريخهم وأثبتوها في مصنفاتهم[١]؛ خصوصاً في كتابات هلال الصابئى[٢].

أما فيما يتعلق بالتواريخ غير السياسية؛ فقد حرص المؤرخون على الاتصال بأولي الشأن من الساسة والقواد، وحتى أصحاب الحرف والصناعات لاستقاء مادة كتبهم. وعموماً شاع أسلوب المشاهدة والمعاينة كمصدر أولي للحصول على المعلومات. لذلك أتيحت لمؤرخي العصر مادة وثائقية ومصدرية عن أحداث عصرهم. وكانت المادة الوثائقية متاحة حتى لأهل الذمة الذين خدموا في دواوين الدولة البويهية كهلال الصابئى، أو في بلاط الخلافة العباسية كثابت بن سنان الصابئى[٣]. ومن المؤرخين من كانوا أطباء للخلفاء والسلاطين؛ لذلك قدّر لهم الاطلاع على الأسرار والخفايا التي لم ترد حتى في الوثائق[٤]. كما كلف بعضهم بكتابة تواريخ رسمية عن الدولة البويهية أو كتابة سير وزرائها؛ فلم يدّخر الأخيرون وسعاً في إمداد هؤلاء المؤرخين بمعلومات شفاهية غاية في الأهمية والجدة. ومنهم من اشترك في حملات عسكرية أو نيط بمهام رسمية ـ مثل المحسن التنوخي ـ فكانوا صانعين للأحداث؛ ومن ثم كانوا على علم بدقائقها[٥].

هذا بالنسبة للتواريخ الرسمية في مجال السياسة الخاصة بالعصر نفسه. أما فيما يتعلق بالتأريخ للثقافة؛ فقد اهتم مؤرخو الثقافة والفكر بالنتاج المتعاظم في هذا الصدد، خصوصاً في الملل والنحل والآداب والجغرافيا. وقد تطور الأدب الجغرافي وتعاظم في هذا العصر؛ نظراً لتعاظم المد التجاري البورجوازي. وغدت كتب الجغرافيا ـ في حدّ ذاتها ـ أعمالاً أقرب ما تكون إلى التاريخ. بل إن بعض المؤرخين كانوا جغرافيين، والعكس صحيح. لذلك تطورت مناهجهم وتعاظمت المادة التاريخية العيانية كماً وكيفاً. وحسبنا أن نقتبس نصّاً هاماً للمقدّسي في هذا الصدد؛ حيث يقول: **«وما تمّ لي جمعه إلا بعد جولات في البلدان ودخول أقاليم الإسلام، ولقائي العلماء. وقد خدمت الملوك وجالست القضاة، ودرست على الفقهاء، واختلطت إلى الأدباء والقرّاء وكتب الحديث. وخالطت الزهّاد والمتصوفة وحضرت مجالس القصاصين والمذكرين مع لزوم التجارة في كل بلد، والمعاشرة مع كل أحد والتفطّن**

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٦٣.

(٢) أنظر: **تاريخه**، ص ٣٥٨، على سبيل المثال، القاهرة، ب.ت.

(٣) مرجوليوث: المرجع السابق، ص ٧٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٥٨.

في هذه الأسباب بفهم قوي حتى عرفتها... وتفتيش عن المذاهب حتى علمتها، وتفطن في الألسن ولألوان حتى ربتها.. وبحث عن الأخرجة حتى أحصيتها»[١].

يكشف هذا النص الهام عن ثلاثة دلالات هي؛ تعاظم المادة التاريخية في شتى جوانب المعرفة، والحصول عليها عن طريق المعاينة والمشاهدة نتيجة الرحلة من أجل العلم والتجارة، واتسام المعلومات المستمدة في هذا الصدد بالدقة والصدق والموضوعية. لذلك يمكن الجزم بتميز مؤرخي العصر بالموسوعية ووضوح الرؤية وتحرّي الحقيقة.

أما عن المعلومات الخاصة بالعصور السابقة، فقد نهل المؤرخون من سائر النتاج التاريخي السابق؛ دون تعصب أو مصادرة أو تخصيص. وأخضعوا الروايات للفحص والنقد، وحسبنا ما سبق ذكره من تأليف كتب خاصة في «نقد الرواة». بل إن ابن النديم لم يكتف في «الفهرست» بذكر أسماء الكتاب وعناوين كتبهم إنما تناولهم بالنقد؛ فعرض «لمناقبهم ومثالبهم»[٢]. لذلك يمكن الجزم «باستقرار الروايات» في هذا العصر. وهذا يقودنا إلى الحديث عن «الإسناد». وبوجه عام لم يعول المؤرخون الليبراليون عليه بالصيغة التي كان قد أقرّها المحدثون من قبل. بل اكتفوا بتقديم نقد مرجعي للمصادر التي اعتمدوا عليها في مقدمات كتبهم. ويرجع ذلك إلى عدة أمور أساسية هي:

أولاً: الاهتمام بالموضوع بالدرجة الأولى والحفاظ على سياق عرضه دونما كسر لهذا السياق المتسلسل بإثبات سلسلة الأسانيد.

ثانياً: صعوبة إثبات الأسانيد بعد مرور الأزمان والأعوام والبعد الشاسع عن الفترات السابقة المؤرخ لها.

ثالثاً: عدم التحقق من صحة الأسانيد نظراً لعبث الرواة لأسباب مذهبية أو شعوبية أو سياسية.

رابعاً: استقرار الرواية التاريخية؛ كما سبق القول بما لا يدع مجالاً لإعادة نقدها وتمحيصها. لذلك اكتفى المؤرخون بتحكيم «الدراية» في اعتماد ما يعتقد بصحته ولفظ ما هو مكذوب. ومن أمثلة ذلك ما فعله مسكويه حين عاد إلى تاريخ الطبري؛ حيث أخذ منه ما اعتقده صحيحاً، ونحى جانباً الروايات المشكوك في صحتها[٣].

---

(١) المقدسي: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ص ٢، ليدن ١٩٦٧.

(٢) إبن النديم: ص ٣.

(٣) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٩٣.

ومن الإنصاف أن نذكر أن معظم المؤرخين الليبراليين كانوا يميزون بين ما نقلوه وبين ما هو من عندياتهم؛ فما أضافوه كان يسبق بقول: «قال فلان» ويذكرون أسماءهم.

أما أصحاب الاتجاه المحافظ؛ فقد أبقى بعضهم على الأسانيد، ونحاها البعض الآخر جانباً للأسباب المذكورة سلفاً. فالخطيب البغدادي - على سبيل المثال - اعتبر الإسناد أمراً معوقاً، فضلاً عن أنه ليس بالضرورة دلالة على المصداقية[1] «**فالأسانيد الواهية - في نظره - مدعاة لمتون فاسدة**»[2]، وأبو شجاع الروذراوري أهمل الإسناد وجرى على طريقة مسكويه. لذلك لم يعوّل معظم مؤرخي السنة في هذا العصر على روايات أهل الحديث - واستعاضوا عنها بروايات الإخباريين والمؤرخين، ومنهم من قارب مرجعيات جديدة؛ كاللجوء إلى رجالات الدولة والجند وأرباب الحرف والصنائع وحتى المشتغلين بالموسيقى[3]. وفي ذلك دليل على تطور الاتجاهات المحافظة في كتابة التاريخ تحت تأثير المد البورجوازي الليبرالي، وما نجم عن ذلك من تخليق وعي معرفي وحسّ تاريخي مشترك[4].

ولعل من أهم مظاهر هذا الحسّ التاريخي المشترك في هذا العصر تضاؤل نفوذ «الرواية» ليحل محله نفوذ الدراية؛ بحيث يمكن الجزم بتوجه المؤرخين إلى الاهتمام بالحقيقة التاريخية في حد ذاتها وتقديمها بصورة ممنطقة مقبولة وواضحة. ونظرة إلى عناوين الكتب التي أُلّفت في هذا العصر؛ تثبت خلوها جميعاً من لفظ «الأخبار» بما يعني اختفاء الهدف الإخباري واستهداف ما وراء الأخبار[5]. ولا غرو إذ عنون مسكويه - مثلاً - كتابه باسم «تجارب الأمم»؛ بما يكشف عن المغزى وراء كتابة التاريخ. إن التحليل «السميوطيقي» لعناوين كتب التاريخ في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؛ يكشف عن دلالات واضحة و«علامات» مؤكدة على تطور الفكر التاريخي.

أما عن تقنيات العرض التاريخي؛ فقد أحجم المؤرخون في هذا العصر عن «النظام الحولي» واستعاضوا عنه بعرض موضوعات التاريخ عرضاً ينم عن وحدة الموضوع؛ برصده رصداً «تاريخياً» يضع عامل الزمان في الاعتبار. وهو أمر يساعد على استقصاء الظواهر في مراحلها المختلفة منذ النشأة وحتى النضج والاكتمال. ومعلوم أن النظام الحولي يجزىء الظاهرة المدروسة

---

(١) ياسر أحمد نور: المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٥٥.

بما يفت في إمكانية استيعابها[١]. وقد فطن ابن الأثير ـ فيما بعد ـ إلى تلك الحقيقة حين قال: «... **ورأيتم يذكرون الحادثة الواحدة في سنين، ويذكرون منها في كل شهر شيئاً؛ فتأتي الحادثة متقطعة لا يحصل منها على غرض، ولا تفهم إلا بعد إمعان النظر**»[٢].

ومن أسف أن ابن الأثير لم يطبق هذا الفهم النيّر حين كتب تاريخه المشهور؛ بينما طبّقه مؤرخو عصر الصحوة البورجوازية الثانية؛ دون أن يثبتوه نظرياً.

من الملاحظ أيضاً أن العرض التاريخي عند مؤرخي هذا العصر؛ خلا من الإسراف في ذكر القصص والحكاوي الحوارية؛ فقد اكتفى المؤرخون بإثبات مضمونها في سياق العرض حفاظاً على تسلسله وحسن أدائه. كما أكسوه حلّة أدبية رصينة بعيداً عن المحسنات البديعية والقعقعة اللفظية؛ مستفيدين في ذلك من ثقافة العصر عموماً وتطور اللغة العربية أسلوباً وبلاغة على وجه الخصوص.

يتصل بمسألة المنهج ـ أخيراً ـ قضية الصدق والموضوعية والأمانة العلمية. ومعلوم أنها انتهكت في العصر السابق بحيث لعبت الأهواء السياسية والنعرات العرقية والنزعات المذهبية دورها السلبي في الكتابة التاريخية. أما في هذا العصر؛ فقد أجمع الدارسون على مصداقية ما كتب حتى في مجال التأريخ للخلفاء والسلاطين الذين عاش المؤرخون في كنفهم. وفي هذا الصدد عقد أحد الدارسين التقاة مقارنة بين مؤرخي اليونان ونظرائهم المسلمين؛ وانتهى إلى أن الأخيرين عملوا على «**الكشف عن الحق المجرد وتدوينه والامتناع عن تشويهه بالظن والهوى**»[٣]. كما شهد آخر بأن كتابات المؤرخين المسلمين في هذا العصر «**خلت من الكذب ومن أكثر الأدواء شيوعاً وهو إخفاء الحقائق**»[٤]. فلم يدّخر بعضهم وسعاً في انتقاد الخلفاء والسلاطين المعاصرين لهم[٥]، وندّد بعضهم بفساد بعض الوزراء والجهاز البيروقراطي[٦].

وينمّ ذلك عن حقيقتين هامّتين تفسران التزام المؤرخين بالأمانة العلمية والنزاهة والموضوعية؛ الأولى ما ساد العصر من استنارة معظم الحكام الذين لم يألوا جهداً في مؤازرة أهل العلم والفكر، وإشاعة روح التسامح التي كانت حسنة من حسنات الليبرالية. والثانية؛ ذيوع الفضائل

(١) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢) أنظر: إبن الأثير: **الكامل**، جـ ١، ص ٥، ٦، القاهرة ١٣٤٨ هـ.

(٣) أنظر: مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٤) جب: المرجع السابق، ص ٨٥.

(٥) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٩٣.

(٦) مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٧٥.

الأخلاقية[١] والقيم «الهيومانية» النبيلة المرتبطة بالليبرالية أيضاً. ويرجع بعض الدارسين ـ خطأً ـ تنامي هذه الروح إلى مؤثرات أجنبية؛ كالاطلاع على كتب الحكمة والآداب الفارسية والهندية واليونانية[٢]. وعندنا أن الأخلاق لا تقتبس أو تورث؛ إنما هي نتيجة للمناخ السوسيو ـ تاريخي والسوسيو ـ ثقافي. ولا غرو؛ إذ علمنا أن الكتابة في الأخلاق كانت مستمدة من جوهر الإسلام وبلورها رجالات المعتزلة، وبلغت أوجها في هذا العصر ممثلة في كتابات مسكويه الفيلسوف والمؤرخ في آن، فضلاً عن إخوان الصفا.

بديهي أن ينعكس ذلك في «مخيال» مؤرخي العصر الذين اعتبروا التاريخ تجربة للحضارة الإنسانية، حاولوا استخلاص عبرها وتكريسها لخدمة أغراض عملية[٣] نبيلة في ترشيد الحكام وتثقيف الأجيال وإعدادها لتحقيق «دولة أهل الخير» في المستقبل[٤]. يستوي في ذلك مؤرخو السنة والشيعة؛ فقد ذكر المؤرخ أبو شجاع أن التاريخ «**تجارب يستفيد منها الحكام، فمهما يكن من حسنة اقتبسوا منها، ومهما يكن من سيئة ارتدوا عنها.. والرأي لقاح العقل والتجربة نتاجه، والخير مقصد الحجي والاجتهاد منهاجه**»[٥]. وفي ذلك دلالة على اتساع نظرة مؤرخي العصر الذين لم يدخروا وسعاً في هدم أنقاض الإقليمية والشعوبية والطائفية لبناء رؤية أممية عالمية وإنسانية[٦].

وهذا يقودنا إلى مسألة التفسير والتأويل عند مؤرخي العصر. لقد سبق وأشرنا إلى حرصهم على التعليل والتحليل منهجياً. ونضيف أن تحليلاتهم كشفت عن رؤى ذات طابع علمي وعملي؛ حيث اعتبروا التاريخ مستودعاً للتجارب الإنسانية التي هي في نظرهم نتاج فعاليات بشرية. ولقد تأثر بعض مؤرخي السنة بتلك النزعة السائدة في هذا العصر؛ حيث نجِد مؤرخاً مثل أبو شجاع يرى أن التاريخ «**علم علل الأحوال وفوائدها**»[٧]، كذلك الحال بالنسبة للمؤرخين غير المسلمين كهلال الصابئى الذي كان يتبع ذكر الأحداث بعللها وأسبابها، ويكرّس لذلك عنواناً هو «ذكر السبب في ذلك»[٨]. لذلك لم يكن غريباً أن نجد عند بعض

---

(١) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٩٠.

(٢) أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٣١، روزنتال: المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٣) Muhsin Mahdi: Op. Cit. p.143.

(٤) **ذيل كتاب تجارب الأمم**، ص ٤.

(٥) محمود إسماعيل: **إخوان الصفا**، ص ١٠٥ وما بعدها.

(٦) عبد العزيز عزت: **إبن مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، ص ٩٢، القاهرة ١٩٤٦.

(٧) **ذيل كتاب تجارب الأمم**، ص ٥.

(٨) هلال الصابئي: **تاريخه**، ص ٣٣٦، ٣٦٤، القاهرة ب.ت.

المؤرخين رؤى ذات نزعة مادية تبرز أهمية الاقتصاد في توجيه السياسة، كما هو الحال بالنسبة لهلال الصابئى[١] ومسكويه على سبيل المثال[٢]؛ وليس الحال كما ذهب البعض نتيجة التأثر بالفلسفة الإسماعيلية الباطنية[٣]. ذلك آن جل مؤرخي العصر في العراق وإيران كانوا زيدية ـ معتزلة تميز معتقدهم بالاعتدال والاستنارة. هذا فضلاً عن استخلاص أحكامهم ورؤاهم من الواقع التاريخي وتراكماته نتيجة الفهم الواعي والاستقراء؛ وليس من التصورات الغيبية أو الميتافيزيقية.

ومع ذلك لعبت الفلسفة دوراً مؤثراً في تخليق رؤى بعض المؤرخين الكبار؛ كما هو الحال عند المطهّر المقدسي الذي قال «بوحدة الرسالات السماوية»[٤]. وهذا لا يعني تلوّن رؤية التاريخية بلون ثيولوجي؛ بقدر ما هو رؤيته للدين في إطار التاريخ الإنساني. ولا غرو؛ فآراؤه تحمل بعداً عقلانياً واضحاً؛ حيث كرّس فصلاً هاماً في مؤلفه عن «المعرفة والعقل»، كما تظهر نظراته الواقعية في قوله: «**الناظر في كتابنا هذا كالمشرف المطّلع على العالم مشاهداً حركاته وعجيب أفعاله**»[٥]. لهذا أخطأ من حكم على رؤيته بالمثالية[٦].

يظهر تأثير الفلسفة أيضاً في نظرة حمزة الأصفهاني إلى التاريخ؛ حيث أبرز تأثير بعد الزمان في تغيير الأفعال ومن ثم الأحوال. وطبق ذلك ببراعة في معالجة ذهنيات الأمم والشعوب[٧]؛ فوقف ـ في استحياء ـ على الثوابت والمتغيرات في التفكير البشري. وهو أمر نلحظه بوضوح في فكر إخوان الصفا الذي عمل عمله في عقول وتصورات معظم مؤرخي العصر. بالمثل نجد تأثيراً واضحاً للإنجازات العلمية والإبيستيمية والمنهجية التي ازدهرت آنذاك في «مخاييل» هؤلاء المؤرخين. يظهر ذلك خصوصاً في كتابات أبي منصور الثعالبي، خصوصاً في مؤلفه عن «سير الملوك وأخبارهم»؛ حيث انطوى على آراء ورؤى حضارية تمزج بين التاريخ السياسي وبين علوم عصره[٨]؛ شأنه في ذلك شأن جماعة إخوان الصفا. بل إن تأثيرات العلوم الطبيعية والرياضية

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

(٢) سالم أحمد محل: المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٣) أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ١، ص ٤٠٩.

(٤) سالم أحمد محل: المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٥) المطهر المقدسي: المرجع السابق، جـ ١، ص ١٧.

(٦) أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ١٠٢، شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ١، ص ٤٠٧.

(٧) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٨) سالم أحمد محل: المرجع السابق، ص ١٢٥.

والفلسفية امتدت إلى كتابات المؤرخين النصارى[1]، كيحيى بن سعيد الأنطاكي (ت ٤٥٨ هـ) الذي عوّل على المنهج الفلسفي التاريخي ولفظ اللاهوت[2]. وحسبنا أن معظم مؤرخي النصارى كانوا أطباء ومناطقة؛ لذلك عالجوا حتى التاريخ الكنسي وتاريخ الديارات معالجة تاريخية أكثر منها ثيولوجية.

وعند جماعة إخوان الصفا؛ نقف على حقيقة التكوين الذهني عند مفكري العصر ومن بينهم المؤرخين. وإذ لم يقدم هؤلاء كتابات تاريخية مستقلة؛ فقد قدّموا نظرات ثاقبة في مفهوم التاريخ؛ والأهم من ذلك توظيفهم له في برامجهم التثقيفية.

ونظراً لمعالجتنا هذا الموضوع الهام في كتابين سابقين[3] نكتفي بضرب بعض الأمثلة عن ولوجهم ما يمكن أن يكون فلسفة للتاريخ؛ كنظريتهم في قيام الدول وسقوطها؛ حيث قالوا:

«إعلم يا أخي أن أمور هذه الدنيا دول ونوب تدور بين أهلها قرناً بعد قرن، ومن أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد... واعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبتدىء، وغاية إليها ترتقي، فإذا بلغت أقصى غاياتها، ومدى نهاياتها؛ تسارع إليها الانحطاط والنقصان، وبدأ في أهلها الشؤم والخذلان... واستئناف الآخرين من القوة والنشاط والظهور والانضباط، وجعل كل يوم يقوم هذا ويضعف ذاك، وينقص إلى أن يضمحل الأول المقدم، ويستمكن الآتي المتأخر»[4]. ويلاحظ أن لهم آراء غاية في الجدة عن تأثير الطبيعة في الإنسان ذهنياً وأخلاقياً؛ حيث يقولون:

إعلم يا أخي بأن ترب البلاد والمدن والقرى تختلف وأهويتها تتغير؛ وهذه كلها تؤدي إلى اختلاف أمزجة الأخلاط. واختلال أمزجة الأخلاط يؤدي إلى اختلاف أخلاق أهلها وطباعهم وألوانهم ولغتهم وعاداتهم وآرائهم ومذاهبهم... لا يشبه بعضها بعضاً، بل تنفرد كل أمة بأشياء من هذه التي تقدّم ذكرها»[5].

ناهيك عن آراء أخرى جدّ هامة في التاريخ والعمران البشري بمفهومه الواسع؛ لن نسترسل في عرضها، ونحيل إلى دراستناالسابقة في الوقوف عليها.

قصارى القول ـ أن الفكر التاريخي في العراق بلغ أوج تطوره ونضجه؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية، وأن هذا التطور والنضج سرى في سائر أرجاء العالم الإسلامي سريان المدّ البورجوازي

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٤٣٦.

(٢) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٣) أنظر: محمود إسماعيل: **نهاية أسطورة**، إخوان الصفا ـ رواد التنوير في الفكر العربي.

(٤) الرسائل: جـ ١، ص ١٨٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٢، ٣٠٣.

الليبرالي. وقبل برهنة ذلك؛ نرى من المفيد تقديم أنموذج هام ودال على نضج واكتمال الفكر التاريخي؛ يتمثل في دراسة متأنية لكتاب «تجارب الأمم» لمسكويه.

ينتمي مسكويه (ت ٤٢١ هـ) إلى مدرسة تمّت على أيديها نقلة كبرى في الفكر التاريخي[١]؛ كان من أعلامها الصابئي والخطيب البغدادي وأبو شجاع وغيرهم ممن ارتقوا بهذا الفكر موضوعاً ومنهجاً وأسلوباً ورؤية؛ فوصلوا به إلى درجة التكامل في ظل مناخ شهد أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية[٢]. وكان مسكويه هو الأنموذج والمثال الذي احتذاه وتوخاه هؤلاء المؤرخون؛ الذين تباهوا بإنجازاته واعترفوا بعجزهم عن الوصول إلى مكانته[٣].

ومع ذلك؛ نعدم وجود دراسة تؤرخ لمسكويه المؤرخ؛ في حين تعددت الدراسات حول مسكويه فيلسوف الأخلاق. ولعل ذلك راجع إلى عجز المؤرخين عن فهم واستيعاب مكانته التاريخية خلال عصور الانحطاط الفكري الطويل؛ وهو عجز مازال ممتداً إلى اليوم؛ حيث يحتل مكاناً متواضعاً في المؤلفات الحديثة المتواضعة أيضاً عن مؤرخي الإسلام. وحتى القلائل الذين فطنوا إلى أهميته لم يقدموا سوى توصيات بأهمية تقديم دراسات عنه، تقاعسوا أنفسهم عن إنجازها[٤]. تماماً كما تقاعس معاصره أبو سليمان المنطقي بالكتابة عنه بعد أن وعد بذلك؛ وربما كتب لكن ما كتبه مازال مفقوداً[٥].

لذلك كله؛ لا نعلم الكثير عن سيرة مسكويه وحياته وشيوخه إلى غير ذلك من العوامل الهامة التي صاغت عقلية هذا المؤرخ الفذ. وما نعلمه لا يتعدى شذرات متفرقات في كتب التراجم، وإشارات تناثرت في كتابه «تجارب الأمم»؛ نستطيع من خلالها تقديم تصور أولى عاجز عن تصوير منحى حياة مسكويه.

من تلك الشذرات نعلم أنه ولد عام ٣٢٠ هـ، وتوفي عام ٤٢١ هـ، أي عاش أكثر من قرن شهد خلاله أحداثاً متلاطمة بين مدّ الازدهار وجزر الانهيار في التاريخ والحضارة العربية الإسلامية. ومن المؤكد أن تلك الماجريات الجسام كانت بالغة الأهمية في إثارة وتوقد ذهنه وتشكيل منظوره التاريخي.

ومن خلال النعوت والصفات التي أطلقت عليه؛ نستطيع أن نقف على مقومات ثقافته

---

(١) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٢) أبو شجاع: المرجع السابق، ص ٥.

(٣) أنظر: عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص ٥٥٠، بيروت ١٩٧٣.

(٤) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٢، ص ٢٠٨.

(٥) أنظر: مسكويه: **تجارب الأمم**، جـ ١، مقدمة المحقق د. أبو القاسم إمامي، ص ١٣ من مقدمته، طهران ١٩٨٧.

ودرجة نبوغه ومدى عبقريته. لقد أطلق عليه معاصروه نعوت «الحكيم المتكلم، الفيلسوف الأخلاقي، المؤرخ، الرياضي، المهندس، اللغوي، الأديب، الشاعر، الكاتب، الناقد، النافذ الفهم، الكثير الاطلاع على كتب الأقدمين ولغاتهم، المعلم الثالث». وبتحليل سميوطيقي أولي؛ تشى تلك النعوت بموسوعية ثقافية هي نتاج تعليمه وتجاربه. كذا تكشف عن مقومات شخصيته الفكرية[١] ـ والإنسانية ـ بدرجة لا نحتاج فيها إلى تراجم عن سيرته.

بالمثل تشى مصنفاته ومؤلفاته الموجودة والمفقودة بمدى امتيازه في التأليف والتصنيف في معظم العلوم والفنون والآداب التي بلغت أوج ازدهارها في عصره. من هذه المؤلفات «رسائل فلسفية» في الطبيعة، وجوهر النفس، والعقل والمعقول، والنفس والعقل، والفرق بين الدهر والزمان. كما كتب كتباً ورسائل في الأخلاق أهمها كتابه المعروف «تهذيب الأخلاق»، هذا فضلاً عن كتاباته عن حكماء الأمم وآدابهم قبل الإسلام وبعده. ويعد كتابه «أنس الفريد» أعظم ما صنف في عصره عن الحكاوي والقصص والنوادر متجاوزاً في ذلك ابن قتيبة. كما صنف في «السياسة والملك» جامعاً بين الدرس النظري والتجربة العملية. هذا فضلاً عن رسائل في الطب والصيدلة والرياضيات والمنطق، وأخيراً عمله الفذ في التاريخ «تجارب الأمم»[٢].

ونظرة إلى تلك المؤلفات تشى بعدم كتابته في العلوم النقلية؛ وهو أمر سيكون له تأثيره في كتاباته التاريخية؛ حيث نجزم بأنه حرّرها تماماً من طاغوت اللاهوت.

لا نعلم شيئاً عن مذهبه؛ ومع ذلك إستناداً إلى مؤلفاته السابقة وصلاته بسلاطين عصره البويهيين ووزرائهم نرجح أنه كان زيدياً ـ إعتزالياً. أما عن وضعه الطبقي؛ فنرجح بالمثل ـ استناداً إلى ما تشى به مواقفه من الطبقات الاجتماعية ـ أنه كان ينتمي إلى الطبقة الوسطى التي سادت الحياة السياسية والثقافية في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة.

وفي مناخها الليبرالي الذي يؤهل أهل العلم والفكر من أمثاله إلى مكانة الصفوة؛ شغل مسكويه منصب أمين مكتبة الوزير البويهي المستنير ابن العميد. وسيكون لذلك تأثيره في صقل عقليته واتساع ثقافته، فضلاً عن التفرّغ للفكر بعيداً عن خضم السياسة. وسيؤثر ذلك بالمثل على مرجعياته كمؤرخ ومن ثم على منهجه ورؤيته؛ كما سنوضح في موضعه.

ولنحاول قراءة عقده الفريد «تجارب الأمم»[٣] قراءة متأنية نقف من خلالها على المزيد من

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢، ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤، ٢٥، ٢٦.

(٣) معلوم أن هذا الكتاب كما رتبه مسكويه وصنف أجزاءه يتكون من ستة أجزاء. لكن ناشريه لم يلتزموا بهذا التصنيف ـ لأسباب نجهلها ـ وما اعتمدنا عليه بالفعل الجزأين الأول والثاني من طبعة طهران عام ١٩٨٧ التي تنتهي بنهاية العصر

إلقاء الضوء على مسكويه المؤرخ. بخصوص الموضوعات التي عالجها مسكويه؛ نعلم أن الكتاب يدخل في إطار «التاريخ العالمي»، لكن البعض اعتبره أقرب ما يكون إلى «التاريخ المحلي»[1]. وعندنا أن الكتاب يجمع بين الضربين معاً؛ يجمع بين التاريخ العالمي من حيث تعرّضه لموضوعات تتعلق بتاريخ أمم وشعوب ما قبل الإسلام؛ لكنه يشذ عن نوعية هذا الصنف من حيث إحجام مؤلفه عن التأريخ للأنبياء والرسل. هذا من جانب؛ ومن آخر يقترب الكتاب من ضرب «التاريخ المحلي» من حيث تركيزه بالأساس ـ خصوصاً في أجزائه الأخيرة ـ على تاريخ العراق ـ ومع ذلك يعرض للتاريخ الإسلامي العام منذ البعثة النبوية وحتى أوائل العصر العباسي الثاني، وبعد ذلك يركّز تركيزاً كبيراً على تاريخ الدولة البويهية حتى عام ٣٦٩ هـ.

ومن المؤكد أن مسكويه كان على وعي بهذا فجاء إنجازه مفارقاً للتصنيف التاريخي التقليدي؛ مجدداً في هذا المجال لحكمة نقف عليها من خلال عرض موضوعات الكتاب.

يقدم الكتاب موضوعات شتى ومتنوعة منذ البداية ـ حيث تجاهل أحداث ما قبل الطوفان ـ ثم عرض للتاريخ الإسلامي بصورة موجزة وحتى نهاية العصر العباسي الأول، ثم يعمد المؤلف منذ بداية العصر العباسي الثاني إلى المزيد من التفصيل، ومع بداية قيام الدولة البويهية وحتى عام ٣٦٩ هـ؛ يزداد هذا التفصيل بشكل مطرد؛ حيث يعرض المؤلف لدقائق الأحداث.

ومن المؤكد أيضاً أن مسكويه كان على وعي بذلك، ولحكمة سوف نقف عليها عند ما نعرض لمنهجه. لكن ما نود قوله وتأكيده الآن أن الكتاب يختلف عن سواه من حيث اختلاف حيز العرض باختلاف العصور طولاً أو قصراً. وهي ملاحظة وقف عليها أبو شجاع[2] الروذراوري حين قال: «**وأنني تأملت كتاب تجارب الأمم... رحم الله مصنفه.. فلقد اختار فأحسن الاختيار، ومخّض فأتى بزبد الأخبار، وسلك سبيلاً وسطاً بين التطويل والاختصار**».

وقبل الاستطراد في عرض موضوعات الكتاب؛ تحسن الإجابة عن سؤال مهم هو: لماذا أغفل مسكويه في كتابه ذكر تاريخ ما قبل الطوفان؛ كذا لماذا لم يكمل تأريخه للدولة البويهية وتوقف عند عام ٣٦٩ هـ، بينما عاش حتى عام ٤٢١ هـ؟

الأموي. أما عن العصر العباسي وحكم السلطنة البويهية حتى عام ٣٦٩ هـ وهو نهاية تاريخ مسكويه؛ فقد اعتمدنا على طبعة القاهرة، بدون تاريخ، طبعة دار الكتاب الإسلامي وهي في جزأين أيضاً. لذا وجب التنويه. ولسوف نميز في التوثيق بين الطبعتين، فنرمز لطبعة طهران بحرف «ط»، وطبعة القاهرة بحرف «ق».

(١) أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٢) أنظر: **ذيل كتاب تجارب الأمم**، ص ٥.

بالنسبة للمسألة الأولى، تباينت تفسيرات الباحثين وأخطأت؛ إذ ذهب البعض إلى عزوف مسكويه عن التأريخ للأنبياء «لعدم تديّنه»[١]. وأرجع البعض الآخر ذلك إلى تعصب مسكويه لبني جلدته من الفرس؛ فأهمل التاريخ القديم وتفرغ للتأريخ للفرس[٢]. أما الإجابة الصحيحة فقد قدّمها مسكويه نفسه، ومن بعده أبو شجاع الذي نهج نهجه؛ وفحواها أن هذا التاريخ حافل بالخرافات والأساطير ومن الصعب - في ضوء نقص مقومات البحث العلمي في هذا العصر - التحقق من مصداقيته. يقول مسكويه[٣]: «**وإني مبتدىء بذكر الله ومنعته بما نقل إلينا من الأخبار بعد الطوفان لقلة الثقة بما كان منها قبله**». واعتبر أبو شجاع[٤] هذا التاريخ غير ذي فائدة اللهم في «**أنس المحادثة والمسامرة**».

بخصوص المسألة الثانية؛ وهي عزوف مسكويه عن التأريخ لبني بويه بعد عام ٣٦٩ هـ حتى وفاته عام ٤٢١ هـ - وهي فترة عايشها مسكويه الذي لو أرّخ لها لألقى مزيداً من الضوء على تاريخ بني بويه لصلته الوثيقة بصانعي أحداثها[٥] - فلم يقدم أي من الدارسين تفسيراً له. وعندنا أنه أحجم عن التأريخ لفترة مضطربة من تايخ بني بويه؛ عمها التعصب المذهبي والديني؛ خصوصاً بعد تعاظم الصراع بين السنة والشيعة، وتعرض أولو الرأي لبطش السلاطين والرعية. لذلك لم يؤرّخ لها مسكويه من باب «التقية».

ويكشف مسكويه نفسه عن هذه الظاهرة؛ فيقول: «**انتشر النظام وانخزل السلطان، وصارت العصبية بين هذين الصنفين (السنة والشيعة) في أمر الدنيا بعد أن كانت في أمر الدين... وذلك أن الشيعة ثاروا بشعار بختيار (السلطان) والديلم، وأهل السنة ثاروا بشعار سبكتكين (وهو السلطان محمود الغزنوي الذي تعصّب للمذهب السني وساعد الخلافة العباسية ضد البويهيين) والأتراك**»[٦].

لنحاول بعد ذلك تقديم عرض موجز للموضوعات التي طرقها مسكويه في كتابه «تجارب الأمم»؛ بما يكشف عن تفرّده وتميّزه وحصافة رؤيته للتاريخ.

بعد عرض للعبر والتدابير المستوحاة من تاريخ الأمم والشعوب[٧]؛ عرض مسكويه لعصر

---

(١) أنظر: مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٢) أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٣) أنظر: **تجارب الأمم**، جـ ١، ص ٣. ط.

(٤) أنظر: **ذيل كتاب تجارب الأمم**، ص ٥.

(٥) مسكويه: **تجارب الأمم**، جـ ١، ص ١٤، من مقدمة المحقق. ط.

(٦) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٣٢٨، ق.

(٧) المصدر نفسه، جـ ١، ص ١٠ وما بعدها، ط.

البعثة النبوية في عجالة[1]؛ لا لشيء إلا لما تعهد به من إغفال كل ما هو ثيولوجي، وتناول **«ما كان تدبيراً بشرياً لا يقترن بالإعجاز»**[2]. وهذا يفسر لماذا صدر معالجته موضوع البعثة النبوية بعنوان: **«ما جرى من التدابير البشرية»**[3].

ولنفس الاعتبار عرض لتاريخ الخلفاء الراشدين بإيجاز؛ مهملاً الوقائع والأحداث، مستهدفاً ما كان من ورائها من فعاليات بشرية. وما نجم عنها من نتائج واقعية. لذلك لم يكتب ـ كما هو الشائع ـ في مناقب الخلفاء ومآثرهم؛ بل اهتم بذكر «التدابير» و«الآراء» التي اتبعها أبو بكر ـ مثلاً ـ في مواجهة الخصوم[4]. وعندما عرض لخلافة عمر بن الخطاب؛ اهتم بتقويم عهده وأثنى على جهوده في الفتوح. ولم يتقاعس في انتقاد بعض سياساته حيث أعطى لها عنوان «خطأ في الرأي»، كما أثنى على بعض مواقف خصمه يزدجرد لـ«تدبير دبره»[5]. وبخصوص الفتوح انصب اهتمامه على جوانب أغفلها سابقوه؛ كظاهرة الهجرة والاستقرار في البلاد المفتوحة، وما جرى من «تدابير سياسية لحكمها»[6]. كما أثنى على بعض قادة الفتوح لما قاموا به من «تدابير» و«خدع» وسياسات موفقة[7].

وحين عالج أحداث خلافة عثمان؛ ركّز على قضية «الشورى» فأولاها اهتماماً خاصاً[8]. وعموماً؛ فقد عرض لموضوع «الفتنة» بهدف ما «يستفاد منها من تجربة»[9].

وعرض لوقائع خلافة علي بن أبي طالب باعتبارها سلسلة متصلة من المكائد «والخدع»؛ لذلك عرضها باسترسال وإطالة[10].

وفي عرضه لتاريخ دولة بني أمية؛ ما ينم عن موضوعية ـ إذ باعتباره شيعياً زيدياً خالف مؤرخي الشيعة في التحامل عليهم ـ فأثنى على سياسات خلفائها لاتسامها بالواقعية[11]؛ بينما

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٠ وما بعدها، ط.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣، ط.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٠، ط.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦١ وما بعدها، ط.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩٩، ط.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٢، ٢٢٣، ط.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٧، ط.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٣ وما بعدها، ط.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧١ وما بعدها، ط.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٣ ـ ٣٦٥، ط.

(١١) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ١٦ وما بعدها، ط.

ندّد ببعض خصومهم ـ كعبد الله بن الزبير ـ «لسوء رأيه وضعف تدبيره»[1]. وأوجز في عرض التاريخ الأموي والعصر العباسي الأول؛ مكتفياً بما يتسم به من واقعية وسياسات عملية. واهتمّ بقوى المعارضة دون أدنى تعصّب عرقي أو مذهبي؛ برغم كونه شيعياً فارسياً.

وفي عرضه للعصر العباسي الثاني؛ يميل إلى الاستطراد، ويهتم بمقاربة موضوعات غاية في الأهمية. ففضلاً عن اهتمامه بالسياسات والتدابير والتجارب والعبر؛ يكشف عن أسرار وخبايا البلاط والمؤامرات التي حاكها أمراء العسكر ونساء القصر. كما يلحّ إلحاحاً ملحوظاً على الجانب الاقتصادي والنظم المالية. كما يهتم بتواريخ القوى الخارجية ذات الصلة بتاريخ الخلافة؛ إسلامية وأجنبية وتأثيرها في صيرورة الأحداث الداخلية. وقد حظي التاريخ الاجتماعي باهتمامه؛ حيث عرض للطبقات الأرستقراطية ـ وشرائحها البيروقراطية ـ والبورجوازية ـ خصوصاً التجارية ـ وأحوال طبقة العامة. وتناول حركات المعارضة باعتبارها ردّ فعل لسياسات وتدابير خاطئة وقاصرة. كما اهتم بالتاريخ الثقافي الرسمي منه والشعبي. وفي ثنايا عرض تلك الموضوعات جميعاً؛ يتحفنا بإيراد النكات والنوادر والطرائف ذات المغزى الذي يخدم تلك الموضوعات.

وفي تناوله لتاريخ بني بويه حتى عام ٣٦٩ هـ؛ يركز على السياسات والتدابير الإصلاحية منها والخاطئة؛ موضحاً تأثيرها على العمران ازدهاراً أو خراباً. ويرتب على تلك السياسات مواقف قوى المعارضة؛ مبرزاً على نحو خاص دور الوزراء وقواد العسكر في اندلاعها نتيجة سياسات قاصرة أو فاسدة. كما قدم صورة جلية عن العلم والثقافة ومدى ازدهارهما في هذا العصر.

تلك صورة موجزة؛ نتناولها فيما يلي مفصلة وموثقة.

بخصوص العصر العباسي الثاني؛ يعرض مسكويه لتدهور الخلافة وتطاول قواد الجند الذين حمّلهم مسؤولية التردّي السياسي والاقتصادي والاجتماعي. كما أبرز مسؤولية الوزراء عن الفساد الإداري؛ موضحاً «الحيل» و«الخدع» التي عوّلوا عليها في سياسة الرعية[2]، بما حازوه من ممتلكات وضياع[3]. كما وقف على ظاهرة التآمر بين قواد العسكر ونساء البلاط وأثرهما في الفوضى السياسية[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣١ وما بعدها، ط.

(٢) مسكويه: **تجارب الأمم**، جـ ١، ص ١١٥ ـ ١١٧، ص ٣٤٥ وما بعدها، ق.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٤ على سبيل المثال، ق.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٣ على سبيل المثال، ق.

وفي عرضه للحروب الداخلية والخارجية يركز على «الحيل» و«التدابير» الخاطئة المفضية إلى الهزائم والفشل[١].. وحين عرض للتاريخ السياسي؛ ألحّ بالمثل على جانب «التفكير وسوء الرأي باعتباره عاملاً مهماً فيما جرى ويجري»[٢].

وقدم مسكويه عرضاً للكساد الإقتصادي في هذا العصر؛ رابطاً بين تعاظم الجبايات والمصادرات وبين التردّي السياسي[٣]؛ مبيناً أثر النظام الإقطاعي في تطاول البيروقراطية والعسكر كاشفاً عن مظاهر الإقطاعية ونظمها ـ كنظام الضمان ـ وما تبعها من إهمال مشروعات الري والسقاية وأثر ذلك في ضعف الإنتاجية وغلاء الأسعار[٤]. كما اهتم بالتجارة الداخلية والخارجية؛ فتحدث عن الأسواق والسلع وأسعارها الباهظة[٥] تلك التي كانت من أهم أسباب اندلاع حركات المعارضة[٦].

وقد حظي التاريخ الاجتماعي في كتاب «تجارب الأمم» باهتمام خاص؛ إذ قدم مسكويه صورة جلية عن الطبقات وشرائحها من «الوزراء وقواد الجيوش وسواس المدن ومدبّري أمر العامة والخاصة على سائر طبقات الناس»[٧]. وقد حمل الطبقة الأرستقراطية الحاكمة مسؤولية الفوضى والضعف السياسي والظلم الاجتماعي[٨]. كما أبرز موقف الطبقة الوسطى ـ خصوصاً الشريحة التجارية ـ من السلطة الحاكمة تأييداً أو تنديداً[٩]. أما العامة؛ فقد عرض لتنظيماتهم وتعاطف مع ثوراتهم؛ وإن عاب عليهم خطل معتقداتهم[١٠].

وفضلاً عن إفاضته في تناول تاريخ العراق في هذا العصر؛ فقد اهتم أيضاً بتواريخ الدول المجاورة كالحمدانيين والبيزنطيين[١١] والقرامطة[١٢]. ولم يفته التأريخ للفكر الرسمي والذهني

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦، ق.
(٢) المصدر نفسه، ج ١، ٢، ص ٥٧ على سبيل المثال، ق.
(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥ على سبيل المثال، ق.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩، ٧٣، ١٠٧ على سبيل المثال، ق.
(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨١، ج ٢، ص ٢٥، ٢٦، ٩٧، ٩٨، ٣٣٩ على سبيل المثال، ق.
(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٨ وما بعدها.
(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢، ط.
(٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٣ على سبيل المثال، ق.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٨١، ق.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٤، ق.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٩ على سبيل المثال، ق.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١ على سبيل المثال، ق.

لسائر الطبقات[١]، فضلاً عن المذاهب والفرق الإسلامية[٢] وغير الإسلامية، خصوصاً أهل الذمّة الذين تعرضوا للاضطهاد والمذلّة؛ حيث ألزموا بارتداء زي خاص[٣].

أما العصر البويهي؛ فقد أولاه مسكويه اهتماماً زائداً؛ إذ عرض لأصول الديلم ومواطنهم وخصائصهم العرقية. كما عالج دور البويهيين السياسي قبل قيام دولتهم[٤]. ثم أرّخ لقيام الدولة وتطورها حتى عام ٣٦٩ هـ تأريخاً شافياً ووافياً. حيث عرض للعلاقة بين بني بويه والخلافة العباسية؛ ودّاً أو عداء؛ موضحاً أثر ذلك في صيرورة الأحداث في العراق وإيران. وانصب اهتمامه على تبيان سياسات السلاطين البويهيين. ومدى صلاحها أو فسادها. وفي ضوء هذا المعيار أشاد ببعض السلاطين وندّد بالبعض الآخر. وعلى سبيل المثال فقد أشاد بسياسة معز الدولة في التخفيف من المغارم وإصلاح النظام الجبائي، بينما ندّد بسياسته في إقطاع الجند[٥]. كما أخذ على السلطان بختيار أموراً كثيرة خصوصاً إفتقاره إلى الحزم وخذلانه أمام تطاول الجند[٦].

وبالمثل؛ كان تقويمه للوزراء قائماً على مدى اتباعهم سياسة الإصلاح أو حيدهم عنها. ومن الوزراء المصلحين الذين أشاد بهم مسكويه الوزيرين الشهيرين المهلبي وابن العميد[٧]. ولم تمنعه علاقته الطيبة بالأخير من انتقاد ابنه حين تولى الوزارة. وقد حمل مسكويه قادة العسكر والجهاز البيروقراطي مسؤولية الاضطرابات الداخلية والعجز في مواجهة الأخطار الخارجية[٨].

وأولى مسكويه الحياة الاقتصادية جلّ اهتمامه؛ فزاوج بينها وبين التطور السياسي. لقد قدّم معلومات جد هامة عن قوى الإنتاج وعلاقاته ووسائله، وبين مسؤولية نظام الإقطاع عن تردّي أحوال الفلاحين وأهل الحرف والتجارة[٩]، وبين أثر هذا التردّي في اندلاع الثورات

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٦ على سبيل المثال، ق.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩ على سبيل المثال، ق.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٤، على سبيل المثال، ق.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨١ وما بعدها، ق.

(٥) مسكويه: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٩٩ ـ ١٠٠، ق.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٥، ٣٢٨، ق.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧، ق.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٩، ق.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٥، ٢٦، ٢٤٠، ٢٩٦، ق.

الاجتماعية[١]؛ التي كانت ـ في نظره ـ ردّ فعل لسياسات وتدابير خاطئة أدت «**إلى سوء العاقبة وخراب البلاد وفساد العساكر وسوء النظام**»[٢].

وبنفس المعيار فسّر أسباب فترات الازدهار؛ حيث ربط بين السياسات المالية الرشيدة وبين الرخاء[٣]. وقد اهتم مسكويه بالتجارة الداخلية والخارجية، وأبرز أثر التدابير الإصلاحية في رواجها؛ خصوصاً تلك التي تمت على أيدي الوزيرين المهلبي وابن العميد[٤]. وأرجع عوامل الكساد إلى الجند المقطع وتطاول القرامطة وإغارات البدو[٥].

ورتّب على ذلك تعاظم ثورات المعارضة الداخلية التي شارك فيها العيارون[٦] والشطار الذين نجحوا في تكوين «دويلة» للصعاليك بزعامة عمران بن شاهين[٧]. كما عرض لحركات المعارضة العلوية خصوصاً في فترات المهادنة بين السلطنة البويهية والخلافة العباسية، وما نجم عن ذلك من تطاول السنة[٨].

وفي كل الأحوال؛ إهتم مسكويه بأحوال العامة؛ فأشاد بفضائلهم كالجهاد في الثغور في الوقت الذي عجزت فيه الدولة عن حماية الأطراف، كذا نجاحهم في مواجهة اللصوصية وقطع الطرق[٩]. وكشف عن تنظيمات العوام وتعاونهم مع كبار التجار في مواجهة الأرستقراطية الحاكمة؛ فأثبت وجود «دار العوام» التي كانت مقراً يجتمع فيه رؤساؤهم للتداول في الأمور الجسام[١٠].

وكعادته؛ لم يفت مسكويه التأريخ للقوى الخارجية ذات الصلات الودية أو العدائية مع السلطنة البويهية؛ كالبيزنطيين والغزنويين والقرامطة والفاطميين[١١].

وفي تأريخه الشامل للدولة البويهية حتى عام ٣٦٩ هـ؛ وقف مسكويه على بدايات

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٥، ق.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٦، ق.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨، ق.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥، ق.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٥، ق.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩١، ق.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٨ وما بعدها، ق.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٩، ق.

(٩) المصدر نفسه، ص ٨٤، ق.

(١٠) نفس المصدر والصفحة.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨١، ٨١، ١١٤، ١٣٨، ٢١٦، وغيرها، ق.

ومؤشرات مرحلة الضعف والانهيار؛ معللاً أسبابها الكامنة في الصراع بين السلاطين ومفاسدهم هم ووزراؤهم، والصراع بين العسكريين الديلمي والتركي، وبين السنة والشيعة، فضلاً عن الضغوط الخارجية من قبل القوى المتربصة بالدولة البويهة[1].

باختصار، عرض مسكويه في كتاب «تجارب الأمم» لموضوعات شتى بعضها مطروق من قبل وبعضها جديد ومبتكر وفريد؛ بما ينمّ عن وعي تاريخي سابق لعصره. لذلك لم يخطىء أحد الدارسين[2] حين قال: «**التفت مسكويه إلى ما لم يلتفت إليه غيره، ويقف عند أمر صغير قديكون فيه درس كبير**».

ولعل هذا الحكم يقودنا إلى محاولة رصد منهج مسكويه ورؤيته للتاريخ.

تطور منهج مسكويه نتيجة المادة التاريخية الهامة التي وقف عليها من مصادر شتى من ناحية، وثقافته الموسوعية في عصر شهد نهضة منهجية وإيبيستيمولوجية كبرى من ناحية أخرى.

بخصوص مرجعيته، يقول مسكويه: «**أكثر ما أحكي فهو مشاهدة وعيان، أو خبر محصل يجري عندي خبره مجرى ماعاينته**».[3] هذا فيما يتعلق بأحداث عصره التي أرّخ لها؛ حيث اطلع على الكثير من الوثائق بفضل إتصالاته بكبار رجال الدولة البويهية؛ خصوصاً بالوزيرين المهبلي وابن العميد. ويصف مسكويه مصداقية الأخبار المستمدة عن الأخير فيقول: «ولم يكن أخباره لي دون مشاهدتي من الثقة به والسكون إلى صدقه»[4]. وينسحب هذا الحكم على الأخبار التي سمعها من الوزير المهلبي الذي أخبره «بأكثر ما جرى في أيامه وذلك بطول الصحبة وكثرة المجالسة»[5].

لم تقتصر أخبار مسكويه على هذين الوزيرين فقط؛ إنما استمدها من مصادر أخرى حديثاً وسماعاً؛ يقول: «**وحدثني كثير من المشايخ في عصرهما عما يستفاد منه تجربة**»[6].

لقد حصل مسكويه على مادة تاريخية ثرية وموثوقة وفريدة في كثير من الأحيان نتيجة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦، ٣١، ٥١، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٥، ٢١٥، ٢٣٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٨٢، ٣٢٤، ٣٢٨، ق.

(٢) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٢، ص ٢٠٨.

(٣) **تجارب الأمم**، جـ ٢، ص ١٣٧، ق.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

(٦) نفس المصدر والصفحة.

مشاهداته، فضلاً عن حصوله على بعض وثائق الدولة البويهية. وأخيراً عن طريق سماعه وعلاقاته الوطيدة مع رجالات الدولة، خصوصاً مع ابن العميد الذي أوضح مدى وثوق صلته به عدة مرات في كتابه. يقول في هذا الصدد: «وقد سمعته في كثير من خلواته»[1] التي أفضى فيها ابن العميد إلى مسكويه حتى بأسراره الخاصة[2]. ولنا أن نتصور مدى ثراء وأهمية المعلومات التي استمدها منه خلال فترة طويلة؛ حيث يقول بشأنه: «صحبته سبع سنين لازمته فيها ليلاً ونهاراً»[3]. لذلك كثيراً ما أثبت مسكويه مصدره الوثيق هذا في أكثر من موضع وأكثر من موضوع حيث كان يذكر: «حكى الأستاذ أبو الفضل بن العميد نضر الله وجهه. كذا.. وكذا»[4].

وتأسيساً على ذلك؛ يمكن تفسير ثراء معلومات مسكويه الخاصة بالدولة البويهية. فقد حفل تأريخه لها بإثبات الكثير من الوثائق والإحصاءات[5].

أما عن العصور السابقة لقيام الدولة البويهية؛ فقد أفاد من اشتغاله أميناً لمكتبة ابن العميد الزاخرة في الاطلاع على أمهات الكتب في شتى مناحي المعرفة. وقد أثبت في كتابه أسماء بعض المؤرخين الذين استعان بمؤلفاتهم؛ كثابت بن سنان[6] الذي لم يمنع ثقته به من تجريحه أحياناً[7]. كما أشاد بمؤلفات هلال الصابئي؛ ومع ذلك انتقده في بعض المواضع، كما انتقد غيره. وفي الحالات التي كان يشكك فيها في الأخبار المروية عن السابقين؛ كان يذكر أسماءهم[8].

ومن المحقق أنه استفاد من تاريخ الطبري، ولو أنه لم يشر إليه في كتابه، ويرجع ذلك إلى ما بذله مسكويه من جهود في نقد أخباره وتمحيصها واعتماد ما محص بعد الحذف والإضافة والتعديل[9]. لذلك نشكك في حكم من ذهبوا إلى أن جهود مسكويه في هذا الصدد لم تتعد

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧٢، ق.

(٢) يذكر مسكويه أنه اشتكى إليه من حال ابنه العابث الفاسد الذي «سيهلك آل العميد ويمحوا آثارهم». المصدر نفسه، ص ٢٧٣، ق.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٦، ق.

(٤) أنظر على سبيل المثال: المرجع السابق، ص ١٤١، ق.

(٥) أنظر على سبيل المثال: المرجع السابق، جـ ١، ص ١٠٣، ١٠٤، ق.

(٦) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٩٩، ٢٣١، ق.

(٧) المصدر نفسه، جـ ١، مقدمة المحقق، ط.

(٨) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٢٤٧، ق.

(٩) المصدر نفسه، جـ ١، مقدمة المحقق، ص ٣٢، ط.

اختصار الأخبار[١]. ومعلوم أن مسكويه لم يهتم بالخبر في ذاته؛ بل بهدف استجلاء المغزى والدلالة والوقوف على ما سبقه من تفكير وتدبير. يضاف إلى ذلك أن «مؤهلات مسكويه لتأليف التاريخ أعظم جداً من مؤهلات سلفه»[٢].

اعتمد مسكويه كذلك على مصادر أخرى، خصوصاً تلك التي كتبت بالفارسية التي كان يجيدها[٣]. هذا فضلاً عن الكتب المعرفية العامة في العلوم الطبيعية والإنسانية التي أثرت في منظوره التاريخي. ومن المحقق أنه أفاد من مخالطاته لسائر الطبقات الاجتماعية؛ وحتى طبقة العوام التي اهتم بمعرفة ثقافتها الشعبية[٤]؛ مما يدخل في باب المعاينة والمشاهدة التي استمد منها معلومات ثرية.

ومعلوم أن مسكويه أعمل النقد والنظر في سائر المعلومات وخصوصاً المأخوذة عن المصادر التاريخية السابقة؛ كما أوضحنا سلفاً. ولعل ذلك كان من وراء حكم أحد الدارسين بأنه عول **«على منهج الشك في نقد الروايات»**[٥]؛ وهو أمر بديهي بالنسبة لشيعي ـ زيدي ـ اعتزالي، كذا بالنسبة لعالم في الطبيعيات في عصر شهد أوج ازدهار المنهج العلمي التجريبي. هذا فضلاً عن أن كتب الأخبار والتاريخ ـ قبله ـ كانت تعجّ بالخرافات والأساطير. وقد انتقدها مسكويه بقوله: **«ووجدت هذا النمط من الأخبار مغموراً بالأخبار التي تجري مجرى الأسمار والخرافات التي لا فائدة منها غير استجلاب النوم بها»**[٦].

وإذا كانت طبيعة كل موضوع تفرض منهج التناول الذي يناسبه؛ فإن مسكويه في كتاباته عن الفترة التي لم يعاصرها حذف الإسناد كلية واختصر الروايات[٧] بالقدر الذي يخدم الهدف منها. وقد تمثل هذا الهدف في استخلاص الرأي والتدبير. أما بالنسبة للفترة التي عاينها؛ فهو يذكر مصادره أحياناً خصوصاً في المواضع التي ينتقد فيها الروايات.

نفس الشيء يقال عن موقفه من المنهج الحولي؛ فقد أهمله في عرضه للتاريخ الإسلامي حتى أواخر العصر العباسي الأول[٨]. لكنه ابتداء من العصر العباسي الثاني يأخذ بالتسلسل الزماني

---

(١) أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ١٩٦.
(٢) مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٤٣.
(٣) مسكويه: **تجارب الأمم**، جـ ١، مقدمة المحقق، ص ٣٣، ط.
(٤) كلود كاهن: **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، الترجمة العربية، ص ٢٣٠، بيروت ١٩٧٧.
(٥) أنظر: مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٤٧.
(٦) **تجارب الأمم**، جـ ١، ص ٢، ط.
(٧) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٩٦.
(٨) نفس المرجع والصفحة.

في عرض الأحداث دون تسجيل اليوم والشهر؛ مكتفياً بتسجيل السنة، وداخل كل سنة كان يقوم بتبويب الموضوعات التي تناولها خلالها. وقد ساعده ذلك على ترابط الأحداث وعرضها في سياق متصل متجانس[١].

ومع ذلك نلاحظ أن جمعه بين بعض خصائص التاريخ الحولي وبين الحرص على التبويب إلى موضوعات كان أمراً بالغ الصعوبة في تحقيق هذا الترابط والتجانس المتصل. لذلك نجده يخل بالسياق في بعض المواضع[٢].

وفي عرضه لكل موضوع ككيان مستقل كانه يحرص على تسلسل الزمن؛ فيعرض له مرة في إيجاز ثم يفرع منه عناوين فرعية يهتم فيها بالتفصيلات، ثم يفرد فرعاً «لذكر السبب»، وأخيراً يقدم ما يستخلص من الحدث من «تدابير صائبة» أو «غير صائبة»[٣]. لقد كان يعتبر الحدث «تجربة» من التجارب؛ ومن ثم تناوله بمنهجية مبتكرة تنسجم مع الغاية التي توخاها. لذلك لم يطلق على كتابه عنوان «تجارب الأمم» جزافاً.

والتجربة عند مسكويه كانت تخدم غاية كبرى استهدفها الكتاب كله؛ وهي ترشيد الحكام وتثقيف الرعية؛ بما يجعلنا نؤكد تكريس التاريخ لخدمة أغراض عملية. وفي هذا الصدد يقول مسكويه: «**لمّا تصفحت أخبار الأمم وسير الملوك، وقرأت أخبار البلدان وكتب التواريخ؛ وجدت فيها ما تستفاد منه تجربة من أمور لاتزال يتكرر مثلها، وينتظر حدوث شبيهها؛ كذكر مبادىء الدول؛ ونشأة الملك، وذكر دخول الخلل فيها بعد ذلك... وذكر ما يتصل بذلك من السياسات في عمارة البلدان وجمع كلمة الرعية وإصلاح نيات الجند وحيل الحروب ومكائد الرجال**»[٤].

لقد كان وضوح الهدف، وتمثل الأحداث وهضمها، واستقراء عللها، واستكناه الغاية منها؛ من أسباب قدرة مسكويه على التعبير عنها في أسلوب واضح[٥] وسلس ذات مسحة علمية وأدبية في آن. وللسبب نفسه كثيراً ما تضمن العرض استشهاداً بغرز الشعر؛ خصوصاً أشعار الحكمة[٦].

---

(١) **تجارب الأمم**، جـ ١، ص ٣١ من مقدمة المحقق، ط.

(٢) من أمثلة ذلك؛ عرضه لبدايات ظهور الديلم في أثناء حديثه عن عصر تسلط الأتراك (جـ ١، ص ١٦١، ق) ثم عودته لنفس الموضوع عندما يعرض لقيام الدولة البويهية. أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٥، ق.

(٣) كمثال على ذلك؛ أنظر: المرجع السابق، ص ٨ ـ ١٤، ق.

(٤) المصدر نفسه، جـ ١، ص ١، ط.

(٥) مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٦) **تجارب الأمم**، جـ ٢، ص ١٢٥ كمثال، ق.

أما عن الرأي والرؤية في كتاب «تجارب الأمم»؛ فيشكلان طفرة في الكتابة التاريخية الراقية؛ بالقياس إلى عصره؛ بل كل العصور[١].

وفي مجال الرأي؛ كان التعليل والنقد قاسمين مشتركين في معالجة كل الأحداث. فالكتاب خلو تماماً من أية نزعة أسطورية أو ثيولوجية أو إقليمية. وكل ما قدم من آراء كانت في مضمونها ذات سمة واقعية وعقلانية. لقد حرص على إبراز تعليلاته تلك؛ فخصص لها عناوين بارزة. نسوق في ذلك بعض الأمثلة.

في تأريخه للسيرة النبوية، كان عنوانه «من تدابيره (ص) البشرية». وفي عرضه لخلافة أبي بكر؛ ذكر «الآراء السديدة لبعض الصحابة». وفي مجرى تأريخه لخلافة عمر أخذ عليه بعض الأخطاء من سياسات؛ فذكر «خطأ في الرأي»، وأشاد ببعضها الآخر فقال: «ذكر آراء صحّ منها واحد». وعن أحداث عهد عثمان ذكر «ما جرى من خلافة عثمان وما يستفاد من تجربة». وعن الصراع بين علي ومعاوية كان العنوان «ذكر خديعة أجازها معاوية على نفسه»[٢].

وفي معالجة العصر الأموي ذكر «ذكر رأي معاوية وتدبير صحيح»، «ذكر رأي سديد وذكر رأي خطأ»[٣].

وفي تناول العصر العباسي، تعاظم ذكر العناوين التي على نفس الشاكلة بشكل يند على الحصر[٤]؛ إلى الحد الذي يجعلنا نزعم أن التعليل عند مسكويه كان مستهدفاً أكثر من الخبر؛ طالما كانت الغاية منه الوقوف على الرأي والتدبير. وننوّه هنا بأن تلك الغاية كانت تخدم أخرى أكثر أهمية وهي معرفية أولاً؛ فحواها فهم أثر التدابير في السياسة نجاحاً أو فشلاً[٥]. وثانياً توظيف هذه المعرفة المحققة في خدمة أغراض عملية سبقت الإشارة إليها.

أما عن تأريخه لدولة بني بويه التي عاصر عهودها الأولى وشهد بدايات اضمحلالها؛ فقد شغله هاجس التعليل والتأويل بصورة أرحب. وحسبنا أن العنوان العام الخاص بقيام الدولة كان «ذكر السبب في ظهور علي بن بويه والاتفاقات التي اتفقت له حتى ملك ما ملكه»[٦]. واتسمت تعليلاته عموماً بالواقعية والعقلانية لاعتباره الأحداث نتيجة فعاليات إنسانية وراءها

---

(١) مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٢) **تجارب الأمم**، جـ ١، ص ١٥٠، ١٨٦، ٢٣٨، ٣٦٥ ط.

(٣) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ١٦، ٨١، ط.

(٤) المصدر نفسه، جـ ١، ص ١٢، ١٢٧، ١٤١، ١٤٣، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٦، ١٨٧، ٢١١، ٢١١، ٢١٢، ٢٢٦، ٢٩٩، ٣١٨ وغيرها. ق.

(٥) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ١٥١، ١٥٧، ١٥٩، ق.

(٦) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٢٧٥، ق.

«تدابير بشرية». وبرغم انطواء عناوينه في هذا الصدد على مسحة أخلاقية؛ مثل «ذكر ما كان من عاقبة هذا الغدر والنكد»[1]؛ فذلك لا يعني تعويله على الأخلاق في تفسير التاريخ كما فهم البعض[2] خطأ؛ حيث ذهب أحد الدارسين إلى القول بأن مسكويه «ألف كتابه على أساس أن فساد الأخلاق مؤذن بسقوط الدول وخرابها». ولعله أساء فهم قول لمسكويه حيث ذكر «**ما انتهت إليه هذه التدابير من سوء العاقبة وخراب البلاد وفساد العساكر وسوء النظام**»[3] فأوّله تأويلاً أخلاقياً. كذا قوله «ذكر ما كان من عاقبة هذا الغدر والنكث»[4]؛ الخ.. من النصوص ذات المسحة الأخلاقية البرانية.

والمتعمق لدلالات هذه النصوص ـ في سياق مواضعها ـ يقف دون لأي على أنها كانت تعبر عن سياسات؛ وسياسات اقتصادية بالتحديد في غالب الأحيان. ولقد فطن إلى ذلك مرجوليوت نفسه؛ حين أشار إلى أهمية الاقتصاد في صياغة هذه العناوين ذات المسحة الأخلاقية[5]. ولا يعني كونه ألّف في الأخلاق كتاب «تهذيب الأخلاق»؛ الحكم بأنه عوّل على التفسير الأخلاقي للتاريخ. ومن يستكنه مفهوم الأخلاق عند مسكويه وعند غيره من المعتزلة وإخوان الصفا ـ يقف على البعد المادي ـ لا المثالي ـ في الفلسفة الأخلاقية. إذ تمحورت هذه الفلسفة حول مسألة «العدل» وهو مفهوم سياسي اجتماعي اقتصادي في المحل الأول. مفهوم يستهدف النقد الاجتماعي ويعمل على تغيير الواقع.

مصداق ذلك أن مسكويه أثبت عناوينه ذات المسحة الأخلاقية تلك في ثنايا عرضه سياسات اقتصادية رشيدة أو خاطئة؛ بما يفيد ربطه الأخلاق بالواقع العياني التاريخي[6]. وقد سبق التأكيد على أن صحفة من صفحات تاريخه عن البويهيين لا تخلو من معلومات اقتصادية؛ هي بعينها موضوع سياسات وتدابير أثّرت في موفولوجية الحراك التاريخي. فحديثه المستمر عن الإقطاع والتضمين والمصادرات...الخ لم يستهدف منه عرض المعلومات؛ بقدر ترجمتها إلى سياسات ترتب عليها فساد سياسي وخراب عمراني[7].

وفي عرضه للتجارة والتجار ربط بين ازدهارهما أو كسادهما وبين تأثيرهما في خزانة

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤٥، ق.
(٢) أنظر: مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٤٥.
(٣) **تجارب الأمم**، جـ ٢، ص ٩٦، ق.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٤، ق.
(٥) مرجوليوت: المرجع السابق، ص ١٤٣.
(٦) مثال ذلك؛ **تجارب الأمم**، جـ ٢، ص ٢٥، ق.
(٧) المصدر نفسه، ص ٦٩، ق.

الدولة؛ ومن ثم انعكاس تعاظم الأموال أو نقصانها في سياسة الواقع. كما فطن إلى ارتباط دور البـورجوازية التجارية في مؤازرة الدولة أو معارضتها بسياسات الدولة المالية عدلاً أو جوراً[1].

وفي تناوله لمسألة «الأسعار» غلاء أو رخصاً أفصح عن تفسير سوسيو - اقتصادي واضح لموقف العوام من السلطنة. وإليك هذا النص بالغ الدلالة على صدق ما نذهب إليه. يقول مسكويه: «**غلت الأسعار ببغداد وظلم البريدي - أمير الأمراء - الظلم المعروف له، وافتتح الخراج في آذار - أي قبل جني المحصول - فخبط الثناء - أي الزراع - حتى تهاروا، وافتتح الجوالي - أي الجزية - وضبط أهل الذمّة، وأخذ الأقوياء بالضعفاء، ووظف على كرٍّ - مكيال - من الحنطة سبعين درهماً، وعلى سائر المكيلات وعلى الزيت، وقبض على نحو خمسمائة كرّ كان للتجار**»[2]. وما يعنينا ليس تلك السياسة الإقتصادية الجائرة في حد ذاتها؛ إنما ما رتب مسكويه عليها من اندلاع الثورات الاجتماعية. لقد درج مسكويه - كعادته - على عرض السياسات الإقتصادية أولاً، ثم تبيان آثارها ثانياً. فحين عرض - على سبيل المثال - لسياسة معز الدولة في إقطاع الجند ألحق بها مباشرة ردود الفعل السياسية والاجتماعية التي ترتبت عليها؛ وذلك تحت عنوان «ذكر ما انتهى إليه هذا التدبير من سوء العاقبة وخراب البلاد وفساد العسكر وسوء النظام»[3].

وفي موضع آخر ربط بين ظاهرة «الغلاء» وبين اندلاع ثورات العيارين[4]. وحتى في عرضه للأحداث العسكرية؛ كان يهتم بما ارتبط بها من تخريب إقتصادي أرجع إليه ثورات العوام[5]؛ واستكنه تأثير ذلك كله في انتشار المجاعات والأوبئة[6].

وكان تقويمه حكم السلاطين البويهيين؛ إشادة أو تنديداً يقوم على أساس سياساتهم الإقتصادية عدلاً أو جوراً[7]. ونفس الشيء يقال عن الوزراء. ومن الأمثلة الدالّة في هذا الصدد؛ العنوان الذي أفرده للإشادة بالوزير المهلبي نتيجة تدبير اقتصادي عادل، كذا إشادته بالسلطان البويهي الذي أقرّ هذا التدبير؛ حيث ذكر مسكويه: «ذكر الآثار الجميلة التي أثّرها

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٦، ١٨١ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٦، ق.

(٣) أنظر النص الهام عن ردود الفعل تلك في: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٩٦ - ٩٩، ق.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩١، ق.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٤، ق.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢، ق.

الوزير المهلبي حتى عمرت الخراب وتوفر دخلها واتصل»[١]. لم تكن تلك «الآثار» سوى تخفيف الخراج على المزارعين، وتنظيمه حسب الشريعة. وفي ذلك يقول مسكويه: «وكتب ـ الوزير المهلبي ـ إلى معز الدولة بأن في ذلك (أي تخفيف الخراج) حظاً عاجلاً وصلاحاً ووفورا في ارتفاع الناحية في المستقبل؛ فحسن موقع فعله من معز الدولة فأمضاه»[٢].

وإذ أشاد مسكويه بمعز الدولة لاعتماده تدبير وزيره؛ فقد انتقده لسياسات أخرى اقتصادية صدرت عنه[٣].

بالمثل كان انتقاده السلطان بختيار «لسوء تدبيره» في إقطاع الجند[٤]، واتباعه سياسة «المصادرات» لأموال الرعية[٥].

وفي تفسيره لأسباب ضعف الدولة البويهية؛ ركز على عوامل اقتصادية قحة؛ كإهمال أمور الري والسقاية والصيانة والاستصلاح[٦]، ونهب العسكر أموال الرعايا[٧]. وحتى الصراع بين السنة والشيعة فسّره تفسيراً سوسيو ـ سياسي كما سبق القول.

وأخيراً؛ يظهر البعد السوسيو ـ اقتصادي في رؤية مسكويه التاريخية في تعاطفه مع ثورات العامة[٨] ـ التي ندّد بها معاصروه من المؤرخين ـ ومع ذلك أخذ على العامة الافتقار إلى التنظيم والغلوّ والإسراف في المعتقدات الخرافية. مثال ذلك انضواؤهم في سلك حركات «مهدوية» غيبية؛ حكم مسكويه على أحد زعمائها بأنه «محتال»[٩] كذا اعتقادهم بأن الحلاّج ـ الذي نافح عن العامة ضد السلطة ـ لم يقتل، إنما قتل الذي أوشى به. علّق مسكويه على تلك المعتقدات بأنها «جهالات لا يكتب مثلها».

لذلك كله؛ نرى أن مسكويه قد ارتقى بعلم التاريخ؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية، وأن رؤيته كانت في المحل الأول إقتصادية ـ إجتماعية وإن اتسمت برداء أخلاقي.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٧، ١٢٨، ق.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩، ق.

(٣) عن هذه السياسات؛ راجع: المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٧٥، ق.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٤، ق.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٠، ق.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٦، ق.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٨، ق.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٣، ق.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

هكذا ارتقى مسكويه بالفكر التاريخي في مدرسة العراق التي صارت أنموذجاً احتذته المدارس الأخرى في قلب العالم الإسلامي وجناحيه.

فلنحاول رصد الفكر التاريخي في الأقاليم الأخرى في قلب العالم الإسلامي؛ وهي الشام ومصر واليمن.

* * *

ثانياً: الفكر التاريخي في الشام ومصر واليمن

نظراً لسيولة الحضارة والفكر الإسلامي في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؛ لم يختلف الفكر التاريخي في هذه الأقاليم الثلاثة عن نظيره في سائر أرجاء العالم الإسلامي. لكن ذلك لا ينفي وجود خصائص مميزة لكل إقليم؛ يرتبط تميزها بطبيعة الأحداث التاريخية نفسها، فضلاً عن تأثير العامل الجغرافي بطبيعة الحال. ذلك أن الفكر التاريخي في حقيقته يرتبط رصده بالتاريخ نفسه في حركته وصيرورته؛ وتسارع هذه الحركة والصيرورة أو تباطؤها.

ففي بلاد الشام كانت الماجريات التاريخية تهمّش تاريخ الإقليم بالقياس إلى العراق الذي شهد دولة إمبراطورية هي الدولة البويهية، كذلك الحال مع مصر مركز الدولة الفاطمية الكبرى التي مدّت نفوذها إلى معظم بلاد الشام فضلاً عن اليمن وإفريقية ببلاد المغرب.

لذلك نلاحظ أنه برغم اتساق الفكر التاريخي في الأقاليم الثلاثة؛ إلا أنه كان متفوقاً في المركز ـ مصر ـ بالقياس إلى المحيط، أي الشام واليمن.

لذلك أيضاً سوف تختلف بلاد الشام عن العراق ومصر في فكرها التاريخي كماً ونوعاً[1]. وستلعب عدة عوامل أساسية دوراً هاماً في إضفاء نوع من الخصوصية على كتابات مؤرخي الشام في ذلك العصر؛ نوجزها فيما يلي:

أولاً: كون بلاد الشام مهمشة تاريخياً ـ حيث كانت معظم أقاليمها تابعة للدولة الفاطمية، أما أعالي الشام فقد شهدت قيام الدولة الحمدانية ـ وهي دولة ثغرية متهالكة من جراء الصراع العسكري مع البيزنطيين ـ مما جعل تاريخها نفسه تاريخاً تابعاً ومهمشاً. وإذ ارتبط ارتقاء

---

(١) ننبه إلى أننا اعتمدنا أساساً على كتابات الدكتور شاكر مصطفى عن الفكر التاريخي في بلاد الشام في هذا العصر؛ لا لشيء إلا لأنه أمام إشكالية عدم وجود مادة مصدرية مباشرة لفقدان المؤلفات الشامية في تلك الفترة؛ بذل جهداً كبيراً في البحث عن نصوص لمؤرخيها في الكتابات التاريخية اللاحقة. وقد وفق في الوصول إلى عدد كبير من أسماء المؤرخين الشاميين وأسماء بعض مؤلفاتهم، فضلاً عن تتبعه للكثير من النصوص المفقودة والوقوف عليها لتكوين صورة أولية عن الكتابة التاريخية في بلاد الشام في ذلك العصر.

ولقد اعتبرنا ما قدمه «مادة أولية» أعملنا فيها النظر برصد الفكر التاريخي الشامي؛ الذي لم يكتب عنه قط قبل محاولة شاكر مصطفى المشكورة.

وتطور الفكر التاريخي في هذا العصر بحواضر كبرى كبغداد والقاهرة وقرطبة؛ فقد حرمت دمشق من تلك الميزة؛ فكانت مدينة عادية شأنها شأن حلب وحمص وعسقلان وحرّان والرقة؛ وهو أمر سيؤثر بداهة على موضوعات الكتابة التاريخية، ومن ثم على منهج ورؤية المؤرخين الشاميين.

ثانياً: أن التهميش السياسي والفكري يفضي إلى ظاهرتين طبيعيتين؛ هما الحنين إلى الماضي المجيد ـ خصوصاً وأن دمشق كانت حاضرة الأمويين ـ والتعصب الإقليمي. وفي ظل هذا المناخ تبرز تأثيرات حضارات الماضي ـ خصوصاً الهللينستية والحرّانية ـ في الفكر القائم الذي يميل بداهة إلى المحافظة والثبات ويلفظ التغيير والتحول. لذلك اتسم الفكر التاريخي الشامي في هذه المرحلة بمعطيات غير إسلامية ـ سريانية وهرمسية ـ فضلاً عن الحفاظ على التقاليد السابقة في كتابة التاريخ، تلك التي دعمها المؤرخون ـ المحدثون من قبل. وسيشهد هذا العصر نوعاً من الصراع بين النصية والليبرالية عكس أصداءه على الفكر التاريخي الشامي؛ حيث وجد اتجاهان ديني ودينوي؛ لكل منهما منهجه ورؤيته.

ثالثاً: أن كل مؤرخي الشام ـ في تلك الفترة كانوا مغمورين؛ ومن ثم اختفت كل كتاباتهم ولم يظهر مؤرخون مرموقون ـ كابن عساكر وياقوت وابن الجوزي ـ إلا في عصور لاحقة؛ كنتيجة طبيعية لبروز «الفعل التاريخي» وتعاظم الاهتمام بهذا التاريخ كنتيجة للغزو الصليبي وظهور دولة كبرى هي الدولة الأيوبية التي امتد نفوذها إلى أعالي العراق واليمن فضلاً عن مصر.

تلك إذن هي المعطيات التي جعلت بلاد الشام متخلفة فكرياً بالقياس إلى العراق ومصر والأندلس؛ ومن ثم عاجزة عن استيعاب الفكر التاريخي المزدهر في الحواضر الكبرى.

لنحاول برهنة هذا الحكم، من خلال الوقوف على الهوية الاجتماعية والمذهبية لمؤرخي الشام.

من الملاحظ أن ظاهرة تبني الدولة للمؤرخين من كتاب الدواوين الذين عمّقوا الاتجاه الدينوي في كتابة التاريخ كانت في الشام جد محدودة. إذ أن غالبية مؤرخي بلاط الدولة الحمدانية كانوا وافدين من العراق أو مصر؛ باستثناء مؤرخ شامي واحد ـ حسب علمنا ـ هو ابن رفاء (ت ٤٦٥ هـ) الذي التحق ببلاط ناصر الدولة الحمداني وشارك في بعض الأحداث السياسية[١].

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٠٦.

من المؤرخين الدنيويين أيضاً من كان تاجراً أو وراقاً أو طبيباً؛ وهم الذين مثلوا التيار الليبرالي في الفكر التاريخي. من هؤلاء ـ أبو القاسم السمياطي (ت ٤٥٣ هـ) وهو تاجر ثري معتزلي المذهب[١]، والمقدسي القيسراني (ت ٥٠٧ هـ) الوراق[٢]، وأبو عمرو عثمان الطرسوسي (ت ٤٠١ هـ) الذي كان تاجراً وصاحب رحلة[٣].

أما المؤرخون المحدثون؛ فكانوا كثرة؛ نذكر منهم عبد الجبار بن عبد الله الداراني (ت في سبعينات القرن الرابع الهجري) الذي كان محدثاً وقاضياً[٤]، وأبو سليمان محمد بن زبر (ت ٣٧٩ هـ) المحدث أيضاً[٥]، وأبو عبد الله بن أحمد بن جعفر الفرغاني (ت ٣٦٢ هـ) و هو تركي وفد إلى الشام. وكان أبو القاسم تمام البجلي (ت ٤١٤ هـ) وأبو الحسين عبد الوهاب الميداني (ت ٤١٨ هـ) من كبار محدثي دمشق[٦]. منهم أيضاً أبو الحسن بن علي الحنائي (ت ٤٢٨ هـ)[٧] وعلى بن محمد الربعي (ت ٤٤٤ هـ)[٨] وأبو الفتح المسلم بن وهبة الله (ت ٤٦٠ هـ)[٩]، وأبو الحسن علي بن ظاهر السلمي(ت ٤٩٨ هـ)[١٠] وكلهم ممن درسوا الحديث ورووه ودخلوا التاريخ من بابه.

ومن الطبيعي أن يختلف مؤرخو الاتجاهين الدنيوي والديني في طبيعة الموضوعات المطروقة، ومن ثم في المنهج والرؤية. غير أن غياب مؤلفاتهم لا يؤهلنا للحسم القاطع بهذا الحكم. لكننا اعتماداً على عناوين مصنفاتهم وبعض النصوص المثبتة لبعضهم في كتابات اللاحقين نستطيع تلمس ما يشي بذلك.

بالنسبة للقواسم المشتركة بين مؤرخي الاتجاهين؛ نلاحظ غلبة الكتابة في التاريخ المحلي وتواريخ المدن، بينما تفرد المؤرخون ـ المحدثون بالكتابة في طبقات مذاهبهم أو تذييل كتب السلف. وبديهي أن يعوّلوا على الإسناد في كتابة الطبقات والتواريخ العامة وأن يأخذوا بالنظام

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٩
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٢
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٧
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.
(٥) نفس المرجع والصفحة.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩، ٢٨٠.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
(٩) نفس المصدر والصفحة.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

الحولي فيما صنفوا في النوع الأخير، وأن يتباروا في ذكر الفضائل والمآثر؛ بينما غلب على كتابات مؤرخي الليبرالية الاطلاع على بعض الوثائق، وتوخى الدقة والضبط والموضوعية. بديهي أيضاً أن يتبارى أصحاب الاتجاهين في الكتابة السجالية المشوبة بنوع من التعصب المذهبي خصوصاً عند مؤرخي الاتجاه المحافظ.

تلك الأحكام نستشفها مما لدينا من معلومات محدودة. منها مثلاً نعلم أن السمياطي المعتزلي اشتهر بعقلانية رؤيته «ودقة أخباره»[١]. كما اتسمت كتابات المقدس القيسراني الورّاق بروح النقد إلى درجة تشكيك خصومه من المؤرخين ـ المحدثين في أخباره[٢]. ولا غرو، فقد كتب في «نقد المحدثين»، وفي «تراجم الأسانيد»، فضلاً عن كتابته في «البلدان» باعتباره رحالة جاب الآفاق[٣]. كما كتب الطرسوسي تاريخ مدينته «طرسوس» برؤية التاجر الرحالة. ومن النصوص التي وردت في كتب اللاحقين اتضح أن كتابه تميز بمعلومات فريدة لا نظير لها في أي مصدر آخر[٤].

هكذا تميزت كتابات المؤرخين الليبراليين بثراء المعلومات والدقة واتساع الرؤية.

أما المؤرخون ـ المحدثون؛ فقد كانت كتاباتهم امتداداً للمرحلة السابقة؛ من حيث اقتصار المرجعية على رواة الحديث، والاهتمام بالرواية أكثر من الدراية، والمبالغات في ذكر المآثر والمناقب. فالفرغاني مثلاً ذيل لتاريخ الطبري معولاً على منهجه في الإسناد وترتيب الحوادث ترتيباً حولياً[٥]؛ دونما نقد أو إعمال نظر. وكتب الداراي تاريخاً عن مدينة «داريان»؛ وركّز على ذكر فضائلها وفضائل من نزلها من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وطبقات محدثيها[٦]. كما كتب ابن زبر تراجم لرواة المحدثين رتبها على السنين[٧]. أما البجلي، فقد اهتم برواة الحديث؛ فترجم لهم، كما كتب عن «أخبار الرهبان»[٨] متأثراً بثقافة السريان. ويبدو أنه هو والميداني قد تأثروا بمعطيات المدّ الليبرالي في كتاباتهم؛ فأثارا بذلك نقمة المؤرخين المحدثين[٩].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.
(٦) نفس المصدر والصفحة.
(٧) نفس المصدر والصفحة.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

ويذكر المسعودي أن الميداني كتب كتاباً عن «الحصون والقلاع وحمايتها»، ويبدو أنه كان كتاباً هاماً؛ نظراً لأن المسعودي لم يعرف في مقدمة كتابه إلا بالمؤرخين النابهين. أما الحنائي فقد صنف معجماً ترجم فيه لشيوخه فقط؛ بما يدل على ضيق النظر، فضلاً عن تأريخه لدمشق وبعض مساجدها[1]؛ بما يؤكد تأثير النزعة الدينية في كتاباته.

واختص الربعي بالكتابة في «فضائل دمشق» معبراً فيه عن حسده لأمجاد القاهرة وغصته لمكانة دمشق المتدهورة[2]. ويبدو أن هذا الإحساس كان يراود الكثيرين من أعلام المدينة؛ فانبروا يدبّجون في مآثرها بالحق أو بالباطل. يفهم هذا مما كتبه أبو الفتح بن هبة الله عن «تفضيل دمشق على غيرها من البلدان»[3].

يتسخلص من هذا العرض الموجز ـ نظراً لضياع تلك المصنفات ـ وجود مدرسة تاريخية شامية ليبرالية نسجت على غرار المؤرخين الليبراليين في العراق، وأخرى نصية محافظة مقلدة كتبت في ضوء مصنفات العصر السابق، وإن وجد بينهما تيار حاول التجديد متأثراً بروح العصر وثقافته.

أما عن الفكر التاريخي في مصر؛ فقد شهد نقلة كبرى تحت تأثير المد البورجوازي الذي أسفر سياسياً عن تأسيس دولة امبراطورية كبرى هي الدولة الفاطمية التي ملكت مصر والشام واليمن؛ فضلاً عن نفوذها في بلاد المغرب. وباعتبار مصر هي قلب الإمبراطورية؛ فقد كان الفكر الليبرالي له الغلبة والسيادة تلوناً بالإيديولوجية الشيعية الإسماعيلية؛ تماماً كما هو الحال في الإمبراطورية البويهية ذات الإيديولوجية الشيعية الزيدية ـ الإعتزالية.

وخلقت الليبرالية المظفرة مناخاً مواتياً لنهضة علمية أدبية فنية عملت عملها في ازدهار وتألق الفكر التاريخي.

وقد سبقت دراسة مظاهر النهضة في المجلدين الثاني والثالث من الجزء الثاني من المشروع. ونكتفي في هذا المقام بتعداد مقوماتها التي انعكست على الفكر التاريخي. لقد كان العصر ـ كما ذكرنا سلفاً ـ عصر تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية كبرى؛ مما أثرى التاريخ السياسي. وتبنى الخلفاء الفاطميون فضيلة التسامح الديني والمذهبي التي دفعت المؤرخين إلى تصنيف تواريخ اتصفت بالموضوعية إلى حد كبير، وأتاحت لأهل الذمّة في مصر الإسهام في تطوير علم التاريخ موضوعاً ومنهجاً ورؤية. كما تبنى الخلفاء ووزراؤهم المستنيرون جهود

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

المؤرخين وكرّسوا نتاجهم في خدمة أغراض عملية دعائية وسياسية.. كما فتحوا الدواوين والسجلات الرسمية أمام المؤرخين للحصول على مادة تاريخية وثائقية. فضلاً عن تأسيس «دار الحكمة» التي زوّدت بنفائس الكتب في شتى صنوف المعارف. وأتاح المدّ البورجوازي نوعاً من التعايش السلمي بين القوى الإسلامية الكبرى؛ أتاح وبسّر التبادل التجاري والثقافي في آن. وحسبنا أن الكثيرين من مؤرخي مصر الفاطمية كان لهم رحلات علمية، وأن بعض مؤرخي الأقاليم الأخرى هجروا مواطنهم الأولى واستقروا بمصر للكتابة بحرية ودون مصادرة في ظل روح التسامح التي بلغت ذروتها في مصر الفاطمية.

لذلك كله ـ وغيره ـ تطور الفكر التاريخي في مصر الفاطمية تطوراً ملحوظاً؛ بفضل مدرسة كانت تنافس مدرسة بغداد البويهية.

ومن مظاهر هذا التطور اكتساب الكتابات الكتاريخية طابعاً دنيوياً قحاً؛ بعد التحرر من إسار الثيولوجية والغيبية التي سبق وكرّسها المؤرخون ـ المحدثون. وحسبنا أن جلّ مؤرخي مصر الفاطمية ـ شأنهم شأن مؤرخي العراق ـ كانوا من كتّاب الدواوين؛ وهو أمر أتاح لهم الاطلاع على مادة وثائقية غاية في الثراء والأهمية؛ خصوصاً وأن الفاطميين لم يدخروا وسعاً في تنظيمها وترتيبها؛ بحيث حوت كل وثائق الدولة الرسمية.

من المظاهر الأخرى الدالة على تطور الكتابة التاريخية؛ استحداث موضوعات مبتكرة إلى جانب تطوير الموضوعات التقليدية المطروقة سلفاً. وإذ انصبت جهود المؤرخين على التأريخ للدولة الفاطمية دعوة ودولة ونظماً ورسوماً؛ فقد اهتموا أيضاً بتاريخ مصرفي العصور السابقة وحرّروه من الأساطير وتأثير المصادرات الدينية والمذهبية والسياسية. كذلك جرى إحياء الكتابة في «التاريخ العالمي» بعد أن عزف عنه مؤرخو العصر السابق؛ فظهرت مصنفات عالمية لمؤرخين مسلمين ونصارى ذات نزعة دنيوية حضارية بعيداً عن الخرافات والأساطير. أما عن الكتابة في «السير» فقد اتسعت دائرتهافي هذا العصر لتشمل إلى جانب الخلفاء الفواطم وحجابهم ووزرائهم الكثيرين من مشاهير العصر السابق. كما تحولت الكتابة في «الطبقات» إلى «تواريخ ثقافية» تؤرخ لأعلام العلم والفكر والأدب. وظهرت بواكير كتب «المعارف العامة» في مصر تحت تأثير الثقافة الموسوعية للمؤرخين من ناحية، والاتصال الثقافي المتعاظم بين مصر وغيرها من الدول الإسلامية من ناحية أخرى. كذا بين مصر وبيزنطة ومدن إيطاليا؛ مما أثرى هذه المعارف وأثّر في الكتابة بهذا الصدد منهجاً ورؤية. كما صنفت كتب في «السياسة» كما هو الحال في مدرسة العراق، وأخرى مزجت بين السياسة والتاريخ والعقائد، وثالثة آخت بين الجغرافيا والتاريخ وهلم جرا. وانطوت سائر المصنفات التاريخية على معارف هامة في الاقتصاد

والاجتماع والعمران. وتطورت «تواريخ المدن» وانصب اهتمام كاتبيها على الخطط التي شهدت طفرة كبرى كماً ونوعاً.

وبديهي أن تسفر تلك المعطيات السابقة عن نقلة منهجية هامة، خصوصاً بعد الإفادة من المنهج التجريبي والتقدم العلمي والمعرفي الذي شهده العصر. فانصب الاهتمام بالدراية لا الرواية، واختفى النظام الحولي ليحل محله نظام «المباحث» في موضوعات بعينها. كما اختفت تقنية الإسناد أو كادت بعد التعويل على معايير النقد المنهجي بدلاً من الثقة العمياء في الرواة. وامتاز العرض التاريخي بالتسلسل والوضوح والدقة والضبط والتزام النزاهة والأمانة والموضوعية. كما اتسمت لغة المؤرخين بالسلاسة والذوق الرفيع كنتيجة لتقدم وتطور أسلوب الكتابة الديوانية والإخوانية في آن، وحلّت بلاغة الأفكار المتسقة محل التزويق اللفظي المصطنع.

أما عن رؤية مؤرخي مصر الفاطمية؛ فقد اتسعت دائرتها لتشمل التاريخ المسطور الذي أعمل فيه العقل والنظر لاستنطاقه عن طريق الإستقراء والاستنباط، واختفت النزعات الأسطورية والخرافية في التعليل والتفسير. وفي هذا الصدد؛ أفاد المؤرخون من العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية، فضلاً عن الفلسفة في تقديم نظرات تاريخية مستمدة من رؤى كونية أوسع وأعمّ وأشمل. وطرق بعض المؤرخين ميدان فلسفة التاريخ، كما صنفت كتب عن التاريخ كعلم؛ تتحدث عن ماهيته وأهميته ومناهجه ورؤاه وغاياته.

تلك إطلالة عامة؛ سنحاول تعميقها تفصيلاً وتوثيقاً فيما يلي.

بخصوص تحرر التاريخ من الدين واكتسابه طابعاً دينوياً؛ نعدم الوقوف في هذا العصر على مؤرخ ـ محدث واحد. فكل مؤرخي العصر كانوا من الكتّاب أو التجار أو الورّاقين أو الرحالة الجامعين بين التاريخ والجغرافيا. هذا فضلاً عن بعض المهنيين كالفلكيين والأطباء الذمّيين خصوصاً.

ونظرة عامة على مؤرخي العصر تكشف عن تلك الحقيقة؛ فالحسن بن إبراهيم بن الحسين المعروف بابن زولاق (ت ٣٨٧ هـ) كان من رجال البلاط الإخشيدي ثم التحق بخدمة الفاطميين[١]. وعز الملك محمد بن إسماعيل المسبحي (ت ٤٢٠ هـ) كان من المقربين إلى الخليفة الحاكم بأمر الله[٢]. والقاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور المعروف بابن حيون (ت ٣٦٣ هـ) كان من رجالات الخلفاء الفاطميين الأربعة الأوائل، ثم نزح إلى مصر برفقة الخليفة المعز لدين الله وتقلد بعض وظائف القضاء في الصعيد، ثم ترأس ديوان

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ١٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

الترتيب[١]. وأبو الحسين الحسن بن أحمد المهلبي (ت ٣٨٠ هـ) كان موظفاً في الدواوين في خلافة العزيز بالله[٢]. وأحمد بن إبراهيم بن أبي خالد المعروف بابن الجزار (ت ٣٧٧ هـ) تولى ديوان بيت المال في عهد العزيز بالله، وكان من قبل طبيباً في إفريقية قبل وفوده إلى مصر[٣]. وأبو الحسن علي الشابستي (ت ٣٨٨ هـ) كان نديم العزيز بالله وأمين مكتبته[٤]. أما ابن أبي الجليل (ت ٤٠٠ هـ) ـ وهو لغوي شهير ـ فقد تولى بيت المال في عهد العزيز بالله أيضاً. وأبو القاسم الحسين بن علي بن الحسين المغربي (ت ٤١٨ هـ) كان شامياً خدم في بلاط سيف الدولة ثم نزح إلى مصر والتحق بخدمة الخليفة الحاكم بأمر الله[٥]. ومحمد بن عبد الله العنقي (ت ٣٨٥ هـ) كان منجماً في بلاط العزيز بالله[٦]. وأبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي (ت ٤٥٤ هـ) كان من رجال الخليفة المستنصر بالله الذي أوفده للسفارة إلى بيزنطة[٧]. أما ناصري خسرو (ت ٤٩١ هـ) فكان وزيراً في خراسان ثم وفد إلى القاهرة وأصبح من دعاة الإسماعيلية في خلافة المستنصر[٨].

هكذا يتضح أن معظم هؤلاء المؤرخين تقلدوا وظائف رسمية هامة في البلاط الفاطمي، وأن بعضهم امتهن مهناً أخرى كالطب والفلاكة، وأن بعضهم أيضاً كانوا وافدين استوطنوا مصر في العصر الفاطمي. لذلك كانوا شهود عيان شاركوا في صنع الأحداث، واطلعوا على وثائق هامة أفادوا منها في كتابة التاريخ.

كذلك لانعدم وجود مؤرخين نصارى أفادوا من روح التسامح الذي ساد العصر وأسهموا بدور في تطوير الفكر التاريخي. نخص منهم بالذكر سعيد بن بطريق (ت ٣١٨ هـ) بطريرك كنيسة مار مرقس بالإسكندرية[٩] وصاحب مؤلف هام في التاريخ العالمي يمتاز بالدقة والموضوعية. وساويرس بن المقفع (ت أواخر القرن الرابع الهجري) أسقف الأشمونيين الذي

---

(١) حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الدولة الفاطمية**، ص ٥١٣، القاهرة ١٩٨١.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٤) حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق، ص ٢٥٢، أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ١، ص ٢٠١، القاهرة ١٩٦٦.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٠٦.

(٦) روزنتال: المرجع السابق، ص ٨٦.

(٧) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ١، ص ٢٠٢، نريمان عبد الكريم: **أحوال المرأة في مصر في العصر الفاطمي**، رسالة ماجستير ـ مخطوطة ـ جامعة عين شمس ١٩٨٤، ص ٢.

(٨) حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق، ص ٥٢١، ٥٢٢.

(٩) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٤٤.

صنف تاريخاً هاماً جمع بين تاريخ مصر في العصرين البيزنطي والإسلامي، وحوى معلومات جدّ هامة عن الأحوال الاقتصادية والاجتماعية[1] فضلاً عن الدينية.

أما عن الموضوعات التي طرقها مؤرخو مصر الفاطمية؛ فبديهي أن يهتم المؤرخون بالتأريخ للدولة الفاطمية؛ دعوة ودولة ومذهباً وسيراً للأئمة والوزراء والحجاب والقواد. ويعتبر كتاب «افتتاح الدعوة وابتداء الدولة» لابن حيون أهم مصدر عن دعوة الفاطميين ودولتهم في المغرب، وله في هذا الصدد مؤلف آخر هو كتاب «المجالس والمسايرات»؛ لذلك يعد ابن حيون «أهم من كتب عن الخلافة الفاطمية في المغرب على الإطلاق»[2]. أما ابن الجزار؛ فقد أرّخ بالمثل للدولة الفاطمية في المغرب ومصر ـ حتى وفاته ـ حيث كتب «تاريخ الفاطميين» و«أخبار الدولة»[3].

أما ما كتب عن سير الخلفاء الفاطميين ووزرائهم وحجابهم وقوادهم؛ فقد انفرد ابن زولاق بمؤلفات هامة في هذا المجال؛ حيث صنف عن سيرة المعز لدين الله و«سيرة العزيز بالله» و«سيرة جوهر الصقلي». كما كتب محمد بن محمد اليماني (ت أواخر القرن الرابع الهجري) «سيرة جعفر الحاجب»، وكتب أبو علي منصور العزيزي (ت أواخر القرن الرابع الهجري) «سيرة الأستاذ جوذر». ومما يدل على شيوع روح التسامح في هذا العصر ما كتبه مؤرخو السير عن حكام الدولتين السابقتين؛ الطولونية والإخشيدية؛ إذ صنف ابن زولاق في «سيرة أحمد بن طولون» و«سيرة الإخشيد»، و«سيرة كافور الإخشيدي»[4].

اهتم مؤرخو العصر كذلك بالتأليف في تاريخ مصر منذ الفتوح الإسلامية؛ وأهم ما كتب في هذا العصر كتاب «التاريخ الكبير» للمسبحي؛ وهو مفقود. كما ذيّل ابن زولاق لكتاب «الولاة والقضاة» للكندي ووصل بتأريخه إلى عهد المعز[5]، فضلاً عن كتابه الهامّ «فضائل مصر وأخبارها»[6]. وصنف الشابستي موسوعة ـ في أربعين مجلداً ـ تحمل عنوان «تاريخ مصر»[7].

ويمكن اعتبار ما ألف عن تاريخ مصر «تواريخ محلية»؛ إلا أنها احتوت معلومات غزيرة عن التاريخ الإسلامي العام. كما امتاز هذا النوع من الكتابة التاريخية بالتوسع في المجالين الإداري

---

(١) ساويرس بن المقفع: **سير الآباء البطاركة**، ص ١٨٩، باريس ١٩٠٧.

(٢) بوبه مجاني: **النظم الإدارية في بلاد المغرب خلال العصر الفاطمي**، ص و من المقدمة، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة ١٩٩٥، مخطوطة.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٠٣.

(٤) حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق،، ص ٥١١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥١٠.

(٦) نريمان عبد الكريم: المرجع السابق، ص ٢.

(٧) حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق، ص ٥١٢.

والعمراني خصوصاً في موضوع «الخطط». ومن أشهر من كتب فيها ابن زولاق صاحب كتاب «خطط مصر»، والقضاعي صاحب كتاب «المختار في ذكر الخطط والآثار» الذي أفاد منه المقريزي فيما بعد[(١)].

على أن توجه اهتمام مؤرخي مصر الفاطمية نحو مصر لم يحل دون طرقهم تاريخ الإسلام العام؛ فقد كتب الغبقي في هذا الصدد كتباً هامة؛ لكنها مفقودة[(٢)]، كما كتب القضاعي «تاريخ الخلفاء»[(٣)].

ولانعدم وجود مصنفات في «التاريخ العالمي» في العصر الفاطمي؛ إذ صنف القضاعي في هذا المجال كتاب «الإنباء عن تاريخ الأبناء والخلفاء»[(٤)]. كما كتب سعيد بن بطريق «التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق» حتى عام ٣٢٦ هـ [(٥)]، وذيّل يحيى بن سعيد الأنطاكي (ت ٤٥٨ هـ) لتاريخ أوتيخا[(٦)].

أما كتب الطبقات؛ فقد تحولت في هذا العصر إلى تواريخ ثقافية للمذهب خاصة وللمعارف بوجه عام. فقد ألف القضاعي «عيون المعارف وفنون أخبار الخلائف» في الثقافة عامة. كا ألف حميد الدين الكرماني (ت ٤١١ هـ) «راحة العقل» و«المفاتيح في إثبات الإمامة» وينطويان على بعد عقائدي وفلسفي وأدبي في آن[(٧)]. وألّف غيره من الدعاة كتباً في نفس الحقل؛ كناصري خسرو وابن حيون؛ في حين ألّف المسبحي في العقائد والملل بوجه عام؛ حيث يعد كتابه «درك البغية في وصف الأديان والعبادات» من أهم ما كتب في هذا المجال[(٨)].

ومن الموضوعات المستحدثة أيضاً؛ ما كتب في علم «السياسة»، ويعد «كتاب السياسة» لأبي القاسم بن علي بن الحسين من أحسن المصنفات في هذا الحقل المعرفي[(٩)].

---

(١) أحمد أمين: **ظهر الإسلام، جـ ١، ص ٢٠٢.**

(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ٨٦.

(٣) حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق، ص ٥١٥.

(٤) نريمان عبد الكريم: المرجع السابق، ص ٢.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ٤٤٠.

(٦) نريمان عبد الكريم: المرجع السابق، ص ١٣.

(٧) Ivanovv: Op. Cit. p.19

(٨) حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق، ص ٥٢٢.

(٩) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ٢٠٦.

وكانت الكتابة في النظم والرسوم مرتبطة بموضوع السياسة. ومن أشهر من كتب في هذا الفن ناصري خسرو والقضاعي[١].

ولعل أهم ما استحدث في هذا العصر من كتابات، تمثل في التأريخ لعلم التاريخ، كما هو حال ابن الجزار صاحب كتاب «التعريف بصحيح التاريخ»[٢]. ويشي عنوان الكتاب بالدلالة على التوجه النظري كنتيجة للتراكم الكمي في الكتابات التاريخية.

ويمكن اعتبار كتابي «سيرة الأستاذ جوذر» و«المجالس والمسايرات» نوعاً من المذكرات الخاصة[٣] التي تحمل تجربة مؤلفيها الجوذري وابن حيون.

كما استحدث في هذا العصر أيضاً ضرباً من الكتابة التاريخية التي تمزج التاريخ بالأدب، ويعد كتاب «أدب الخواص» لأبي القاسم الحسين مثالاً في هذا الصدد[٤].

كما عبّر الأدب الجغرافي الحافل بالمعلومات التاريخية عن امتزاج التاريخ بالجغرافيا امتزاجاً عضوياً، وخير شاهد على ذلك كتاب «سفرنامة» لمؤلفه ناصري خسرو[٥]؛ فهو حافل بمعلومات هامة في التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي فضلاً عن الجغرافيا البشرية.

أما ما كتبه مؤرخو النصارى عن الكنائس والأديرة ـ كما هو حال كتاب «الديارات» للشابستي ـ فقد انطوت على مادة تاريخية فريدة؛ إذ حوت هذه الكتب معلومات عن العقيدة المسيحية وتاريخها في مصر والعراق وسوريا[٦]، فضلاً عن أخرى تتعلق بتاريخ تلك الأقاليم خصوصاً في المجالين الاقتصادي والاجتماعي. ويعدّ كتاب «سير الآباء البطاركة» لساويرس بن المقفع خير مثال في هذا المجال[٧].

تلك هي الموضوعات التي طرقها مؤرخو مصر الفاطمية في عصر الصحوة البورجوازية الثانية؛ والتي جرى تطوير ما كان منها موجوداً من قبل، واستحداث موضوعات جديدة نتيجة معطيات العصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فماذا عن منهج مؤرخي هذا العصر؟

---

(١) حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق، ص ٥١٦.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٠٣.

(٣) Ivanovv: Op. Cit. p.10.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٠٦.

(٥) حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق، ص ٥٢٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥١٢.

(٧) سيدة إسماعيل كاشف: **مصرفي عصر الولاة**، ص ٣٨، القاهرة، ب.ت.

بخصوص المرجعية؛ نلاحظ أن جلّ هؤلاء المؤرخين اعتمدوا على تجاربهم ومشاهداتهم باعتبارهم معاصرين للأحداث ومشاركين في بعضها. وجلّهم اطلع على وثائق هامّة أثبتوها في كتبهم؛ باعتبارهم من كتّاب الدواوين. كما اعتمدوا على مصادر ومعارف متنوعة عربية وغير عربية مما حوته «دار الحكمة» الزاخرة بشتى صنوف المعرفة. ويلاحظ أنه برغم كون هؤلاء المؤرخون شيعة إسماعيلية؛ إلا أنهم نهلوا من المصنفات التاريخية السابقة على تعدد الهوية المذهبية لأصحابها، واعتمدوا عليها في كتاباتهم بعد تحقيقها ونقدها. وحسبنا ما سبق قوله عن ظهور مؤلفات في تصحيح الأخبار وتحقيقها.

ورغم معالجة مؤرخي العصر موضوعات متنوعة إلا أنهم راعوا التسلسل الزماني خصوصاً في التواريخ العالمية النصرانية التي أخذت بالنظام الحولي[١].

واكتست الكتابة مسحة جمالية في التعبير، وبلاغة مستمدة من وضوح ونصاعة المعاني وعرضها عرضاً شيقاً[٢].

أما عن رؤية مؤرخي مصر في هذا العصر؛ فقد تحررت من المصادرات الدينية والعرقية والأسطورية؛ وإن مالت للطابع السجالي الجدلي دفاعاً عن الفاطميين ومذهبهم الإسماعيلي ضد مزاعم الخصوم.

كما عمد سائر المؤرخين إلى التحليل والتعليل؛ حيث اهتموا «بماذا حدث وكيف ولماذا حدث»[٣]. وكانت تفسيراتهم من استقراء الحوادث ذاتها باعتبار التاريخ في نظرهم نتيجة أعمال البشر، وباعتبار غاياتهم من كتابته تكريسه لخدمة أغراض عملية[٤]. كذلك استمد مؤرخو العصر رؤاهم من نظرة فلسفية كونية مدعمة بالتقدم العلمي في مجال الفلك والرياضيات. إذ نلاحظ اعتماد الفاطميين في نشر دعوتهم على التاريخ والرياضيات والفلك؛ وإن أفضى ذلك إلى شيء من الاعتساف والإسراف في التأويل أحياناً[٥]. ومع ذلك فقد أهلتهم هذه الرؤية لاستشراف المستقبل تأسيساً على الحسابات وحركات الأفلاك؛ إلى جانب المعطيات التاريخية العيانية؛ مما أضفى نوعاً من الطرافة والتشويق على الكتابات التاريخية[٦].

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٤١.

(٢) Ivanovv: Op. Cit. p.14. وأحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج ١، ص ٢٠٢.

(٣) Ivanovv: Op. Cit. pp. 10-14.

(٤) روزنتال: المرجع السابق، ص ٨٩.

(٥) Ivanovv: Op. Cit. p.16.

(٦) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج ١، ص ٢٠٢.

وليس أدل على تغليب الوقائع العيانية في التفسير على النزعات الميتافيزيقية من تنديد بعض المؤرخين ـ كالجوذري وابن حيون ـ ببعض الدعاة الذي تمادوا في استخدام الكرامات والخوارق لنشر المذهب الإسماعيلي بين العوام[1].

لقد أفاد مؤرخو مصر في هذا العصر من المنطق في إضفاء مسحة عقلانية على كتاباتهم؛ خصوصاً تلك التي وظفت للرد على الخصوم. كما اكتست بعداً اجتماعياً[2] واضحاً نظراً لتوجيه التاريخ لخدمة مخطط طموح يستهدف تأسيس دولة إسلامية عالمية موحدة.

خلاصة القول؛ أن مؤرخي مصر الفاطمية تطوروا بالفكر التاريخي موضوعاً ومنهجاً ورؤية؛ بحيث نافسوا مدرسة العراق وأثروا فيها كما تأثروا بها في آن. وفي ذلك مصداق لقاعدة سيولة الفكر الإسلامي.

أما عن الفكر التاريخي في اليمن؛ فقد تخلف عن نظيره في مصر واقترب من المدرسة الشامية. ويرجع ذلك إلى كون اليمن والشام إقليمين مهمشين وتابعين سياسياً لمصر الفاطمية. لذلك لم تشهد اليمن ـ ولا الشام ـ أحداثاً جساماً تتمخض عن ظهور مؤرخين أفذاذ. يضاف إلى ذلك تأثير العامل الجغرافي، باعتبار اليمن إقليماً قصياً في شبه الجزيرة العربية المهمشة سياسياً وحضارياً. هذا فضلاً عن اضطراب الأوضاع السياسية في اليمن؛ حيث شهدت البلاد صراعاً محموماً بين قوى ثلاث؛ سنية وزيدية وإسماعيلية. وقد انعكس ذلك كله على الفكر التاريخي اليمني؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية؛ حيث وجدت ثلاثة اتجاهات أساسية في كتابة التاريخ أفضت إنجازاتها إلى «تواريخ مؤدلجة».

بخصوص مؤرخي الشيعة الزيدية؛ نقف على اسم الحسين بن أحمد (ت أواخر القرن الرابع الهجري» الذي ألف في سير الأئمة الزيدية، فضلاً عن كتابة تراجم لأعلام الزيدية الأوائل[3]، وعزف تماماً عن الكتابة في تاريخ السنة والإسماعيلية[4]. كما نقف على إسم محمد بن محمد بن زيد (ت أواخر القرن الرابع الهجري» الذي كتب عن «حروب أهل البيت في اليمن» مركزاً على أحداث القرنين الثالث والرابع الهجريين. أما أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن الحسن (ت ٣٥٢ هـ) فقد صنف كتاب «المصابيح في أخبار المصطفى والمرتضى والأئمة من ولدهما

(١) أنظر: محمود إسماعيل: **مغربيات، ص ٦٦، ٦٧.**
(٢) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ١، ص ٢٠٢.
(٣) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٣٤.
(٤) نفس المرجع والصفحة.

الطاهرين». كما كتب أبو طالب يحيى بن الحسن الهاروني (ت ٤٢٤ هـ) كتاب «**الإفادة في** تاريخ الأئمة السادة» وكتاب «الدعامة في تثبيت الإمامة»[١].

وتشي عناوين هذه الكتب بتناولها سير الأئمة الزيدية وأخبار آل البيت الأوائل في اليمن؛ بما يعبر عن ضيق النظرة وأدلجة الرؤية. وإن كنا ـ في غياب هذه المصنفات ـ نستطيع أن نرجح انطواءها على نزعة عقلانية من جراء تأثير الاعتزال في المذهب الزيدي.

أما عن مؤرخي السنة؛ فقد انصبّ اهتمامهم على التأريخ للمذهب السنّي ورجاله؛ **فضلاً** عن التنديد بالخصوم؛ خصوصاً الإسماعيلية الذين توجوا جهودهم السياسية بتأسيس الإمارة الصليحية التابعة للفاطميين. وخير مثال على ذلك كتاب «كشف أسرار الباطنية» للحمادي اليماني (ت ٤٧٠ هـ) وهو عالم سنّي ادعى التشيّع الإسماعيلي للوقوف على أسرار الدولة الصليحية بهدف فضحها. يقول: «**فرأيت أن أدخل في مذهبه ـ الصليحي ـ لأتيقن صدق ما قيل من كذبه، ولأطلع على سرائره وكتبه... فلما تصفحت جميع ما فيها وعرفت معانيها؛ رأيت أن أبرهن على ذلك ليعلم المسلمون عمدة فعالته، وأكشف عن كفره وضلالته**»[٢].

ويعد أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الصنعاني الهمداني (ت ٣٤٥ هـ) من أشهر مؤرخي السنّة في اليمن. وهو معاصر للكثير من الأحداث التي شارك فيها بنفسه حيث كان يؤلّب القبائل على الأئمة الزيديين. ويعد كتابه «الإكليل» ـ مع ذلك ـ من أهم ما كتب عن تاريخ اليمن قبل الإسلام وبعده؛ إذ يزخر بأخبار فريدة سياسية وحضارية وأدبية ولغوية. وحسبنا أنه كان عالماً وأديباً ورحالة؛ إذ جاب أقاليم شبه جزيرة العرب وأقام ردحاً من عمره في العراق. وألّف في جوانب معرفية شتى كالأدب والنجوم والمسالك والممالك. إلا أن تعصبه المذهبي ونزعته القبلية فتت في مصداقيته، كما عجّ كتابه «الإكليل» بالكثير من الخرافات والأساطير[٣].

وثمّة مؤرخ سنّي آخر؛ هو أبو العباس أحمد بن عبد الله بن محمد الصنعاني (ت ٤٦٠ هـ) مؤلف كتاب «صنعاء اليمن»؛ وهو مفقود. والكتاب كما يبدو من عنوانه في تاريخ المدن؛ والراجح أنه ـ كسائر كتب مؤرخي السنّة ـ ينبيء عن رؤية إقليمية متعصبة مذهبياً وإقليمياً وعنصرياً.

أما عن كتابات مؤرخي الإسماعيلية؛ فهي أكثر رقياً وتطوراً؛ لا لشيء إلا لتأثرها بنظيراتها

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٣٧، ٣٣٩.

(٢) الحمادي اليماني: **كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة**، ص ١٩٢، القاهرة ١٩٥٩.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٤١.

في مصر الفاطمية. لذلك لم تقتصر هذه الكتابات على الدولة الصليحية في اليمن؛ بل تجاوزتها لتؤرخ للفاطميين عموماً. كما خدم بعض هؤلاء المؤرخين في بلاط الفاطميين؛ فاطلعوا على وثائق هامة، كما شارك بعضهم في الدعوة الإسماعيلية التي أوتي دعاتها قدراً وافراً من الثقافة العامة، فضلاً عن الإحاطة بالمذهب الإسماعيلي. ويعد محمد بن محمد اليماني (ت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري) من أشهر مؤرخي اليمن في تلك الفترة. لقد كتب «سيرة جعفر الحاجب»، وأمدّنا بمعلومات جدّ هامة عن دعوة الفواطم في مرحلة الستر، كما رصد أخبار أئمتهم الأوائل؛ فضلاً عن الاهتمام بالنفوذ الفاطمي في بلاد اليمن[١].

أما عبد الله الحسين بن علي بن محسن المعروف بابن القيم (ت ٤٨٢ هـ)؛ فكان مؤرخاً يمانياً وشاعراً ورئيساً لديوان الإنشاء في عهد الإمارة الصليحية. وله «مجموعة رسائل» من إنشائه كتبها أمراء الصليحيين إلى الخلفاء الفواطم في مصر[٢].

واستناداً إلى كتاباته وكتابات محمد بن محمد اليماني؛ نستطيع تقويم مؤرخي الإسماعيلية في اليمن. إذا استند المؤرخان السابقان على الوثائق فضلاً عن تجربتهما الخاصة باعتبارهما قد عاينا بعض الأحداث في كتابة التاريخ. وبرغم التزامهما بالدفاع عن الفاطميين وأتباعهم في اليمن إلا أن نتاجهما مشهود له بقدر كبير من الدقة والموضوعية.

وعموماً نستطيع القول بأن المؤرخين في اليمن برغم التزام معظمهم «التقية» قد حظوا بمكانة اجتماعية متفوقة[٣]. كما غلبت النزعة المذهبية والإقليمية في رؤاهم وأثرت سلبياً في مناهجهم؛ حيث تعجّ مؤلفاتهم بالخوارق والخرافات مع الميل إلى العرض القصصي[٤] ولي عنق الوقائع لتنسجم مع رؤاهم المذهبية. وما كتبوه عن تاريخ اليمن القديم يحفل بأخبار الجن والأساطير التي فتت في مصداقية الأخبار[٥]. وفي ذلك دلالة على تأثر الكتابة التاريخية بمعطيات الواقع السياسي والإديولوجي، والجغرافي؛ وهي معطيات حالت دون تنامى المد البورجوازي الليبرالي في اليمن؛ فتأخرت لذلك في مجال الفكر التاريخي.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(٣) روزنتال: المرجع السابق، ص ٨٣.

(٤) Ivanovv: Op. Cit. p.15.

(٥) Ibid. pp.15,16.

ولنحاول تقديم مثال عن مؤرخ فاطمي شهير هو ابن حيون المغربي تجسدت في كتاباته معطيات تلك الحقبة التاريخية بسلبياتها المحدودة وإيجابياتها العديدة.

يعتبر أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيون (ت ٣٦٣ هـ) مؤرخ الدولة الفاطمية ـ في طورها المغربي ـ دون مدافع؛ إذ أرّخ لدعوتها وعبر عن معتقداتها ودافع عنها ضد خصومها وأرّخ لأئمتها. فهو لذلك مؤرخ الدولة وفقيهها الأول بامتياز[١]. أما عن كونه مؤرخاً؛ فترجع أهميته إلى اعتبارين أساسيين؛ أولهما ثراء معلوماته وتفرّدها من ناحية، وتأويلاته لها وفق المذهب الإسماعيلي من ناحية أخرى[٢].

وبخصوص أصله ونشأته وثقافته؛ فالمعلومات جدّ ضافية؛ إذ تنطوي مؤلفاته على إشارات هامة في هذا الصدد. فضلاً عما كتبه اللاحقون عنه. نعلم أنه ينتمي إلى أسرة عربية سكنت القيروان؛ حيث ولد بين عامي ٢٨٣، ٢٩٠ هـ. وكانت القيروان آنذاك من أهم مراكز الحضارة الإسلامية في الغرب الإسلامي؛ حيث شهدت نهضة علمية وثقافية أثرت العلم والفكر، واكتست خصوصية ميزتها عن المراكز الأخرى في الشرق والغرب[٣].

نهل ابن حيون من معين هذه الثقافة بجانبيها النقلي والعقلي في آن، وبرز كعالم شهير قدمته مكانته العلمية لخدمة عبيد الله المهدي أول خلفاء الفواطم وهو في العشرينات من عمره. وقد اختلف الدارسون حول مذهبه؛ فذهب البعض إلى أنه كان مالكياً ثم تحول إمامياً إثني عشرياً قبل اعتناقه المذهب الإسماعيلي[٤]. بينما ذهب آخرون إلى أنه ظل إمامياً إثني عشرياً برغم اتصاله بالفواطم وأنه تستّر بالتقية وأظهر إسماعيليته خوفاً أو طمعاً[٥]. وعندنا أن هذا الرأي غير صحيح؛ لأن أباه كان مالكياً من أصحاب محمد بن سحنون ثم «تشرّق» أي اعتنق المذهب الإسماعيلي مع من اعتنقه من فقهاء المالكية بعد قيام الدولة الفاطمية عام ٢٩٧ هـ[٦]. لذلك فالراجح أن ابن حيون نشأ إسماعيلياً منذ البداية جرياً على معتقد والده. بل كان أبرز فقيه

(١) أنظر: إبن حيون: **المجالس والمسايرات**، ص ٥، ٦ من مقدمة محقق الكتاب، تونس ١٩٧٨.

(٢) بوبه مجاني: المرجع السابق، ص و من المقدمة.

(٣) راجع: محمود إسماعيل: **الأغالبة**، ص ٦٧ وما بعدها، فاس ١٩٧٨.

(٤) أنظر: مقدمة محقق كتاب **المجالس والمسايرات**، ص ٦.

(٥) أنظر: مقدمة محقق كتاب: **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار**، ص ٢٧، بيروت ١٩٩٤.

(٦) عن هذه الظاهرة؛ راجع: محمود إسماعيل: **مغربيات**، ص ٦٩. ويذهب الخشني إلى أن فقهاء المالكية الذين اعتنقوا المذهب المالكي كانوا مدفوعين إلى ذلك بالرغبة في التخلص من المغارم والجبايات والمصادرات. أنظر: **طبقات علماء إفريقية**، ص ٢٨٣، القاهرة ١٣٧٢ هـ.

إسماعيلي في عصره على الإطلاق؛ وهو أمر أهله للالتحاق بخدمة الخلفاء الفاطميين الأربعة الأوائل.

التحق ابن حيون بخدمة المهدي؛ حيث يقول: «وخدمت المهدي بالله (ص) من آخر عمره تسع سنين وشهور وأياماً، والإمام القائم بأمر الله من بعده (ص) أيام حياته». وفي عهديهما تولى ابن حيون رئاسة ديوان الرسائل؛ وفي نفس الوقت كان مؤدباً للمنصور ـ ولي عهد القائم ـ حيث «ورَّق له» على حدّ تعبيراً ابن حيون نفسه. فلما تولى المنصور الخلافة استقضاه «وأعلن ذكره، ورفع قدره، وأنعم عليه من النعم» الشيء الكثير؛ فعينه قاضياً في طرابلس ثم قاضياً للمنصورية بعد تأسيسها، ثم قاضياً للقضاة في سائر أرجاء إفريقية[1]. وفي غضون ذلك كان ابن حيون على صلة بولي العهد ـ المعز لدين الله ـ أهلته ليحظى بمكانة سامية عند المعز بعد تقلّده الخلافة. فقد أبقاه في وظيفة قاضي القضاة، واتخذه خليلاً ونديماً وأسند إليه أمور الدعوة الإسماعيلية، وأقطعه ضياعاً واسعة بالبوادي كان ابن حيون «يغلها بكراء مرتفع»[2]. ولما رحل المعز إلى مصر اصطحب معه ابن حيون وأوكل إليه الإشراف على قضائها حتى و فاة ابن حيون عام ٣٦٣ هـ[3].

وفي غضون خدمته الطويلة للخلفاء الفاطميين ألّف ابن حيون وصنف كتباً عدة في موضوعات شتى؛ كالدعوة الإسماعيلية، والفقه الإسماعيلي فضلاً عن الأدب والتاريخ؛ نال بها شهرة عند المعاصرين واللاحقين. فقد أشاد بها المؤرخون الإسماعيلية وندّد بها مؤرخو السنة. إذ أثنى عليه ابن زولاق[4] فقال إنه «من أهل القرآن والعلم بمعانيه، وكان عالماً بوجوه الفقه وعلم اختلاف الفقهاء واللغة والشعر والعقل، والمعرفة بأيام الناس». كما قرظه الداعي[5] إدريس فقال بأن «مكانته رفيعة جداً.. وأنه كان دعامة من دعائم الدعوة». لكن مؤرخي السنة اللاحقين ندّدوا به فقال عنه ابن حجر[6] «في تصانيفه ما يدل على انحلاله»، واتهمه العماد الحنبلي بالزندقة صراحة[7].

(١) **المجالس والمسايرات**، ص ٣٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٥، ٥٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤٥.

(٤) أنظر: مقدمة محقق كتاب **شرح الأخبار**، ص ١٨، ١٩.

(٥) نفس المصدر والصفحات.

(٦) نفس المصدر والصفحات.

(٧) نفس المصدر والصفحات.

ومن يطالع مؤلفات ابن حيون يقف على خطأ أحكام مؤرخي السنّة تلك؛ إذ كان تشيعه معتدلاً بالقياس إلى معاصريه[١].

أما عن مصنفاته؛ فقد فقد منها الكثير مثل «كتاب الرد على الخوارج» و«كتاب ذات المحن»، كما صنف عن «سيرة المعز لدين الله»[٢]. ومع ذلك بقى الكثير من مصنفاته؛ وأهمها «الأرجوزة المختارة» التي تتناول مسألة الإمامة وموقف الفرق منها. وقد ألّفت إبان خلافة القائم. وتشي ببراعة ابن حيون في ميدان الشعر السياسي المطعم بالفلسفة؛ نقتبس منها هذه الأبيات[٣]:

في كل عصر وزمان مهديّ … مبلّغ عن ربه مؤدّى

يذعن بالسمع له والطاعة … كل الورى حتى تقوم الساعة.

وفي الفقه الإسماعيلي صنف ابن حيون كتاب «دعائم الإسلام» بتكليف من الخليفة المعز، كما ألف كتاب «أساس التأويل» وفيه ما ينم عن اعتقاده المعتدل[٤].

كما ألف ابن حيون في السياسة كتاب «الهمة في آداب أتباع الأئمة»؛ بسط فيه السلوك الواجب من الرعية في طاعة الأئمة الفواطم. ويشي الكتاب بإفادة الفاطميين من علم التاريخ في خدمة أغراض سياسية عملية. يظهر ذلك جلياً من تصفح كتاب آخر؛ هو «افتتاح الدعوة» الذي ألف بهدف تثقيف الدعاة وإطلاعهم على أسباب نجاحات الدعوة إقامة الدولة. أما كتاب «شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار»؛ فهو استعراض لتاريخ آل البيت في العصور الإسلامية السابقة ورد الشبهات عنهم مع الانتصار للمذهب الإسماعيلي.

أما كتاب «المجالس والمسايرات»؛ فنتوقف عنده ملياً باعتباره أكثر كتب ابن حيون صلة بالتاريخ. يقول ابن حيون في مقدمة كتابه هذا[٥]: «كنت قد جمعت عن المهدي بالله والقائم بأمر الله والمنصور بالله من الكتب ما يطول ذكرها، وألفت في سيرة المعز لدين الله من الوقت الذي أفضى الله عزّ وجلّ بأمر الإمامة إلى اليوم، وأنا دائب في ذلك إلى أن ينقضي عمري». ولا نعلم شيئاً عن هذه المادة التاريخية الهامة التي جمعها ابن حيون إلا أنه أفاد منها حين ألف

---

(١) بوبه مجاني: المرجع السابق، ص زمن المقدمة.

(٢) المصدر نفسه، ص و من المقدمة.

(٣) إبن حيون: **الأرجوزة المختارة**، ص ٢٠٣، مونتريال ١٩٧٠.

(٤) بوبه مجاني: المرجع السابق، ص ز من المقدمة.

(٥) **المجالس والمسايرات**، ص ٤٦.

كتاب «المجالس والمسايرات». وإذ لم يقدّم في كتابه هذا تأريخاً مرتباً؛ فقد حفل بالكثير من الأخبار التاريخية عن الخلفاء الفواطم الأربعة الأول التي لا نجد لها نظيراً في مؤلفاته الأخرى. لقد كان الكتاب ـ بامتياز ـ أنضج ما كتب ابن حيون في التاريخ؛ على الرغم من زعمه بأن موضوعاته منسوبة إلى المعز نفسه. يقول: «وأذكر في هذا الكتاب ما سمعته من المعز صلوات الله عليه من كلمة وفائدة وعلم ومعرفة عن مذاكرة في مجلس أو مقام أو مسايرة، وما تأدى إلى ذلك عن بلاغ أو توقيع أو مكاتبة»[1]. لكن من يقرأ الكتابِ يقف على حقيقة جهود ابن حيون الخاصة في تأليف الكتاب؛ ولا نبالغ إذا اعتبرناه نوعاً من «المذكرات الخاصة» لابن حيون نفسه إستقى مادتها من مجالسته مع المعز وما كان يدور فيها من نقاش حول سياسات الدولة القائمة وجذورها في عهود الخلفاء الفواطم الثلاثة الأول.

لنحاول إثبات ذلك من خلال تناول موضوعات الكتاب. ونظرة أولى تشي بأنه تأريخ لعصر المعز؛ إلا أنه يتضمن أيضاً تاريخ الدعوة والدولة الفاطمية قبل عهد المعز. وهو تأريخ لجوانب متعددة يجمع بين التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ بله الثقافي أيضاً. ويمكن تصنيف موضوعات الكتاب ـ التي لم تبوّب أو تصنف حسب نمط خاص ـ إجرائياً على النحو التالي:

أولاً: أخبار هامة عن عصر النبوة وصدر الإسلام؛ ساقها ابن حيون بهدف تبيان الحق العلوي في الإمامة[2].

ثانياً: أخبار عن العصرين الأموي والعباسي ذات طابع انتقادي؛ حيث جرى تجريحهما انتصاراً لقوى المعارضة الشيعية[3].

ثالثاً: أخبار عن الدعوة الفاطمية في طور «الستر» ثم «الظهور» بعد تأسيس الدولة؛ مع التركيز على عرض سياسات الأئمة والدفاع عنها[4]، وتبرير ما شابها من أخطاء ردها ابن حيون إلى بعض الدعاة والولاة والعمال[5].

رابعاً: عرض هام وثري بالمعلومات الغزيرة عن الإصلاحات التي اضطلع بها الخلفاء الفاطميون في المجالين الاقتصادي والعمراني؛ كالإصلاحات في مجالات الزراعة والري

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٦، وما بعدها، ٤٠٣ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣ وما بعدها، ٣٤٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩٨ وما بعدها، ٢٤٦، ٣٢١ وما بعدها.

والاستصلاح[١]، والتجارة[٢] والنظم المالية[٣]، ووضعية الأرض[٤]، والجوائح الاقتصادية[٥]، فضلاً عن آراء نظرية جدّ هامة في الاقتصاد[٦].

خامساً: معلومات فريدة في الإثنوغرافليا السياسية بعرض للقوى القبلية المغربية المؤازرة للدولة أو المعارضة لها، مع التركيز على قبيلة كتامة وما جرى بينها وبين الصقالبة من تنافس وصراع[٧].

سادساً: معلومات هامة عن حركات المعارضة السنية والخارجية والشيعية الزيدية، مع تفصيلات فريدة عن جهود الخلفاء الفاطميين في مواجهتها بالسياسة أو بالحرب[٨].

سابعاً: معلومات ضافية وفريدة عن سياسة الفاطميين الخارجية مع الإخشيديين[٩]، وأموي الأندلس[١٠]، فضلاً عن البيزنطيين[١١]؛ مع إبراز طبيعة هذه العلاقات سلماً أو حرباً.

ثامناً: معلومات فريدة عن حياة الأئمة الفواطم، وصفاتهم وسبل عيشهم، وأنماط سلوكهم وسياساتهم[١٢].

تاسعاً: كتابات في «علم السياسة» مستمدة من التجربة السياسية الفاطمية الواقعية مع بعض التعليلات النظرية[١٣]، فضلاً عن ربط بين التشريع والفقه الإسماعيلي[١٤]. كذا معلومات هامة وغزيرة عن نظام الإمامة والوظائف الإدارية والمالية والقضائية والعسكرية[١٥]، وأخرى في

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣٢ وما بعدها، ٥٣٠، ٥٥٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٣ كمثال.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ وما بعدها، ٣٣٥ وما بعدها.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩١ وما بعدها.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٦٩ - ٤٧١.
(٦) المصدر نفسه، ص ٥١٢ وما بعدها.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٣، ٢٢٢، ٢٤٦ وما بعدها، ٣٢١ وما بعدها.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢١٦، ٢١٧، ٢٧٥، ٣٢٤، ٣٦٥، ٣٨٨ وما بعدها، ٤٥٩ وما بعدها، ٤٩٢ وما بعدها.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٢، ٤٤٤ وما بعدها.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٤ - ١٨١، ١٩٢ - ١٩٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٦٧ - ٣٧٠، ٤٤٢.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٠ كمثال.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨ كمثال.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٦١ وما بعدها.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٥ وما بعدها، ٣٧٨ - ٣٨٠، ٤١٢ وما بعدها.

الحكم والأخلاق وثالثة في الطبع والسلوكيات مما يدخل في مجال علم النفس[١].

عاشراً: تأريخ للظواهر الاجتماعية والثقافية في المغرب والمشرق. مع الإشادة ببعض الأعلام وتوضيح للفوارق بين الاتجاهات والتيارات الفكرية المتنوعة[٢].

تلك هي الموضوعات التي طرقها ابن حيون في كتاب «المجالس والمسايرات»؛ وهي تشي بفهم شامل وواعٍ بموضوع علم التاريخ.

فماذا عن منهج ابن حيون في كتابة التاريخ؟

معلوم أن الكثير مما ألف ابن حيون تمّ بتكليف من قبل الأئمة الفاطميين؛ بل كان بعضهم يراجع ما يكتبه قبل أن يجري تداوله؛ لا لشيء إلا لأنه سيدرس في مدارس الدعوة الإسماعيلية. يقول ابن حيون: «**جمعت من الآثار في فضائل الأئمة الأطهار حسب ما وجدته... وعرضته على ولي الأمر صاحب الزمان والعصر مولاي المعز لدين الله... فأثبت منه ما أثبته وصح عنده... وأسقطت ما رفعه من ذلك وأنكره**»[٣]. كما ذكر مراراً كيف كان المعز لدين الله يكلفه بتأليف الكتب للرد على السنة، ولتثقيف الدعاة[٤]. ولذلك يجب توخي الحذر في الأحكام على أعمال ابن حيون والأخذ في الاعتبار أن النص الحيوني لعبت فيه يد التعديل والتغيير الشيء الكثير.

ومع ذلك فكتاب المجالس والمسايرات بصورته الراهنة تكشف عن منهجية صاحبه؛ تلك التي يمكن الوقوف عليها بوضوح خصوصاً إذا ما وضعنا في الاعتبار أيضاً قراءة أعماله الأخرى.

ومنها يمكن أن نقول بأن مرجعيته تمثلت أساساً في الأئمة الفواطم كمصدر أساسي للمعلومات. بعدها تأتي معاينات وتجارب ابن حيون نفسه كشاهد عيان شارك كثيراً في صناعة الأحداث.

ونظراً لتوليه مناصب عامة وهامة في عهود الخلفاء الفاطميين الأربعة الأول؛ فقد اعتمد اعتماداً كبيراً على الوثائق التي أثبت منها الكثير في مؤلفاته[٥]. وفي هذا الصدد يقول:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ - ٢٣٣، ٤٢٧ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩ وما بعدها، ٣٧٨ وما بعدها.

(٣) **شرح الأخبار**، ج ١، ص ٨٨.

(٤) **المجالس والمسايرات**، ص ١٣٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٨، ٣٥٩ على سبيل المثال.

«ذكرت في هذا الكتاب ــ المجالس ــ ما سمعته من المعز من حكمة وفائدة وعلم ومعرفة.. وما تأدى إلي من ذلك عن بلاغ أو توقيع أو مكاتبة»[1].

أما عن المعلومات الخاصة بعصور ما قبل قيام الدولة الفاطمية؛ فقد استقاها من مصادر شتى؛ بعضها لمؤرخين شيعة والآخر لمؤرخين من السنة وعلى رأسهم الطبري؛ وإن لم يصرّح بذلك في كتابه. وهذا يعني إهماله الإسناد؛ كسائر مؤرخي عصره؛ وفي ذلك يقول: **«وحذفت الأسانيد وتكرار أكثر الروايات منها»**[2]؛ وإن لم يهمل نقد الروايات وتمحيصها قبل اعتمادها.

والحق أن ابن حيون لم يهتم بالخبر في ذاته؛ قدر اهتمامه بمغزاه ودلالته؛ شأنه في ذلك شأن مسكويه.

والحق أيضاً أن معلومات ابن حيون كما وردت في كتاب المجالس غير مرتبة أو مصنفة حسب النظام الحولي، أو غيره؛ بل دارت حول الموضوع الذي عولج في مجالس المعز ومسايراته. ولم يجر عرضه للأحداث على نسق واحد بقدر الاستشهاد بها لتأكيد معنى من المعاني حول موضوع بعينه. فيذكر هذا الموضوع أولاً ثم يدلل بالأحداث ثانياً، ثم يستنتج ويستخلص العبرة أخيراً[3]. لقد تشابه منهج ابن حيون في هذا الصدد مع منهج مسكويه، واختلف معه من حيث عوّل ابن حيون على ما يستفاد من الحدث من أخذ «العبرة»؛ بينما اهتم مسكويه «بالتدبير والرأي» الذي سبق الحدث. واتفق الإثنان في الغاية المتوخاة؛ وهي توظيف التاريخ في خدمة أغراض عملية؛ هي عند مسكويه ترشيد الحكام، وعند ابن حيون تثقيف الدعاة والرد على الخصوم.

وقد أفضت تلك الغاية عند ابن حيون إلى التعويل على الاستشهادات الكثيرة وإثباتها في مؤلفه؛ سواء أكانت آيات قرآنية، أو أحاديث نبوية، أو أقوال مأثورة عن الصحابة أو الأئمة الفواطم أو أئمة الشيعة الإثني عشرية ـ خصوصاً ما أثر عن جعفر الصادق ـ أو مشاهير الشعراء[4].

واتسم العرض التاريخي عن ابن حيون بالسجال والحوار؛ خصوصاً في الموضوعات

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢) **شرح الأخبار**، جـ ١، ص ١٢٦.

(٣) وعلى سبيل المثال؛ كان يطلق عنواناً لموضوع المجالس فيقول: «أدب في مسامره»، ويردف به العبرة والعظة تحت عنوان آخر؛ مثل «موعظة جرت في مجلس». أنظر: **المجالس والمسايرات**، ص ٦٠ كمثال.

(٤) المصد، نفسه، ص ٥٨، ٨٥ على سبيل المثال.

المشتبهة؛ أو تلك التي نسجها خيال الخصوم. لذلك كثيراً ما أفرد عناوين لها؛ مثل «قول مردود»[١].

وكثيراً ما جيّش الأحداث التاريخية لدحض تلك المزاعم. كما اعتمد العقل والمنطق وعوّل على القياس والاستنباط[٢]. وتظهر ثقافته الموسوعية واضحة في توظيف العلوم العقلية والنقلية في الحجاج؛ فاستقى الكثير من الحقائق العملية في مجال الطبيعة والرياضيات؛ يدعم بها وجهات نظره[٣].

أما عن موضوعيته؛ فحدّث ولا حرج؛ فبرغم ولائه الشديد للأئمة الفواطم، لم يدخر وسعاً في نقد سياسات بعضهم، وفاضل بين سياسات كل منهم علناً ودون تقية أو مواربة. وعلى سبيل المثال؛ ذكر أن «المعز كان أرفق بالرعية من المنصور»[٤]، كما انتقد بعض سياسات القائم بأمر الله وبعض مواقفه الخاطئة؛ كقوله مثلاً: «القائم يقتل رجلاً بوشاية كاذبة»[٥]. بل لم يتورع عن انتقاد نفسه؛ فعدّد «المواقف التي أنبه فيها المنصور والمعز»[٦].

أما عن لغته؛ فسلسة جزلة، وأسلوبه أدبي رصين. ولا غرو؛ فقد كان ابن حيون شاعراً وأديباً.

وبخصوص الرؤية والمنظور التاريخي عند ابن حيون، ومنطلقاته في التعليل والتفسير؛ تواجهنا إشكالية؛ لكنها - فيما رأى - شكلانية. ذلك أن الفاحص في كتاباته يقف على تفسيرات تبدو أسطورية، وأخرى عقلانية مستمدة من الواقع العياني التاريخي. ولم يفطن - لذلك - بعض الدارسين حين حكموا على رؤية ابن حيون بأنها تنطلق من الإيمان بالخوارق[٧].

وعندنا أن هذا الحكم مردود؛ لأن صاحبه لم يفرّق في عروض ابن حيون بين أمرين؛ ما ذكره على لسان الأئمة الفواطم، وبين ما أورده هو بقلمه. وإذا كان قد أسرف في ذكر مبالغات عن علم الأئمة وشمائلهم الخاصة؛ فقد نفى عنهم ما شاع من تقديس. وإذ عرض

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦١ على سبيل المثال.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠ على سبيل المثال.

(٣) وعلى سبيل المثال؛ ربط بين وحدانية الله ووحدانية العدد. أنظر: **المجالس والمسايرات**، ص ٢٩٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧٥، ٧٧.

(٧) أنظر: Ivanovv: Op. Cit. p.16

لأحلامهم ومناماتهم التي تتنبىء عن معرفة بالمستقبل؛ فذلك لا يعني تسليمه بها. لقد أوردها كأخبار ليس إلا؛ وعلى سبيل إظهار ولائه وإجلاله لشخوصهم. وعلى سبيل المثال ذكر أن «المنصور رأى في منامه فتنة أبي يزيد وانفراج الشدة على يديه»[1]. وأن المنصور رأى في منامه بطليموس الفلكي الذي نصحه بتحديد يوم بناء مدينته المنصورية»[2]، وأن «المعز رأى في منامه شفاعة المنصور»[3]، وأن «المعز رأى في منامه أسر أمير فاس»[4]. لقد عرض ابن حيون هذه الرؤى لهدف «تعليمي» مؤداه إجلال الفواطم عند الرعية؛ وليس لأنه عوّل عليها في تفسير التاريخ.

مصداق ذلك؛ إلحاح ابن حيون على التنديد بالتنجيم والخرافة؛ فقال بأن «الأئمة لا يعلمون بالغيب»[5]، كما رفض المعرفة المستندة إلى الرجم بالغيب[6]. ونفى أن يكون الأئمة يعتقدون في أقوال المنجمين[7]، وفضح نبوءات بعض المنجمين؛ فذكر «المطر يكذب تنبؤ المنجمين بالقحط»[8]. وتتسم مساجلاته مع الخصوم باعتماد السماع ممثلاً في القرآن والسنّة، فضلاً عن العقل والمنطق والبرهان. والبرهان عنده «هو ما يثبت بالعقل»[9]؛ لذلك ندّد بالخرافات ومروّجيها[10].

وفي تعليلاته - كمسكويه - عوّل على الفعاليات البشرية والوقائع العيانية؛ فقد فنّد التفسيرات الخاطئة عن أسباب اندلاع ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد[11]، وأرجعها إلى أخطاء بعض الدعاة والولاة والعمال[12]. ولم يتورّع عن إثبات أخطاء بعض الأئمة في سياساتهم إزاء

(١) **المجالس والمسايرات**، ص ١١٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.
(٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٩، ٤٤٠.
(٨) المصدر نفسه، ص ٥٣٢.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٤١٧.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٧٢، ٤٢٩.

الرعية، أو انشغالهم بفتح مصر في ظروف غير مواتية[1]. وأفرد في هذا الصدد مجالاً للعامل الاقتصادي؛ وحتى النفسي أحياناً[2].

ولقد أفاد ابن حيون من الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات في نسج رؤيته للتاريخ. وله آراء غاية في الجدة عن بواكير فلسفة للتاريخ؛ كرأيه في أن «التغييرات في الكون تكون تدريجية»[3]، وفسّر ما اعتقده العامة خوارق وأسراراً بأنه يدخل في إطار مباحث علم الكيمياء[4].

وفي تحليلاته للصراع الفاطمي ـ الأموي؛ يعوّل أساساً على الفعاليات البشرية والموروث التاريخي. إذ ربط بين تعاظم النفوذ الأموي في المغرب الأقصى وبين تقاعس الأئمة الفواطم عن المواجهة وإنفاذ الجيوش[5].

وما قد يؤخذ على ابن حيون بحق؛ هو مبالغاته في الإشادة بعبقرية الأئمة خصوصاً المعز لدين الله. إذ اعتبر علمه ومعرفته نتاج عبقرية فطرية؛ وهو اعتقاد شائع عند الشيعة عموماً حيث اعتبروا أئمتهم ورثة علم علي بن أبي طالب. يقول ابن حيون: «... أيده الله ـ المعز ـ بالحكمة وميزه في أمره وتدبر حاله؛ لأنا قد علمنا أنه حديث السن قريب العهد، معروف المكان، مشهور الخلطاء والإخوان ممن يلوذ به ويجلس إليه وينصرف بين يديه، ويصحبه مذ كان طفلاً إلى أن شاهدنا فيه ما قد شاهدنا، لم نعلم له في الطفولة مؤدباً عالماً فنقول أفاد منه... ولا كانت له رحلة ولا طلب، ولا أراه يفيد شيئاً من دراسة الكتب يوازي جزء لا يتجزأ مما نراه فيه من فنون العلم والحكمة لديه»[6].

لكن ذلك لا يعني ـ فيما نرى ـ بعداً عن العقل وجنوحاً نحو الأسطرة؛ وحسبنا أنه دعى إلى إعمال العقل حتى في ظاهر القرآن لاستكناه حقيقة معاينة التي لا يتم الوقوف عليها «إلا بالاستدلال وشهادة العقول»[7].

وقد أخذ البعض على ابن حيون أيضاً تأثير موقفه الطبقي في نظرته إلى «العامة»[8]؛ ففي

(١) المصدر نفسه، ص ٥٥٢، ٥٥٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٩٢، ١١٦.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧، ١٤٨.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٨) أنظر: مقدمة محقق كتاب **المجالس والمسايرات**، ص ١١.

معرض حديثه عن بعض خصومه وحساده؛ نعتهم «بالعامة» و«الجهّال»[1]. لكن من الإنصاف أن نؤكد أن تلك الإيماءة لا تشكل بعداً حقيقياً في رؤيته الاجتماعية؛ فالكتاب خلو من أدنى دليل يؤكد هذا الزعم.

خلاصة القول؛ أن ابن حيون طفر بالفكر التاريخي طفرة معلمية كبرى؛ شأنه في ذلك شأن كبار المؤرخين الليبراليين المعاصرين؛ كمسكويه والبيروني وابن حيّان الأندلسي.

فماذا عن الفكر التاريخي في المشرق الإسلامي؟

* * *

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

ب ـ الفكر التاريخي في المشرق الإسلامي

(إيران . آسيا الوسطى)

أولاً: الفكر التاريخي في إيران

ارتبطت الكتابة التاريخية في المشرق عموماً ـ وفي إيران خصوصاً ـ بالمدرسة العراقية التي كان جلّ مؤرخيها الكبار من الفرس. كما كان للمؤرخين الفرس أيضاً فضل ارتقاء الكتابة التاريخية في بلاد ما وراء النهر والهند.

ويرجع ذلك إلى تأثير الثقافة الفارسية في العراق في ظلّ حكم بني بويه الفرس الذين ضمت إمبراطوريتهم العراق وإيران في آن. كما أن الثقافة الفارسية سادت في هذا العصر كل أقاليم المشرق، وأصبحت الفارسية هي لغة العلم والثقافة في سائر الأقاليم الواقعة شرق بغداد.

ومن تجليات هذه الظاهرة ما جرى من تعاظم الرحلات العلمية لمفكري أقاليم المشرق ـ ومؤرخيها بطبيعة الحال ـ فقد ندر استقرار عالم أو مفكر أو مؤرخ كبير في إقليم بعينه من أقاليم المشرق؛ بل عاش هؤلاء ردحاً كبيراً من أعمارهم في بلاطات مشاهير الحكام في غزنة وبخارى والري وبغداد؛ متنقلين بين هذه الحواضر التي حرص أمراؤها وسلاطينها على جذبهم وتشجيعهم والإغداق عليهم. بل منهم من هجر المشرق وارتحل إلى الشام أو مصر للخدمة في بلاطات الحمدانيين في حلب والفاطميين في القاهرة؛ كما أثبتنا سلفاً.

لذلك كله؛ من الصعب الحديث عن مدارس تاريخية لها خصائصها المميزة ـ بعيداً عن الجو الثقافي العام في الشرق الإسلامي ـ في أقاليم المشرق الإسلامي.

ومعلوم أن كبار مؤرخي المشرق آنذاك كانوا من الشيعة والمعتزلة، ومعظمهم التحق ببلاطات

البويهيين في بغداد أو الفاطميين في القاهرة. أما مؤرخو السنة المشارقة؛ فقد استقر معظمهم في أقاليمهم، أو رحل بعضهم إلى بلاطات السامانيين أو الغزنويين المتعصبين للمذهب السني. وإذ قدر لبعضهم الارتقاء بالكتابة التاريخية؛ فإن معظمهم ظلّوا تقليديين يكتبون التاريخ على غرار أسلافهم. لذلك يمكن اعتبارهم أقل إسهاماً في تطوير الفكر التاريخي في عصر الصحوة البورجوازية الثانية؛ إذ ما قيسوا بنظرائهم من المؤرخين «الجائلين» الذين تبنوا وأسهموا في الارتقاء بهذا الفكر متأثرين بالمد الليبرالي ـ العقلاني والتجريبي ـ الذي أسفرت عنه الصحوة البورجوازية.

ومن المظاهر الدالة على التيار الأول ـ السني ـ في المشرق الإسلامي؛ كتابة مؤرخي هذا التيار مصنفاتهم باللغة الفارسية كتعبير عن نزعة إقليمية ومذهبية متعصبة. بينما كتب نظراؤهم الليبراليون بالعربية؛ وإن كتب بعضهم بالعربية والفارسية في آن. كما انصب اهتمامهم على الكتابة في مجال التواريخ الإقليمية وتواريخ المدن، فضلاً عن الكتابة في التراجم والطبقات ـ ومعظمها عن الحفاظ والمحدثين ـ بما يشي بتأثرهم بالنزعات الإقليمية والمذهبية. وهو أمر انعكس على مناهجهم ورؤاهم؛ كما سنوضح بعد قليل. هذا في الوقت الذي طوّر فيه نظراؤهم الشيعة والمعتزلة علم التأريخ؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية؛ كا أوضحنا من قبل بصدد الحديث عن مدرسة العراق.

أما عن جلّ مؤرخي السنة في إيران في ذلك العصر؛ فكانوا محدثين وحفاظاً؛ كتبوا باللغة الفارسية أو ترجموا كتابات السابقين والمعاصرين من الفرس الليبراليين إلى اللغة الفارسية.

وانصب اهتمامهم على التواريخ المحلية التي «**أضحت تؤلف في مجموعها قسماً متميزاً من أقسام الأدب الفارسي**»[1]. كما انصب أيضاً على إحياء الأمجاد الفارسية قبل الإسلام وبعده؛ فكتبوا عن تاريخ إيران وفق نزعة تمجيدية متميزة. وغدت تلك النزعة «قاعدة عامة للانطلاق منها نحو كتابة تواريخ الأقاليم والمدن الإيرانية»[2]. كما صارت أساساً لما قام به بعضهم من محاولات الكتابة في «التاريخ العالمي».

وقد أدى ذلك إلى اختلاط التاريخ بالأدب الفارسي والحكمة والمأثورات والملاحم الفارسية القديمة، فضلاً عن «التنجيم» الذي أصبح محوراً أساسياً لما قدموه من تعليلات وتفسيرات. بينما عوّل نظراؤهم من المؤرخين الفرس الليبراليين على العقلانية المدعمة بمعطيات النهضة العلمية في العلوم الطبيعية والرياضية؛ كما أوضحنا سلفاً.

---

(١) Browne: Op. Cit. p.400.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٣٦٩.

لذلك؛ لم يقدر لهذه الكتابات الرواج والانتشار؛ وجلّها مفقود بحيث يصعب الحكم والتقويم لمناهج ورؤى أصحابها.

لذلك أيضاً؛ سنعوّل على جهود مؤرخ كبير ـ هو الدكتور المرحوم شاكر مصطفى ـ الذي قام بتتبع الكثير من كتابات هؤلاء عند مؤرخين معاصرين ولاحقين عرضوا لها في مصنفاتهم الشهيرة.

بخصوص التواريخ المحلية وتواريخ المدن التي كتبها مؤرخو السنة في إيران؛ فمن أشهرها ما كتبه صالح بن أحمد التميمي (ت ٣٨٤ هـ) ـ وهو من الحفاظ ـ عن «تاريخ همدان»[١]، وما كتبه أبو القاسم هبة الله الشيرازي (ت ٤٨٥ هـ) عن تاريخ شيراز وفارس. وعن أصفهان كتب حمزة بن الحسين الأصفهاني (ت حول منتصف القرن الرابع الهجري) ـ وهو مؤدب ـ أرّخ لمدنية أصفهان وفق نزعة عاطفية وطنية مزجت بين التاريخ والجغرافيا[٢]؛ شأنه في ذلك شأن غيره من مؤرخي المدن. كما صنف الحافظ محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣ هـ) كتاب «الإرشاد في أخبار قزوين»، وكتب الحافظ حمزة بن يوسف السهمي (ت ٤٢٧ هـ) عن «تاريخ جرجان»، كما صنف الحافظ النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ) عن «تاريخ خرسان»[٣]. وعن مرو؛ كتب أبو صالح أحمد بن عبد الملك المؤذن (ت ٤٧٠ هـ). هذا فضلاً عن عشرات الكتب عن بقية الأقاليم والمدن الفارسية الأخرى[٤]؛ مما لا يتسع المجال لذكره. وتتسم هذه الكتابات جميعاً منهجياً بالاهتمام بالإسناد ـ على عادة المؤرخين ـ المحدثين في العصر السابق. كما تشي بالتعصب العنصري والإقليمي والإسراف في ذكر المناقب، واعتماد رؤى ثيولوجية ضيقة، ونظرات تعليلية قاصرة؛ جلّها مستمد من كتب النجامة والسحر؛ وإن قدمت فائدة محدودة في مجال الجغرافيا الإقليمية[٥].

وبنفس الرؤية والمنهج، كتب مؤرخو الطبقات. إذ اهتموا أساساً بالتراجم للحفاظ ورجال الحديث والمتصوفة. ومن أشهر من صنف في الطبقات أبو الشيخ الأنصاري (ت ٣٦٩ هـ) الذي كتب عن «طبقات المحدثين بأصفهان والواردين عليها»، وأحمد بن حيان الأصفهاني (ت ٤٣٠ هـ) صاحب كتاب «حلية الأولياء». وأفرد الحافظ محمد بن يزيد القزويني في مؤلفه عن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣، ٢٤.

(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٥) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢١٩.

«أخبار قزوين» أجزاء مطولة عن محدثيها[١]. كما صنف أبو إسحق إبراهيم المستملي (ت ٣٧٦ هـ) عن «طبقات علماء بلخ»[٢].

وتتسم تلك الكتابات بذكر المآثر والمناقب، وتسرف في تسفيه المخالفين في المذهب؛ بحيث لم يخطىء أحد الدارسين الثقاة حين اعتبرها «دليلاً على انهيار المدرسة الفارسية»[٣].

أما عن الكتابة في مجال «التاريخ العالمي»؛ فكانت تتمة للكتابة عن تاريخ الفرس القديم. ومن أشهر من كتب في هذا المجال؛ موسى بن عيسى الكسروي؛ الذي لا نعلم عنه شيئاً أكثر من انتقاد البيروني لتاريخه[٤]، ومحمد بن بهرام الذي انتقده الأصفهاني بالمثل[٥].

ومع ذلك؛ فثمة من كتب تواريخ عالمية متطورة؛ كما هو حال أبي سهل بن نوبخت؛ الذي لا نعلم عن كتابه أكثر من كونه مزجاً بين التاريخ والفلسفة[٦]، وأبي معشر المنجم البلخي صاحب كتاب «الألوف»؛ وهو مزج بين التاريخ والفلك؛ أفاد منه حمزة الأصفهاني في تاريخه العالمي[٧].

والراجح أن التواريخ العالمية التي كتبها مؤرخو السنّة من الفرس انطوت على نزعة فارسية واضحة فتت في مصداقيتها. كما أنها كتبت بالفارسية بهدف إطلاع الحكام والسلاطين على أخبار القدماء للعبرة؛ لذلك جرى توجيه الأحداث لأغراض غير معرفية؛ مما جعل المعاصرين من المؤرخين الفرس الليبراليين يقلّلون من قيمتها؛ بل حكم بعضهم عليها بقوله: «كلها غير صحيحة»[٨].

أما عن مشاهير مؤرخي الفرس الليبراليين؛ فقد نزح معظمهم للعيش في ظلّ النظم والحكومات الليبرالية المستنيرة؛ خصوصاً في العراق ومصر. وقد سبق لنا دراسة أعمالهم بالتفصيل من قبل. لذلك نكتفي بذكر ما كتبوا من تواريخ محلية ذات مسحة عقلانية متطورة. وفي هذا الصدد، كتب حمزة الأصفهاني الذي صنف عن مدينته «أصفهان» كتاباً ينم عن

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

(٦) إبن النديم: ص ٢٣٨.

(٧) أنظر: **تاريخ سني ملوك الأرض**، ص ١٤.

(٨) نفس المصدر والصفحة.

عمق ثقافته وصدق أخباره وتحرره من آفة التعصب الإقليمي والمذهبي[١]. لذلك امتدحه ابن النديم وأثنى عليه[٢]. كما امتدح كذلك مصنفه عن «أخبار الفرس وأنسابها»[٣]. كما كتب المطهر المقدسي عن مدينة «بست» من أعمال سجستان تاريخياً يتسم بالجدة والطرافة؛ يجمع بين التاريخ والجغرافيا[٤].

أما من كتب «تواريخ عالمية» مستنيرة من مؤرخي الفرس الليبراليين؛ ففضلاً عن حمزة الأصفهاني والمطهر المقدسي ـ الذين عَرضنا لمؤلفيهما سلفاً ـ فنقف على اسم محمود الوراق (ت حول منتصف القرن الخامس الهجري) الذي تميز بثقافة موسوعية حتى لقبه البيهقي «بالأستاذ» وقرظ تاريخه الذي لا نعلم عنه أكثر من تناوله الأحداث منذ آلاف السنين حتى عام ٤٠٩ هـ؛ برؤية متطورة. وحسبه أنه كان فيما كتبه «ثقة مقبولاً»[٥].

أما أبو النصر العتبي (ت ٤٢٧ هـ)؛ فبرغم اعتناقه المذهب السني؛ فإن ما صنفه ينم عن طول باع وسعة اطلاع[٦]. ولسوف نعرض له ـ بعد حين ـ في عرضنا للفكر التاريخي في آسيا الوسطى، ونكتفي ـ في هذا الصدد ـ بأنه كان فارسياً من مدينة الري ثم رحل إلى غزنة حيث التحق ببلاط محمود الغزنوي، وكتب سيرته الشهيرة.

ومن أشهر مؤرخي فارس الليبراليين أيضاً؛ عبد الحسين الكرديزي (ت حول منتصف القرن الخامس الهجري) صاحب كتاب «زين الأخبار» الذي صنف تاريخاً عالمياً متطوراً، ووفق رؤية موسوعية؛ منذ بدء الخليقة حتى منتصف القرن الخامس الهجري؛ عرض فيه معلومات جدّ هامة عن شعوب وأمم آسيا الوسطى؛ مازجاً التاريخ بالإثنوغرافيا[٧].

خلاصة القول؛ أن الفكر التاريخي في إيران تطور بفضل المؤرخين الليبراليين؛ خصوصاً ممن غادروها إلى بلاطات الدول المجاورة؛ بينما غلبت معطيات العصر السابق على معظم المؤرخين المحافظين الذين تقوقعوا في أقاليمهم وتعصبوا لها محاكين ومقلدين للمؤرخين ـ المحدثين السابقين.

* * *

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٢٩.

(٢) أنظر: **الفهرست**، ص ١٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٤) بروكلمان: المرجع السابق، ص ٦٢.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٨٦.

(٦) محمد عبد الغني حسن: المرجع السابق، ص ٤٩.

(٧) عباس إقبال: **تاريخ إيران بعد الإسلام**، الترجمة العربية، ص.ب، ج، القاهرة ١٩٩٠.

ثانياً: الفكر التاريخي في آسيا الوسطى

شهدت آسيا الوسطى قيام دولتين سنّيتين ثغريتين هما الدولة السامانية، والدولة الغزنوية. فالدولة السامانية (٢٦١ ـ ٣٨٩ هـ) قامت في بلاد ما وراء النهر ـ موطن الأتراك ـ بزعامة آل سامان؛ وهم من الفرس الذين قاموا بدور هام في إحياء الثقافة الفارسية. ونتيجة لدورها التجاري الهام في حركة التجارة البرية بين الشرق والغرب؛ انعكس ذلك على استنارة أمرائها؛ فكان بلاطهم في بخارى بؤرة جذب لأهل العلم والفكر والأدب[١]. لذلك كانت من أهم حواضر الثقافة الإسلامية، وازدهر فيها الفكر التاريخي؛ كسائر العلوم والفنون والآداب.

أما الدولة الغزنوية (٣٥١ ـ ٥٨٢ هـ)؛ فكان سلاطينها من الأتراك السنة الذين اكتسبوا شهرة عريضة نظراً لدورهم الجهادي في نشر الإسلام في الهند. ومع ذلك؛ وبرغم تعصبهم للمذهب السني واضطهاد الفرق الأخرى؛ كان بلاطهم في غزنة ـ بالمثل ـ مركزاً ثقافياً مرموقاً جذب الكثيرين من مفكري الإسلام. وأسهم الغزنويون ـ بالمثل ـ في إحياء الثقافة الفارسية، وزاوجوا بين اللغتين الفارسية والسنسكريتية؛ لتولد لغة جديدة أصبحت اللغة الرسمية وهي اللغة الأوردية[٢].

وبرغم الصراعات بين الغزنويين والسامانيين والبويهيين؛ إلا أن عصراً من السلام ساد المشرق الإسلامي؛ نتيجة المصلحة المشتركة في التعاون للإفادة من النشاط التجاري المتعاظم.

لذلك؛ سوف يتأثر الفكر التاريخي بتلك المعطيات السياسية والإقتصادية والثقافية؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية. وحسبنا أن حواضر السامانيين والغزنويين والبويهيين كانت ملتقى كبار المؤرخين الذين تنقلوا وأقاموا في هذه الحواضر الكبرى، وأسهموا ـ بفعل تشجيع الأمراء والسلاطين ـ في تطوير الفكر التاريخي. كما تأثر المؤرخون من أهل السنة ـ برغم محافظتهم ـ بالمد البورجوازي الليبرالي بدرجة أو بأخرى.

وفي هذا الصدد؛ كان معظم المؤرخين المرموقين مؤرخي بلاط نيطوا بمهام التأريخ لسلاطين وأمراء هذه الدول، سواء فيما كتبوا من «سير» لهم أو ما صنفوا من مؤلفات تؤرخ لهذه الدول نفسها. وكان الكثيرون من هؤلاء المؤرخين وافدين من أقاليم أخرى، ثم استقروا بالدولتين السامانية والغزنوية بفعل تشجيع سلاطينهم وأمرائهم. فالبيروني ـ الذي يعد أعظم ما أنجبت

---

(١) Browne: Op. Cit. pp.396-399

(٢) Lane-Paole: **Mohammedan Dynasties, pp. 284, seq, Paris, 1925.**

آسيا الوسطى في العلم والفكر والتاريخ - كان من جرجان، ثم وفد إلى الهند واستقر بها[1]. كذلك كان حال أبي سعد عبد الرحمن الإدريسي (ت ٤٠٥ هـ)؛ فقد نزح إلى سمرقند وكتب االكثير في تواريخ المدن[2]. أما الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ) - الذي كان من أشهر علماء وأدباء ومؤرخي العراق - فقد أقام في غزنة حيناً من الدهر وصنف تواريخ أهداها للغزنويين[3]. وكان أبو النصر العتبي (ت ٤٢٧ هـ) أشهر مؤرخي الغزنويين، من الري ثم استقر في غزنة[4]. أما ناصري خسرو؛ فقد تنقل بين بلاطات خراسان وغزنة وبغداد والقاهرة[5].

من الظواهر الهامة أيضاً عن مؤرخي آسيا الوسطى في هذا العصر؛ كونهم في الغالب من أهل السنة ومن رجال البلاط؛ فكانوا لذلك مؤرخين رسميين. ينسحب هذا الحكم على العتبي مؤرخ البلاط الغزنوي، وأبي الفضل محمد بن حسين البيهقي (ت ٤٧١ هـ) الذي خدم في بلاط السلطان مسعود الغزنوي، وناصري خسرو - الذي كان سنيّاً ثم تشيع - من رجالات البلاط الغزنوي حيناً من الزمن[6]. كما كان أبو النصر أحمد بن محمد الجيهاني (ت حول منتصف القرن الرابع الهجري) من وزراء السامانيين[7].

ومن الملاحظ أيضاً أن معظم مؤرخي الأقاليم والمدن كانوا من أهل الحديث ثم طرقوا باب التاريخ. فأبو القاسم السهمي (ت ٤٢٧ هـ) كان من كبار الحفّاظ، وأبو أحمد بن محمد بن سعيد القاضي (ت ٣٤٦ هـ) كان محدثاً. وبالمثل جمع محمد بن أحمد البخاري (ت ٤١٠ هـ) بين الحديث والتاريخ[8].

ولا يعني اعتناق جلّ مؤرخي ما وراء النهر المذهب السنّي، أو خدمتهم في بلاط السامانيين والغزنويين الانتقاص من قيمة ما صنفوه من تواريخ؛ لا لشيء إلا لأنهم جميعاً تأثروا بالمد البورجوازي الليبرالي من ناحية، وحظوا بمؤازرة حكام مستنيرين أجلّوا العلم وأهله من ناحية أخرى.

ومع ذلك؛ لا نستطيع أن ننكر أثر الهوية المذهبية والاشتغال في خدمة السلاطين والأمراء

(١) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٩٥.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٤) محمد عبد الغني حسن: المرجع السابق، ص ٤٢٩.

(٥) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ج من المقدمة.

(٦) شاكر مصطفى. المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٨٩.

(٧) ابن النديم: ص ١٣٨.

(٨) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٨، ٣٦، ٣٨.

في توجّه المؤرخين للكتابة في موضوعات بعينها حظيت بجلّ اهتمامهم. إذ انصب هذا الاهتمام أساساً على الكتابة في سير الحكام والتأريخ لأسرهم، فضلاً عن بروز الطابع الإقليمي في التوجّه نحو كتابة تواريخ الأقاليم والمدن، وما يرتبط بها من الكتابة في طبقات الفقهاء والمحدثين والمتصوفة. إماما كتب في مجال «التوايخ العالمية»؛ فجد محدود.

في مجال «السير» اهتم مؤرخو البلاط بالتأريخ لسلاطين الغزنويين الذين حظوا بشهرة عريضة في العالم الإسلامي بأسره؛ نظراً لدورهم الثغري الجهادي ونشرهم الإسلام في معظم أرجاء الهند. لذلك تسابق المؤرخون في كتابة سيرهم في مصنفات كانت تهدى إلى هؤلاء السلاطين. ويعد أبو منصور الثعالبي أنموذجاً واضحاً في هذا الصدد؛ حيث أهدى كتاباته لسلاطين الغزنويين والبويهيين وأمراء خوارزم[1]؛ بدرجة لا تخلو من دلالة على «التكسب» من كتابة التاريخ، وهو أمر يشكك في مصداقية ما كتب على هذا النحو. أما أبو الفضل البيهقي، فكان مؤلفه عن الدولة الغزنوية بمثابة تراجم وسير عن سلاطينها وخاصة السلطان مسعود الغزنوي، حتى عرف كتابه باسم «تاريخ مسعودي»[2]. وفضلاً عن ذلك كرّس كتباً مستقلة لبعض السلاطين الغزنويين ووزرائهم؛ مثل «مقامات محمودي» و«مقامات أبي نصر مشكان»[3]. بالمثل؛ يعد كتاب «يميني» للعتبي بمثابة سيرة للسلطان محمود الغزنوي «يمين الدولة»، ووالده سبكتكين مؤسس الدولة الغزنوية[4].

على أن الكتابين السابقين يمكن اعتبارهما أيضاً تأريخاً للدولة الغزنوية[5]؛ حيث اشتملا ـ برغم فقدان معظم أجزائهما ـ على مادة تاريخية وفيرة عن قيام الدولة وفتوحاتها وعلاقاتها الخارجة، فضلاً عن نظمها ورسومها[6].

أما عن كتابة التواريخ الإقليمية وتواريخ المدن، فقد تعاظمت في هذا العصر؛ نظراً للإزدهار العمراني والحضاري الذي عمّ آسيا الوسطى نتيجة ازدهار النشاط التجاري ومن أشهر ما صنف في هذا الصدد؛ كتاب «الكافي في تاريخ خوارزم» لمحمد بن سعيد القاضي (ت ٣٤٦ هـ)، وكتاب «المسامرة» لأبي الريحان البيروني (ت ٤٤٠ هـ) الذي يحوي أخباراً هامة عن تاريخ

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨٢، ٣٨٣.

(٢) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ج من المقدمة.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٨٧.

(٤) توفيق محمد لقبابي: **التطور السياسي لدولة الغور**، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، مخطوط، ص أ من المقدمة.

(٥) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ج من المقدمة.

(٦) فامبري: المرجع السابق، ص ٩.

خوارزم، رغم أسلوبه القصصي. كما كتب أبو نصر الجيهاني عن «تاريخ بخارى»، وتابعة في ذلك محمد بن أحمد البخاري (ت ٤١٠ هـ) وأحمد بن محمد الحاجاني (ت ٤٣٥ هـ). أما أسعد بن جناح (ت النصف الثامن من القرن الخامس الهجري) فقد كتب عن تاريخ بخارى وسمرقند. وعن سمرقند؛ كتب أبو العباس جعفر المستغفري (ت ٤٠٢ هـ)، وأبو سعد عبد الرحمن الإدريسي (ت ٤٠٥ هـ). هذا فضلاً عن مؤلفات أخرى لا يتسع المجال لذكرها.

وما يعنينا أن تعاظم هذه الظاهرة واكبه اهتمام آخر بالكتابة في الطبقات؛ خصوصاً عن مشاهير المحدثين والفقهاء[١].

أما عن «التواريخ العالمية»؛ فبرغم ندرتها؛ إلا أنها تطورت تطوراً كبيراً، نظراً لاتساع معارف المؤرخين تحت تأثير المد التجاري الليبرالي. وحسبنا أن من كتبوا فيها كانوا مؤرخين اشغلوا بالعلوم الأخرى، كما كانوا أدباء من الطراز الأول. هذا فضلاً عن رحلاتهم العلمية التي أتاحت لهم الاتصال بشعوب وثقافات متنوعة. وخير مثال على ذلك كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية» للبيروني الذي سنوليه اهتماماً خاصاً. كذا كتاب «العزر في سير الملوك وأخبارهم» للثعالبي الذي سبق التعريف به.

نستخلص من عرض موضوعات علم التاريخ عند مؤرخي آسيا الوسطى أن الكتابات في «السير» والتأريخ «للدول» أمدتنا بمعلومات جدّ هامة عن تاريخ المشرق الإسلامي؛ برغم كتابتها بالفارسية أصلاً. كما كشفت التواريخ الإقليمية وتواريخ المدن الكثير عن طبيعة العمران بشرياً وحضارياً بالنسبة لأقاليم كانت شبه مجهولة عند المؤرخين في الشرق والغرب الإسلاميين. هذا فضلاً عن المعلومات الجغرافية الضافية التي لم تحفل بها الحوليات العامة. وعموماً صدق من ذهب إلى أن علم التاريخ في المشرق الإسلامي قد تطور تطوراً ملحوظاً - في عصر الصحوة البورجوازية - الأخيرة؛ فتحول من القص والحكي للإرشاد والوعظ إلى «تاريخ مكتوب»[٢].

ومن أهم المؤشرات الدالّة في هذا الصدد، اعتماد المؤرخين على المشاهدة والمعاينة كمصدر أساسي للأخبار. هذا فضلاً عن اعتمادهم على الوثائق الرسمية التي أتيحت خصوصاً لمؤرخي البلاط. ومن يطالع «تاريخ بيهقي» على سبيل المثال يقف على تلك الحقيقة؛ حيث كان الكتاب بمثابة «مذكرات» شخصية تجنح نحو الواقعية وتوثيق الأخبار استناداً إلى شهادة العيان[٣].

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٧ - ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

(٣) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ج من المقدمة.

لذلك أتيح لمؤرخي البلاط، فضلاً عن المشاهدة العيانية والاعتماد على الوثائق؛ الاطلاع على أمهات الكتب التي حوتها مكتبات غزنة وبخارى؛ جرت الإفادة منها في تقديم عروض تاريخية تفصيلية ودقيقة؛ حيث عالج هؤلاء المؤرخون في الغالب موضوعات ثابتة في حقب تاريخية مقيدة ومحددة[١].

واتسمت عروض هؤلاء المؤرخين باحتوائها معلومات دقيقة ونادرة، إلى جانب القصص والحكايات والأمثال والطرائف التي خففت من جفاف الأحداث والوقائع، وأكسبت العرض تشويقاً وطلاوة.

وشهد الدارسون المتخصصون في الآداب المشرقية بارتقاء أساليب الكتابة؛ نظراً لاشتغال معظم المؤرخين بالكتابة في الدواوين، واهتمام بعضهم بالأدب والشعر؛ خصوصاً الفارسي منهما؛ حيث كان العصر يمثل أوج ازدهار الآداب الفارسية.

ومع ذلك؛ يؤخذ على بعضهم الإسراف في التزويق اللفظي والمبالغة في السجع والمحسنات البديعية[٢].

ويشهد الدارسون المتخصصون أيضاً بقدر كبير من الموضوعية توافر لمؤرخي العصر؛ فبرغم المبالغات في إظهار الفضائل الإقليمية والمآثر الشخصية للحكام وأعلام الفقه والحديث؛ لم يتورع المؤرخون عن انتقاد سياسات الحكام[٣]؛ وتلك حسنة من حسنات المدّ الليبرالي الذي شهده العالم الإسلامي بأسره في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة.

وخير من عبّر عن تلك الظاهرة في الكتابة التاريخية؛ هو أبو الريحان البيروني الذي ارتقى بالتاريخ موضوعاً ومنهجاً ورؤية[٤]؛ لذلك آثرنا أن نفرد له دراسة خاصة متأنية.

ولد أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (ت ٤٤٠ هـ) ونشأ في بلدة يقال لها «كات» من أعمال خوارزم وسط أسرة من التجار. ودرس علوم عصره التي ازدهرت آنذاك بتشجيع الأمراء السامانيين، وبرع خصيصاً في علم الفلك الذي درسه على أبي نصر المنصور بن علي. ثم اشتغل بالسياسة وأكتوى بنارها؛ إذ كانت سبباً في هجره موطنه إلى جرجان. وقدّر له أن يواصل تجاربه الفلكية وذاع صيته حتى اجتذبه البويهيون في الري. لكنه ما لبث أن غادرها إلى موطنه مرة أخرى؛ حيث جرى اختياره مستشاراً وسفيراً لأمير خوارزم. ولما استولى محمود

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

(٣) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ج من المقدمة.

(٤) Muhsin Mahdi: Op. Cit. p.143.

الغزنوي عليها أسره مع من أسر وعاد به إلى غزنة. وبعد وفاته وأيلولة السلطنة إلى ابنه مسعود؛ فك أسر البيروني وتولاه بالرعاية. عندئذٍ طلّق السياسة وتفرّغ للعلم؛ وأنجز فيه ما أنجز[1].

أما عن هويته المذهبية؛ فنرجّح أنه كان زيدياً ـ معتزلياً. دليلنا في ذلك التحاقه بالبلاط البويهي في الري، واضطهاده على يد محمود الغزنوي الذي اشتهر بالبطش بالشيعة والمعتزلة تعصباً للمذهب السني. كذا إشادته بالاعتزال والتنديد بمن ندّد به؛ كما سنوضح بعد حين.

كتب الكثير عن البيروني العالم الجغرافي الطبيب الفيزيائي الفلكي، ومهمتنا أن نعرف به مؤرخاً.

وقد سبقت الإشارة إلى تأليفه في تاريخ خوارزم كتاب «المسامرة» المفقود. ومن حسن الحظ وقوفنا على مؤلفين له في التاريخ؛ من خلالهما يمكن تثمين دوره في تطوير الفكر التاريخي؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية وفلسفة.

كتابه الأول هو «تحقيق ما للهند من مقولة؛ مقبولة في العقل أو مرذولة» قدم فيه تأريخاً حضارياً للهند؛ مقارناً بالحضارات الأخرى؛ اليونانية والفارسية والإسلامية خصوصاً. ولا غرو؛ فقد أجاد عدة لغات أهّلته للاطلاع على مصادر تلك الحضارات؛ هي العبرية والفارسية والأوردية والسنسكريتية واليونانية والسوريانية[2].

أما عن موضوعات الكتاب؛ فقد استهل بمقدمة هامة في علم التاريخ[3]؛ سنعرض لها بعد حين. تلاها عرض ضاف واثق عن معتقدات الهنود[4]، شارحاً لها ومفسراً وناقداً، ومميزاً بين معتقدات الخواص ومعتقدات العوام، ومقارناً بينها وبين معتقدات الأمم الأخرى كاليونان والفرس واليهود والنصارى والمسلمين، وجامعاً بين أقوال الأنبياء والرسل وآثار الحكماء والفلاسفة[5]، ومزاوجاً بين منهج المؤرخ ورؤية الفيلسوف[6].

ثم تناول ما يمكن أن نسميه «الإلهيات العملية»؛ كالخلاص والمعاد والجنة والنار[7]؛ رابطاً في تفسيره لها بين الفطري في الطبيعة البشرية وبين المكتسب من التجارب الحياتية.

---

(١) البيروني: **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مزدولة**، مقدمة المحقق، ص ١٠، ١١، بيروت ١٩٨٤.

(٢) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٩٥.

(٣) البيروني: **تحقيق ما للهند من مقولة**، ص ١٣ ـ ٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣ وما بعدها.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥ وما بعدها.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٥ وما بعدها.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥١ وما بعدها.

وبعد كشفه عن هذا «الماوراء الميتافيزيقي»؛ عرض لموضوعات إثنوغرافية وأنتربولوجية خاصة بالأمة الهندية؛ كاشفاً عن الأبعاد الطبقية والاجتماعية، ورابطاً بينها وبين النظم الحاكمة على مدار تاريخها الطويل، مقارناً إياها بنظيراتها عند الأمم والأجناس الأخرى[١].

ثم عرض للنواميس والسنن والقوانين والنظم التي عرفتها الهند عبر تاريخها؛ مقدماً رؤية فلسفية تفسيرية تدخل في إطار ما يمكن أن نطلق عليه «علم القانون المقارن». كما عرض للمعتقدات الشعبية الثيولوجية باعتبارها تجسيداً لمعتقدات فلسفية ودينية وممارسات طقوسية[٢]. وفي نفس الوقت عرض لإنجازات النخبة المفكرة في مختلف العلوم والفنون والآداب[٣]. وتوّج هذا المبحث بدراسة تأثير هذه العلوم في الحياة العملية وترجمتها إلى خبرات وتقنيات أفضت إلى نظم في المعاملات اليومية؛ كالموازين والمكاييل والمقاييس[٤]. ولم يفته حين أشاد بعلوم الهنود أن يندّد ببعض معتقداتهم في السحر والشعوذة[٥].

وأفرد البيروني سفراً هاماً في كتابه عن جغرافية الهند الطبيعية والبشرية؛ مدعماً أقواله بالرسوم والجداول والإحصاءات والأرقام. وباعتباره فلكياً من الطراز الأول؛ أولى علم الفلك عن الهنود عناية خاصة[٦]؛ مقارناً إياه بنظيره عند اليونان والمسلمين؛ مازجاً الفلك بالرياضيات باعتباره فيلسوفاً. وفي هذا الصدد قدّم جداول فلكية ومعادلات رياضية لا يفقهها إلا أهل الاختصاص[٧]. وكعادته؛ عرض للتجارب والتقنيات المنبثقة عن المعارف العلمية في الفلك والرياضيات وكيفية توظيفها في أغراض حياتية؛ كما هو الحال بالنسبة للتقاويم وحسابات المواقيت وغيرها[٨].

وعالج البيروني الكوارث الأرضية كالزلازل والبراكين والجفاف...الخ باعتبارها نتيجة خلل في نواميس الطبيعة[٩]. كما ردّ إلى هذا الخلل في النواميس أيضاً ما يحدث على الأرض من «فساد»؛ ناظراً إلى الأرض كجزء من كون أوسع وأرحب[١٠].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٣ وما بعدها.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٨ وما بعدها.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧ وما بعدها.
(٤) المصدر نفسه، ص ١١٩ وما بعدها.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٣ وما بعدها.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٥١ وما بعدها.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥ وما بعدها.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ - ٢٦١.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٧ وما بعدها.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠١ وما بعدها.

ثم عرض للتقويم الهندي عرض العارف المتخصص مقارناً إياه بالتقاويم الأخرى ـ خصوصاً اليوناني ـ منتقداً ومصححاً للكثير من الأخطاء فيهما. كما عرض لظاهرة المدّ والجزر[1] شارحاً ومفسّراً، ورافضاً للتأويلات والآراء الأسطورية والخرافية والثيولوجية[2].

وأخيراً، تناول البيروني المعتقدات المقدسة عند الهنود وآثارها في مجال الأخلاق خصوصاً، وفي صياغة الشخصانية الهندية من خلال قسماتها السوسيولوجية وثوابتها الأنتروبولوجية؛ تناولاً يشى بقدرات هائلة في سبر أغوارها من خلال تراكم معرفي موسوعي ومتنوع. لذلك لم يخطىء أحد دارسيه عندما حكم بأن الكتاب «مرجع لا يرقي إليه في التاريخ الكامل للحضارة الهندية»[3].

فماذا عن المنهج؟

أول ما يستلفت النظر في هذا الصدد؛ ذاك التبويب المحكم المتسلسل المتسق؛ دونما زيادة أو نقصان. فخطة البحث لذلك جامعة مانعة تتناول كل جوانب الموضوع في ترتيب منطقي. إذ يبدأ بدراسة المعتقد الديني ثم يرتب عليه تجلياته الطقوسية. يدرس العلوم ثم يؤسس عليها الخبرات العلمية. يبدأ من الميتافيزيقيا وينتهي بالأخلاق. هذا فضلاً عن الجمع بين ما هو عقلي وما هو حسّي في وحدة عضوية متجانسة.

نفس الشيء نتلمّسه في عرضه؛ فيبدأ برصد الظاهرة ثم يقارنها بمثيلاتها في الحضارات الأخرى، ثم ينتهي بنقدها. وتلك خصيصة تفرّد بها البيروني بين مؤرخي عصره الذين انزلقوا إلى التكرار نظراً لعدم إحكام خطط موضوعاتهم.

أما عن مرجعيته؛ فقد عوّل على المشاهدة العيانية المباشرة[4] وسبقها على الرواية. وفي مجال الرواية اعتمد مرجعيات شتى؛ فعاد إلى سائر الكتب المقدسة المنزّلة والوثنية، فضلاً عن المأثورات الحكمية والفلسفية في الشرق والغرب، ولم يلجأ إلى الكتابات المعاصرة إلا نادراً لانطوائها على الخرافات والأساطير؛ فلم يأخذ منها من الأخبار إلا ما هو عقلاني ومحقق. فقد أشاد ـ مثلاً ـ بكتابات «أبي العباس الإيرانشهري» فيما كتبه عن حضارة الفرس مشيداً به ومفيداً منه، بينما ندّد بكتاباته عن الأمم الأخرى لأن «سهمه صاف عن الهدف»[5]؛ لاعتماده

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٩ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، مقدمة المحقق، ص ٥.

(٤) **تحقيق ما للهند من مقولة**، ص ١٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥.

على «مسموع العوام»[1]. ولم يضيع وقته وجهده في محاجاة ومجادلة الأفكار الخاطئة؛ بل أثبت ما اعتقده صحيحاً بطريقة مباشرة؛ لذلك لم يكن الكتاب «كتاب حجاج وجدل... وإنما هو كتاب حكاية»[2]. والحكاية عنده لا تعني القص والرص فقط، بل تتضمن المقارنة والنقد في آن[3].

وفيما يتعلق بما أخذ عن اليونان؛ فقد أثبت مصادره وذكر أسماء المؤلفات وأصحابها خصوصاً «الحكماء السبعة». أما المصادر الهندية؛ فكانت ضالته الأساسية. ومع ذلك انتقدها وغربل معلوماتها مميزاً بين كتابات الصفوة «والخرافات الشنيعة عند الطبقات التي لم يسوغ لها تعاطي العلم»[4].

وفي كل الأحوال أعمل النظر والعقل والنقد حتى في المعلومات المستمدة من الكتب المقدسة[5]؛ فمحّص الروايات وكشف عن المتناقضات بين بعضها البعض. واستبعد الخرافات والسحر «لأن الكذب ظاهر فيه» واعتبره «غير داخل في العلم بتة»[6].

لقد تعددت مصادره بتعدد اللغات الكثيرة التي أجادها؛ لذلك كان حجة في معرفة الاصطلاحات معرفاً بمفاهيمها[7]. ودعم مقولاته بعد شرحها بالجداول والرسوم الهندسية والمعادلات الرياضية التي لا يعيها إلا أهل الاختصاص[8].

واتسم أسلوب العرض بالسلامة اللغوية والبيان المؤسس على نصاعة المعاني، مع ميل مستحب إلى السجع غير المتكلّف.

أما عن التفسير والتعليل والتأويل عند البيروني؛ فقد ظهرت في كل معالجاته نزعة عقلانية واضحة تمنطق الأخبار وتكشف عن مظانها، وتقف على عللها في دقة وموضوعية وحياد[9]. واتسمت رؤيته بالاتساع لتشمل الكون بأسره، فهو صاحب نظرة انطولوجية تجمع بين المحسوس والمعقول، وترى نوعاً من التوحد في سائر جوانب المعرفة. لذلك نلح عن البعد

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨١؛ كمثال.

(٩) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٩٩.

الإنساني الواضح في منظوره التاريخي. ذلك المنظور الذي كشف به عن «المشترك الحضاري الإنساني العام». يقول مثلا في حكمه على بعض الظواهر **«فقد تساوت في هذا المعنى جميع الأمم»**[1].

لذلك يمكن اعتبار البيروني مبشراً ومطبقاً في آن للرؤية الحضارية للتاريخ. وإن لاحظ الدارس ثمة مسحة صوفية في تلك الرؤية[2]؛ فإنها قاصرة على الموضوعات الميتافيزقية. وفيما عدا ذلك فالبيروني مؤرخ «وضعاني» بحت أفاد من دراساته في الطبيعيات في صياغة منظوره. كما دعمه ببعد فلسفي، جامعاً بين الفلسفة والعلوم البحتة والتاريخ؛ فقدّم تاريخاً مفلسفاً قوامه الأساس الوقائع العيانية التي هي التجربة الإنسانية.

وفي هذا الصدد توصل إلى آراء جدّ هامة في فلسفة التاريخ؛ كحكمه ـ مثلاً ـ بأن تأسيس الدولة لا يتحقق إلا **«باجتماع الملك والدين»**[3]. ورؤيته لحركة التاريخ من خلال صراع الطبقات، والطبقة عنده مفهوم إقتصادي ـ إجتماعي؛ فهي تتأسس وفقاً لمعيار حيازة الثروة **«وما يلزم كل طبقة ما إليها من عمل أو صناعة أو حرفة»**[4].

كما قدّم البيروني تفسيراً سوسيولوجياً للفكر والمعتقد موضحاً العلاقة العضوية بين المحسوس والمعقول؛ فالعامي ـ في نظره ـ **«نازع إلى المحسوس نافر عن المعقول»**[5].

وفي كل تفسيراته الجزئية أو الكلية تظهر عنده قيمة «العقل النقدي»، وحسبنا أن عنوان الكتاب يؤكد هذا المعنى بوضوح، كما ندّد بمن هاجم المعتزلة لعقلانيتهم[6].

غير أنه تجاوز المعتزلة حين ألحّ على الملابسات التاريخية، أو ما نسميه «الظروف الموضوعية» التي من خلالها يتحقق الفعل العقلي البشري. فالعلوم ـ في نظره ـ إنجاز عقلاني لأفعال وتجارب تاريخية؛ ولا قيمة لها في حدّ ذاتها كمعرفة ليس إلا؛ بل تظهر هذه القيمة في تكريسها لخدمة أغراض عملية[7]. وما العالم عنده إلا أفعال خيرة هي التي تصنع «العمران»

---

(١) **تحقيق ما للهند من مقولة**، ص ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤، ٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧ كمثال.

«**فالعالم معمور بالحرث والنسل**»[١]. والحضارة نتاج العمران، وهي لذلك «**مشترك إنسي** عام»[٢].

وإذ أسهم البيروني كغيره من كبار مؤرخي عصري كالمسعودي ومسكويه في فلسفة التاريخ؛ فقد تفرّد البيروني في الكتابة عن «علم التاريخ»، أو «فقه العلم» إن جاز التعبير. إذ قدم في مقدمة كتابه درساجد هام عن شروط الكتابة التاريخية، ودرجة مصداقيتها، وإشكاليات مرجعيتها...الخ. وننوّه إلى أنه كان على وعي تام بتفرّده في هذا المجال. يقول: «**لقد أعيتني المداخل فيه مع حرصي الذي تفرّدت به في أيامي**»[٣].

ومن أهم ما قدّم من دروس في «المنهجية» ما ذكره عن مرجعيات علم التاريخ. لقد أعطى «العيان» و«المشاهدة» الرتبة الأولى «**ليس الخبر كالعيان... لأن العيان هو إدراك عين الناظر المنظور إليه في زمان وجوده**»[٤]. أما الخبر «**فيكون عن الشيء الممكن الوجود**»[٥]. وهنا نلاحظ تأثير الفلسفة في صياغة مقولاته. ويتجلى هذا التأثير في حديثه عن الأسباب التي تحول دون مصداقية الأخبار. يقول: «**وللخبر آفات.. وفيه الصدق والكذب..**» ورد الكذب إلى «**تفاوت الهمم وغلبة الهراش والنزاع على الأمم**»، «**فمن مخبر عنه أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه**»، «**ومن مخبر عنه متقرب إلى خير بدناءة الطبع أو متقياً لشر... ومن مخبر عنه جهلاً وهو المقلد للمخبرين**»[٦].

وهنا يقف البيروني على الأسباب الذاتية والموضوعية التي تحول دون المصداقية في الأخبار. والأهم أنه استرشد بها عندما كتب عن تاريخ الهند. وعلى سبيل المثال لم يأخذ بالأخبار التي كتبها سابقوه في تواريخهم العالمية لعدم التحقق من صحتها. كما أهمل الآخذ «بمسموع العوام»[٧]. ووضع في الاعتبار معطيات الواقع الهندي التي لم يفطن إليها سابقوه ومعاصروه؛ فجاءت كتاباتهم عديمة القديمة. وتتلخص تلك المعطيات في كون الهنود «مباينين في الديانة» وفي «الرسوم والعادات»[٨]. ونعى البيروني على المؤرخين عدم فهم «الشخصيانية الهندية»

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٥) نفس المصدر والصفحة.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

المتقوقعة وما أسفر عن هذا التقوقع من جمود الأفكار وجموح التصورات وبغض المسلمين الفاتحين؛ «ولو سافروا وخالطوا غيرهم لرجعوا عن رأيهم»[1].

لقد وضع البيروني تلك الاعتبارات في الحسبان وهو يكتب عن هؤلاء القوم؛ فلجأ إلى كتب الخاصة واطرح جانباً الشائع المتواتر عند العوام؛ «**لأن قصارى الخواص اتباع البحث والنظر، وقصارى العوام التهوّر واللجاج**»[2].

قصارى القول؛ إن البيروني قدّم في مقدمة كتابه دروساً هامة في منهجية علم التاريخ؛ والأهم تطبيقها حين كتب عن حضارة الهنود.

أما عن كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية»؛ فقد قدّم فيه البيروني أنموذجاً جديداً في كتابة «التاريخ العالمي»؛ كما كان الكتاب السابق مثالاً فريداً في «التاريخ الإقليمي». ويمكن مقارنته بكتاب «تجارب الأمم» لمسكويه من حيث عزوفهما معاً عن تسطير الأخبار، واتجاههما إلى الكشف عما وراءها. وإذ عمد مسكويه إلى الوقوف على «التدابير» و«التجارب»؛ فإن البيروني فتح آفاقاً أكثر عمقاً واتساعاً في هذا الضرب من الكتابة التاريخية. لقد ركّز على مفهوم «الزمان التاريخي» باعتباره خيطاً تنتظم فيه تجارب البشرية. ولا يعني هذا الزمان عنده حسابات الأيام والشهور والسنين؛ بقد ما أعطاه من بعد فلسفي. ولا يعني هذا البعد الفلسفي قوله بزمان «وجودي» مجرد؛ بل طعّمه بمفهوم تطوري ومعرفي مستمد من إنجازاته ذائعة الصيت في العلوم الطبيعية والرياضية.

من هنا انتقد البيروني كل «التواريخ العالمية» السابقة؛ باعتبارها تواريخ أخبار. لذلك عزف عنها تماماً مندّداً بأصحابها بقوله:«**ولهم في التواريخ وأعمال الملوك وأفاعيلهم المشهورة عنه ما يستفز عن امتناعه القلوب، وتمجه الآذان، ولا تقبله العقول**»[3].

وإذ فطن مسكويه إلى تلك الحقيقة فكف كلية عن الكتابة في التواريخ القديمة؛ فإن البيروني كان أكثر جرأة حين همّ بمعالجتها وفق منظور جديد؛ هو ما اصطلحنا على تسميته بالزمان التاريخي المفلسف والمعقلن. ويشي عنوان الكتاب؛ باهتمامه **بالآثار الباقية** عن «**القرون الخالية**» بهذا المنحى الجديد. فالشق الثاني يتضمن مفهوم «**الزمان**» الذي جعله البيروني خيطاً ينتظم المعالم التاريخية الكبرى. وهذه المعالم ليست إلا «**الآثار الباقية**» وتتمثل في الثوابت

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣) **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، ص ١٠٠، ليبزج ١٩٢٣.

الموجودة في أمور «**محسوسة**» كالتقاويم والأعياد والاحتفالات والطقوس والمأثورات والأعراف والعادات؛ وليست «الأخبار» و«الوقائع». لقد أمعن النظر في تلك «الآثار» لاستكناه التاريخ القديم والخروج «بأحكام قيمة» عن طريق منهج قوامه «القياس والاستدلال». يقول في ذلك: **«لا سبيل إلى التوسل إلى ذلك إلا من جهة الاستدلال بالمعقولات والقياس بما يشاهد من المحسوسات.. بعد تنزيه النفس عن التعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرياسة»**[1].

وتلك - لعمري - رؤية إبيستيمية ومنهجية جديدة؛ تعول على المحسوس في معرفة المعقول، وتعتمد على «الشاهد» لمعرفة «الغائب»؛ مع الجمع بين المحسوس والمعقول في رؤية «أنطولوجية» واحدة.

لذلك؛ فنظرة على الموضوعات التي طرقها البيروني في هذا الكتاب؛ تكشف في وضوح عن تقديمه «فلسفة جديدة للتاريخ». إذ بعد مقدمة ضافية عن المنهج يكرّس البيروني مباحث مستفيضة عن «ماهية الزمان» عند سائر الأمم القديمة[2]؛ مستخلصاً حقيقة هامة هي «نسبية الزمان التاريخي». وقد دلّل على ذلك باختلاف مفهوم الزمان في الحضارات القديمة والمعاصرة حسب رؤية كل أمة لأحداث تاريخها الخاص[3]. وما اختلاف الأمم في وضع تقاويمها إلا مظهراً معبراً عن تلك الخصوصية[4]. بالمثل اختلافها في حسابات الأيام والشهور والأعوام، كذا في اختلاف أسمائها؛ ومن ثم الاختلاف النهائي في ترتيب الأحداث الإنسانية العالمية[5].

ومن خلال مفهومه عن الزمان التاريخي المفلسف رتّب الموضوعات التي تناولها بالدراسة، ضارباً صفحاً عن ركام الوقائع والأخبار - لعدم مصداقيتها - ومعولاً على ما يراه معلمياً وهاماً حسب مفهومه للتاريخ.

وفي هذا الصدد ركّز تركيزاً كبيراً على ما بقي من «آثار» الأمم في مجال «الألقاب الملوكية»، وأمعن النظر فيها - سميوطيقياً إن جاز التعبير - للخروج بدلالات «معقولة» مستمدة من «آثار» محسوسة[6].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣ وما بعدها.

وقد ضرب البيروني مثلاً في هذا الصدد؛ هو موقف الأمم المختلفة من «الإسكندر ذو القرنين» واختلاف تأويلاتها في هذا الصدد، تلك التأويلات التي تعكس خصوصية تاريخ كل أمة.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٧ وما بعدها.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٢ وما بعدها.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٣ وما بعدها.

وعقد البيروني مبحثاً هاماً عن التاريخ المتواتر المزيف عند سائر الأمم؛ متخذاً من دعوات المتنبئين مثالاً صارخاً في هذا الصدد، معتبراً إياهم «خداعاً للأمم لعنهم الله»[1].

وبنفس المنظور عالج الفعاليات البشرية الباقية من «آثار» الماضي والمتمثلة في الأعياد والاحتفالات والطقوس؛ باعتبارها «محسوسات» ثابتة لها أهمية ودلالة خاصة على «الاستمرارية التاريخية» من ناحية أخرى[2]. وينم عرضه لتلك المحسوسات عن ثقافة واسعة ودراية بالتاريخ الحقيقي لأمم الفرس[3] والصغد والخوارزميين[4] والروم[5] واليهود[6] والسريان[7] والنصارى النساطرة[8] والمجوس[9] والعرب[10] والمسلمين[11].

وينهي البيروني عمله بمبحث ضاف عن الفلك والرياضيات والنجوم والكواكب وأحكامها[12]؛ باعتبارها عوامل مؤثرة في «الزمان التاريخي». كذا في الفعاليات البشرية.

ولقد اعتمد البيروني في معلوماته عن هذه الأمم على مصادرها الخاصة التي قرأها بلغاتها وأشار إلى أسماء مؤلفيها وأثبت أسماء مصنفاتهم. ولم يعتمد في هذا الصدد إلا على مصدر إسلامي واحد هو ما كتبه حمزة الأصفهاني عن الفرس[13].

وقد جيّش البيروني حشداً هائلاً من الرسوم الفلكية والهندسية والجداول والإحصاءات التي دلّل بها على صدق معلوماته.

لذلك؛ لم يخطيء «سخاو» حين اعتبر البيروني من أعظم ما أنجبت البشرية في مجال المعرفة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ وما بعدها.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦ وما بعدها.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣ وما بعدها.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ وما بعدها.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٥ وما بعدها.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ وما بعدها.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٩ وما بعدها.
(٩) المصدر نفسه، ص ٣١٨ وما بعدها.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٨ وما بعدها.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٨٨ وما بعدها.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٦ وما بعدها.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

العامة على مدى العصور. ومن ناحيتنا نعتبره من أهم المؤرخين المسلمين الذين طوّروا علم التاريخ؛ موضوعاً ومنهجاً، تفسيراً وتعليلاً، بله فلسفة.

وليس أدل على ذلك مما يشي به مؤلفه هذا من دروس نظرية وتطبيقية في آن في منهجية علم التاريخ. وحسبه ـ كمثال ـ الوقوف على قيمة كل أثر تاريخي، صحيحاً كان أو زائفاً؛ باعتباره معرفة لا تخلو من فائدة. فالأخبار الزائفة نفسها يمكن إخضاعها للنظر والنقد والكشف عن «المسكوت عنه» و«اللامفكر فيه».

وخير ما نختتم به ذلك الدرس الرائع في المنهجية قوله: «**نأخذ الأقرب فالأقرب، فالأشهر فالأشهر، ونحصلها من أربابها ونصلح منها ما يمكننا إصلاحه، ونترك سائرها على وجهها؛ ليكون ما نعلمه من ذلك معيناً لطلب الحق، ومحب الحكمة على التصرف في غيرها، ورشداً إلى نيل ما لم يتهيأ لنا**». لقد وضع البيروني بذلك دليلاً لما يجب أن يكون عليه عمل المؤرخ «وصنعته» في كتابة التاريخ. لذلك صدق من حكم عليه بأنه «مؤرخ ذو معرفة علمية وثقافة واسعة مفلسفة، وأسلوب منهجي خاص»[1].

خلاصة القول؛ أن الفكر التاريخي في المشرق الإسلامي كان مزدهراً في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة، شأنه في ذلك شأن سائر أقاليم «دار الإسلام».

فماذا عن الفكر التاريخي في الغرب الإسلامي؟

ذلك ما سنحاول الإجابة عليه في المبحث التالي.

* * *

(١) أنظر: عفت الشرقاوي، ص ٣٠٥.

جـ ـ الفكر التاريخي في الغرب الإسلامي

(المغرب . الأندلس)

أولاً: الفكر التاريخي في المغرب

شهد الفكر التاريخي في المغرب تطوراً ملحوظاً إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية؛ موضوعاً ومنهجاً؛ تحليلاً وتأويلاً. ويرجع ذلك إلى ماجريات تاريخية كبرى تمثلت في تأسيس الدولة الفاطمية التي ضمت معظم أقاليم بلاد المغرب؛ فقضت على التشرذم السياسي واهتمت بالنشاط الإقتصادي والعمراني. لكن الوجود الفاطمي أسفر عن ردّ فعلٍ مضاد تمثّل في الحركات السياسية التي قام بها الخوارج والسنة (المالكية خصوصاً) هذا فضلاً عن تدخل أمويّ الأندلس في هذا الصراع مؤازرين لقوى المعارضة خوفاً من الخطر الفاطمي على الأندلس من ناحية، وحفاظاً على مصالحهم التجارية في المغربين الأوسط والأقصى، من ناحية أخرى.

ومن أهم نتائج هذا الصراع على الصيعد السياسي، انسحاب الفاطميين من معترك الصراع وهجرتهم إلى مصر بعد أن أسندوا لحلفائهم ـ بني زيري ـ مهمة الحفاظ على نفوذهم في المغرب. لكن الزيريين من جانبهم ما لبثوا أن خرجوا عن طاعة الفاطميين واستقلوا بدولتهم في عهد أميرهم المعز بن باديس؛ الذي ارتدّ عن المذهب الشيعي الإسماعيلي وتعصّب لأهل السنة.

بديهي أن تعكس هذه الأحداث الكبرى وجودها ليترجمها المؤرخون في مؤلفات وتصانيف متطورة إذا ما قيست بسابقاتها في العصر السابق. لكن هذه المصنفات التاريخية ـ بسبب البعد المذهبي للصراع ـ كانت «مؤدلجة»؛ إذ حملت مسحة مذهبية واضحة فتت في مصداقيتها. يستوي في ذلك مؤرخو السنة والشيعة الإسماعيلية الذين كتبوا عن سير الفواطم وقوادهم ورجال دولتهم تواريخ تحمل وجهة نظر الدولة الفاطمية المتغلبة. كما كتب مؤرخو السنة عن

أعلام المذهب المالكي تراجم وطبقات وسيراً ضافية تكشف عن أبعاد سياسية واقتصادية واجتماعية، فضلاً عن أهميتها في التاريخ الثقافي. بالمثل عوّل مؤرخو الخوارج على الكتابة عن دولهم المندرسة وعن المحنة التي حلّت بهم إبان الوجود الفاطمي، فضلاً عن كشف دور القوى الخارجية في «طور الستر»؛ التي تمثّلت في المقاومة للوجود الفاطمي، والتمهيد والإعداد لتأسيس دولة «الظهور».

كما أسفر التدخل الأموي في الشئون المغربية عن ترحيب الخلافة الأموية بالأندلس بالمؤرخين السنّة والخوارج وإناطتهم بالكتابة عن «مسالك المغرب وممالكه»؛ بما يفيد ويزكي تدخلهم السياسي.

ونجم عن ذلك كله ازدهار الفكر التاريخي في المغرب برغم «أدلجته»؛ إذ نهل مؤرخو العصر ـ بفضل مؤازرة النظم الحاكمة ـ من الوثائق والمصادر الزاخرة التي حوتها المكتبات الكبرى في المغرب والأندلس، فضلاً عن كون معظم مؤرخي العصر شهود عيان للأحداث، ومنهم من شارك فيها مشاركة فعّالة؛ فسجلوا ودوّنوا الكثير ـ الذي ضاع معظمه للأسف ـ مما شاهدوا وعاينوا؛ كاشفين النقاب عن خبايا وخفايا ذلك العصر المضطرب.

ويلاحظ أن معظم مؤرخي العصر كانوا إما من رجال الدواوين، أو من التجار والورّاقين، أو من شيوخ ورؤساء الفرق والمذاهب. كما أن معظمهم كانوا رحالة جالوا في بلدان المغرب والأندلس، ورحل بعضهم إلى الشرق؛ مما زوّدهم بمعارف موسوعية انعكست آثارها على ما كتبوا في حقل التاريخ. ونظراً لتضاؤل الدور السياسي السنّي والخارجي؛ فقد انصرف أرباب هذين المذهبين إلى العلم والتجارة[1]. وحسبنا أن مؤرخي الإباضية على سبيل المثال انكبوا في هذه المرحلة على دراسة التراث والتاريخ الإباضي درساً ومراجعة وتبويباً وتصنيفاً[2]. وفي هذا الصدد اتصلوا بإباضية الشرق لتوثيق العلاقات الثقافية إعداداً لعمل سياسي مشترك لإحياء الإمامة الإباضية[3]. كما تدعم الاتصال التجاري بالمشرق، وتبادل الطرفان السلع التي جلبها إباضية عمان من الهند بالسلع التي جلبها إباضية المغرب من بلاد السودان[4].

بالمثل ازدهر النشاط التجاري والثقافي بين المغرب والأندلس. وتكشف كتب الطبقات عن ظاهرة هجرة بعض مؤرخي السنة إلى الأندلس؛ حيث كتبوا وصنفوا في مهجرهم عن تاريخ

---

(١) محمود إسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**، ص ١٤٢، القاهرة ١٩٩٤.

(٢) الشماخي: **كتاب السير**، جـ ١، ص ١٠٩، عمان ١٩٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

بلادهم. كما كان الفاطميون في المغرب على صلة بدعاتهم في الشرق. وكان معظم مؤرخيهم وافدين من اليمن وخراسان كما سنوضح بعد قليل.

وما يعنينا في هذا المقام أن هذا الاتصال التجاري والثقافي انعكس إيجاباً على ما كتبه المؤرخون المغاربة مع تعداد مذاهبهم واختلاف نحلهم.

لنحاول رصد الفكر التاريخي في المغرب في هذا العصر؛ على أساس تصنيف مذهبي؛ لا لشيء إلا لغلبة المسحة المذهبية في إنجازات هؤلاء المؤرخين.

بالنسبة لكتابات مؤرخي الإسماعيلية؛ نلاحظ أنها كانت أكثر تطوراً ورقياً من كتابات خصومهم السنة والخوارج. ويرجع ذلك إلى أمرين أساسيين هما؛ تعاظم النفوذ السياسي الفاطمي في بلاد المغرب وما ترتب عليه من هجرة الكثيرين من المؤرخين المشارقة إلى المهدية وإسهامهم في التأريخ للدولة الفاطمية الفتية؛ حاملين معهم نبوغ المشارقة في الكتابة التاريخية في عصر الصحوة البورجوازية الثانية. كذا اشتغالهم في دواوين الدولة الفاطمية في المغرب واطلاعهم على الوثائق وما حوته المكتبة الفاطمية من تراث زاخر حمله المهدي إلى المغرب، فضلاً عن تراث السنة والخوارج الذي استولى عليه الفاطميون من مكتبات القيروان وتاهرت وسجلماسة. ناهيك عن كون هؤلاء المؤرخين من طبقة الدعاة للمذهب الإسماعيلي، ممن عرفوا بموسوعية الثقافة.

ونظرة أولية إلى هوية هؤلاء المؤرخين تكشف عن اشتغال معظمهم في دواوين الدولة الفاطمية. فالجوذري (ت النصف الثاني من القرن الرابع الهجري)، كان كاتباً في الديوان اطلع على الكثير من الوثائق «**كالتوقيعات وما جرت به المشافهات والكتب والرسائل والواردات من كل الجهات**»[1]. أما أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الجزار (ت ٣٦٩ هـ) فكان طبيباً في البلاط الفاطمي؛ قدّر له أن يستمد معلوماته من أبناء الخلفاء الفواطم فضلاً عن رجالات البلاط[2]. ومن اليمن وفد محمد بن محمد اليماني ـ الذي سبق التعريف به مؤرخاً ـ وجعفر بن منصور اليمن (ت ٣٤٧ هـ) إلى بلاط الخليفة القائم وعملا في خدمته وخدمة الخليفة المنصور من بعده، فضلاً عن ملازمته لهما في مجالسهم وحروبهم[3] أما أحمد بن إبراهيم النيسابوري (ت أوائل القرن الخامس الهجري) فكان من كبار الدعاة؛ فقدّر له الاطلاع على

(١) الجوذري: **سيرة الأستاذ جوذر**، ص ٣٣، القاهرة ١٩٥٤.

(٢) بوبه مجاني: المرجع السابق، ص ع من المقدمة.

(٣) المصدر نفسه، ص ل من المقدمة.

الكثير من أسرار الدعوة والدولة[١]. ولو صحّ كون ابراهيم الرقيق القيرواني (ت بعد عام ٤١٨ هـ) شيعياً اسماعيلياً[٢]؛ فقد خدم في بلاط الزيريين كرئيس ديوان الرسائل وسفر لهم في بلاط الفاطميين بالقاهرة[٣]. وقد سبقت الإشارة إلى أن ابن حيون المغربي أعظم مؤرخي المغرب في هذا العصر كان قاضي قضاة المعز.

معنى ذلك أن هؤلاء المؤرخين استمدوا مادة مؤلفاتهم من الوثائق الرسمية وشهادة العيان، فضلاً عن الكتب الهامة التي حوتها مكتبة الفواطم. لذلك تميزت كتبهم بإثبات الكثير من الوثائق؛ فالجوذري ذكر وثائق «بنصها ولفظها» على حدّ قوله[٤]. وامتازت ملعوماته بالجدة حين طرق موضوعات هامة في الإدارة والقضاء. وفي حديثه عن الصقالبة ـ بني جلدته ـ كان العمدة في هذا الصدد[٥]؛ حيث انفرد بالكشف عن أسباب التنافس بين الكتاميين والصقالبة[٦]، هذا فضلاً عن أحوال القصر الفاطمي ورسوم ونظم البلاط[٧]. كما يحفل الكتاب بمعلومات جد هامة عن تنوع سياسات الخلفاء حسب مقتضى الحال[٨]. وللكتاب قيمة كبرى في مجال السياسة الإقتصادية في بلاد المغرب، خصوصاً ما يتعلق بوضعية الأرض وسياسة الاحتكار[٩].

أما ابن الجزار فقد صنف تاريخاً مفصلاً عن الدولة الفاطمية في المغرب أطلق عليه «أخبار الدولة» عرض فيه للدعوة الإسماعيلية ونجاحها في تأسيس دولة أرّخ لها تأريخاً مطولاً في عشرة أجزاء، فضلاً عن اهتمامه بالكتابة عن سير الدعاة وكبار العلماء ومشاهير الأدباء[١٠]. ولأن الكتاب مفقود؛ لا نستطيع أن نكشف عن منهجه ورؤيته اللهم إلا الحكم باقتداره في كتابة التاريخ، يفهم ذلك من تصنيفه في موضوعات تاريخية متنوعة مثل «مغازي إفريقية» فضلاً عن كتابته في الطب والصيدلة؛ مما يوحي باتساع منظوره وتأثره بالمنهج العملي التجريبي فيما كتب من تواريخ.

---

(١) المصدر نفسه، ص م من المقدمة.

(٢) محمد الطالبي: **الدولة الأغلبية**، ص ١٦.

(٣) الرقيق: **تاريخ إفريقية والمغرب**، ص ٣١ من مقدمة المحقق، تونس ١٩٦٨.

(٤) **سيرة الأستاذ جوذر**، ص ٢.

(٥) فاطمة بلهواري: **الفاطميون وحركات المعارضة**، ص س من المقدمة ـ رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، ١٩٩١.

(٦) الجوذري: المرجع السابق، ص ٥٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٧، ٩٩.

(١٠) محمد الطالبي: **الدولة الأغلبة**، ص ١٤.

وأرّخ إبراهيم النيسابوري للخليفة المهدي الفاطمي في كتابه «إستتار الإمام» الذي يعد من أهم ما كتب عن مرحلة الدعوة في الشرق والغرب؛ كذا عن رحلة المهدي إلى المغرب التي كشف عن دقائق أسرارها. ويعد كتاب «إثبات الإمامة» مرجعاً هاماً دافع فيه عن مشروعية الحكم الفاطمي؛ مخطئاً من كالوا له الاتهامات(١).

وكتب جعفر بن منصور اليمن عن سيرة والده ـ الذي كان داعية إسماعيلياً ـ فضلاً عن كتاب صنف عن نظام الدعوة هو «سرائر وأسرار النطقاء»(٢).

أما عن منهج ورؤية مؤرخي الإسماعيلية؛ فقد عوّلوا على مرجعية ثرية ومتنوعة؛ حيث اعتمدوا بعض كتابات مؤرخي السنّة في الشرق والغرب. كما أهملوا الإسناد؛ اللهم إلا ذكر أسماء الخلفاء وبعض رجالات الدعوة في كثير من الأحيان. ولم يكتبوا وفق النظام الحولي نظراً لاهتمامهم بدراسة «موضوعات» أكثر من سرد الوقائع والأخبار. والتزموا بقدر كبير من الموضوعية نظراً لما أتاحه الخلفاء الفواطم من حرية فكرية وتسامح. وإن غالوا في تفخيم وتعظيم شخوص الأئمة؛ حيث اعتبرهم بعضهم «ينظرون بنور الله عز وجل في جميع أمورهم»(٣).

واتسمت عروضهم بنزعة سجالية؛ حسبما فرضته ضرورة الردّ على الخصوم، وتفاوتت مواقفهم من هؤلاء الخصوم بين الاحتداد والاعتدال. فيحمد لابن الجزار ـ مثلاً ـ اعتداله إذا ما قيس بابن حيون(٤).

وفي مجال التعليل والتفسير؛ عولوا على الحجاج العقلي والاستشهاد بالمأثور من القرآن والسنة والأئمة العلويين. كما أفادوا من النهضة العلمية والمنهجية التجريبية في العلوم الطبيعية في تقديم «تاريخ معقلن». وأفادوا إفادة جلى من الفلك والرياضيات في شرح أسرار الدعوة وتقنية النظم والرسوم(٥). كما أفادوا من الفلسفة الإسماعيلية في نسج رؤى تتسم بالشمول. ومع ذلك يؤخذ عليها الإسراف في التأويل واستخدام الرموز ومصطلحات «علم الباطن». كما يؤخذ عليها الطابع الإرشادي التعليمي والدعائي الذي يفت في مصداقيتها.

أما عن مؤرخي السنة؛ فقد كتبوا تواريخهم في ظلّ أزمة سياسية خانقة بعد سقوط الدولة الأغلبية، وتصدى أهل السنة لمعارضة الفاطميين الإسماعيلية. بل إن بعضهم نزح إلى الأندلس

---

(١) بوبه مجاني: المرجع السابق، ص م من المقدمة.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) الجوذري: المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤) بوبه مجاني: المرجع السابق، ص ع من المقدمة.

(٥) المصدر نفسه، ص هـ من المقدمة.

هروباً من المحنة؛ كما هو حال محمد بن يوسف الورّاق (ت ٣٦٣ هـ)؛ حيث رحّب به الخليفة الحكم المستنصر وكلّفه بالكتابة في مسالك بلاد المغرب وممالكها لغرض سياسي؛ فحواه الوقوف على أوضاع المغرب الجغرافية والبشرية؛ قبل إنفاذه حملات أموية لمناهضته الوجود الفاطمي[١]. وقد أنجز الورّاق عمله ـ المفقود للأسف ـ الذي أصبح مرجعاً لكل مؤرخي المغرب في العصور التالية.

لنفس السبب أيضاً هرب محمد بن الحارث الخشني (ت ٣٦١ هـ) إلى قرطبة[٢] وكتب عن «طبقات علماء إفريقية» فضلاً عن مؤلفات أخرى مفقودة أيضاً عن «مذهب مالك» وعن «الرواية» وعن «الإفتاء» دونها على منهج أهل الحديث. والكتاب الأول سجل حافل بأخبار شيوخ المالكية في إفريقية ودورهم في رفع لواء المعارضة ضد الفاطميين. وهو أنموذج لتطور علم الطبقات في هذا العصر؛ سواء من حيث غزارة المعلومات وتنوعها، أو من حيث المنهج المتطور بتأثير المدّ الليبرالي. فالكتاب ينطوي على مادة غزيرة عن أحوال الفقهاء الإقتصادية ووضعيتهم الإجتماعية وأسباب أشتغالهم بالسياسة[٣].

ويكشف المؤلف عن السياسة المالية الجائرة التي اتبعها الفاطميون في المغرب وإسرافهم في جمع الأموال عن طريق المغارم والمصادرات[٤]. كما يقدم صورة عن فقهاء الأحناف الذين «تشرقوا» ـ أي اعتنقوا المذهب الإسماعيلي ـ خوفاً أو طمعاً في الضياع والمناصب[٥]. كما يلقي الضوء على فساد دعاة الفواطم وقوادهم وعمالهم كأحد الأسباب الهامّة لاندلاع الثوارث الإجتماعية[٦]. وعن تلك الثورات؛ أوضح الخشني كيف بدأت بالمعارك الكلامية، وانتهت بامتشاق الحسام بعد قيادة الفقهاء المالكية لها[٧].

وفي نفس الموضوع ـ طبقات المالكية ـ كتب أبو العرب تميم (ت ٣٣٣ هـ) كتاباً يحمل نفس عنوان كتاب الخشني سالف الذكر؛ هو «طبقات علماء إفريقية». ومعلوم أن أبا العرب كان من رجالات الأسرة الأغلبية الذين تصدوا لمعارضة الفواطم؛ فاشترك في كثير من الثورات التي اندلعت في إفريقية وعاين أحداثها ووقائعها. لذلك تميز إنجازه بمعلومات جدّ هامة عن

(١) حسين سيد مراد: المرجع السابق، ص ٣.
(٢) إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ص ١٨.
(٣) إبراهيم القادري: **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي**، ص ١٧، ١٨، الرباط ب.ت.
(٤) الخشني: **طبقات علماء إفريقية**، ص ٢٢٢، ٢٢٣، القاهرة ١٣٧٢ هـ.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٤.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.
(٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٠، ٣٠١.

إفريقية والمغرب بوجه عام؛ بحيث يعد كتاباً تاريخياً من الدرجة الأولى. ففضلاً عن تعريته لمفاسد النظام الفاطمي الحاكم؛ يقدم صورة متماسكة عن أخطاء المعارضة السنية والخارجية حين امتزجتا في حركة واحدة لمناوءة الفواطم؛ تلك الأخطاء التي كانت من أسباب فشلها. هذا فضلاً عن معلومات جدّ هامة عن الأحوال الثقافية في المغرب ومدى إسهام أرباب المذاهب الفقهية والكلامية في ازدهارها. وفي هذا الصدد؛ يحتوي كتابه على نصوص الكثير من المساجلات الكلامية بين الفرق المتصارعة[١].

وفي نفس الموضوع أيضاً؛ كتب أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي(ت نهاية القرن الرابع الهجري) كتابه «رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية» الذي امتاز منهجياً من حيث التصنيف والترتيب[٢]؛ كذ اتسم عرضه بالاعتدال في الدفاع عن المذهب السنّي[٣]، وتفنيد حجج مؤرخي الفاطميين حول موضوع الإمامة ومشروعيتها. ويقدم الكتاب ـ كسابقيه ـ صورة عن الصراع السياسي والمذهبي بين المالكية والفواطم[٤]، فضلاً عن دور الأحناف وموقفهم من هذا الصراع[٥]. كما يحوى معلومات غزيرة عن العصر السابق، كانتشار الإسلام في المغرب وجهود الصحابة والتابعين في هذا الصدد[٦]. ويمتاز المالكي بغزارة معلوماته ودقتها وضبطها فضلاً عن قدر كبير من الموضوعية؛ برغم ميله إلى المبالغات وذكر روايات أسطورية في بعض الأحيان[٧]. كما اتسم عرضه بروح نقدية؛ فلم يتورّع عن انتقاد الفقهاء وانشغالهم بتأسيس الضياع وتكوين الثروات واقتناء العبيد[٨]. ناهيك عن تنديده بهم لاشتغالم بالسياسة؛ برغم ما عرف عن الإمام مالك من العزوف عنها[٩].

ومن الراجح أن فقهاء الأحناف صنفوا كتباً عن مذهبهم وطبقات أعلامهم؛ لكنها مفقودة؛ إذ نرجح إحراق المالكية لها؛ حيث اعتبروا الأحناف صنو الفاطميين «من أهل الشرك». وربما كان محمد بن سعدون بن علي بن بلال القروي (ت ٤٨٥ هـ) مؤرخاً حنفياً؛ إذ صنف كتاباً

(١) أبو العرب تميم: **طبقات علماء إفريقية**، ص ١٠٢، ١٩٩، ٢٠٧، الجزائر ١٩١٤.

(٢) إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ص ١٩.

(٣) فاطمة بلهواري: المرجع السابق، ص ١٠.

(٤) نفس المرجع والصفحة.

(٥) المالكي: **رياض النفوس**، جـ ١، ص ١٦٥ وما بعدها، القاهرة ١٩٥١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢١ وما بعدها.

(٧) نريمان عبد الكريم: **مجتمع إفريقية في عصر الولاة**، رسالة دكتوراه، مخطوطة، ص ٨، جامعة عين شمس ١٩٨٩.

(٨) المالكي: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٦٥.

(٩) المصدر نفسه، مقدمة المحقق، ص ٧.

هاماً صور فيه تلك الصراعات السياسية والمذهبية الضارية وما أفضت إليه من خراب البلاد وإزهاق أرواح العباد. ففي إشارة وردت عنه عند ابن عذارى المراكشي؛ عرض لهذا المؤرخ وعنوان كتابه «تعزية أهل القيروان بما جرى على البلدان من هيجان الفتن وتقلّب الأزمان»[1]. ويبدو أنه لم يطب له المقام فغادر القيراوان إلى مصر أو الحجاز أو الأندلس[2].

على أن أشهر مؤرخ مغربي عاش في عصر الصحوة البوروجوازية الثانية وصنف أعظم كتاب في تاريخ المغرب حتى أوائل القرن الخامس الهجري هو أبو إسحق إبراهيم الرقيق القيرواني (ت ٤١٨ هـ)؛ صاحب كتاب «تاريخ إفريقية والمغرب». وقد أثار المؤلف وكتابه إشكالية لم تحسم بعد بين الدارسين؛ سنحاول حلحلتها ما استطعنا. إذ اختلف الباحثون حول هويته المذهبية؛ فمنهم من اعتبره شيعياً إسماعيلياً[3]. ومنهم من قال بأنه سنّي؛ تأسيساً على أنه تولى ديوان الإنشاء للمعز بن باديس الذي ارتد عن التشيّع الإسماعيلي وتعصب لمذهب أهل السنة وامتحن الشيعة[4].

وعندنا أنه كان شيعياً إسماعيلياً ثم ارتدّ سنّياً على غرار سيده المعز بن باديس. حجّتنا في ذلك أنه كان يتولى ديوان الإنشاء في عهد سلف المعز بن باديس وهو أبو الفتح المنصور الذي كان شيعياً إسماعيلياً أيضاً؛ حيث لم تحدث الردّة إلا في عهد خلفه المعز بن باديس. بل إن أبا الفتح المنصور أرسل الرقيق على رأس سفارة إلى القاهرة في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله[5]. وليس من المعقول أن يكون هذا السفير سنّي المذهب. فلما ارتدّ المعز بن باديس عن المذهب الشيعي الإسماعيلي، ارتدّ كاتبه الرقيق أيضاً، واعتنق المذهب السني مثله. ويمكن ترجيح هذا الاجتهاد بما نعلمه عن شخص الرقيق نفسه؛ إذ اشتهر بالمجون والفسق؛ فلم يقم للمذهبية وزناً. وحسبنا أنه ألّف كتباً تنم عن ذلك؛ منها «كتاب النساء» و«كتاب الراح والارتياح» و«كتاب قطب السرور في الأنبذة والخمور»، و«نظم السلوك في مسامرة الملوك». تشي عناوين هذه الكتب ـ المفقودة ـ عن شخصية ذات نزعة دينوية تؤثر حياة الصخب والعربدة والإسراف في المتع الحسية[6].

---

(١) إبن عذاري: **البيان المغرب**، جـ ١، ص ٢٨١.

(٢) عبد الواحد ذنون طه: **موارد تاريخ إبن عذاري المراكشي عن تاريخ شمال أفريقيا، فصله من مجلة المجمع العلمي العراقي**، جـ ٤، مجلد ٣٦، ص ٢٤٤، بغداد ١٩٨٥.

(٣) أنظر: محمد الطالبي: **الدولة الأغلبية، ص ١٦.**

(٤) أنظر: الرقيق القيرواني: **تاريخ إفريقية والمغرب**، مقدمة المحقق، ص ٣١، تونس ١٩٦٨.

(٥) عبد الواحد زنون طه: المرجع السابق، ص ٢١٧.

(٦) يؤكد ذلك ما أثر عنه من قضاء «ليلة حمراء» مع نصرانية في أحد أديرة القاهرة؛ نظم عنها شعراً غزلياً محموماً حيث قال:

أما وقد اعتبرنا الرقيق عاش أواخر عمره على المذهب السنّي؛ لذا صنفناه ضمن مؤرخي السنة. فماذا عنه مؤرخاً؟

لقد كان بحق أعظم من كتب في تاريخ المغرب على الإطلاق حتى عصره؛ فقد امتدحه ابن خلدون واعتبره ضمن مشاهير مؤرخي الإسلام الذين يعدون على أصابع اليد(١).

أما عن نشأته وحياته، فلا نعلم عنها شيئاً؛ إذ أن كتابه الشهير مفقود لم يعثر منه إلا على فصلة تتناول عصر الولاة في المغرب وحتى بواكير العصر الأغلبي(٢). وكل من نقلوا عنه في العصور التالية لم يعرفوا به، اللهم إلا أنه كان من رجال بلاط بني زيري.

ونستطيع أن نقف على ثقافته من خلال عناوين كتبه المشار إليها سلفاً، فضلاً عن معرفتنا بازدهار الحركة العلمية والثقافية في القيروان آنذاك. من خلال ذلك يمكن القول بأنه درس العلوم العقلية والنقلية فضلاً عن اللغة والأدب والشعر. وبفضل نبوغه فيها جميعاً قدّر له أن يؤهل لتولي ديوان الإنشاء. وخلال تلك الفترة انكب على الكتابة في التاريخ.

وباستكناه القطعة الباقية من تاريخه، نعلم أنه اطلع على الكثير من الوثائق وأفاد من الكثير من المراجع الشرقية والمغربية والأندلسية، فيما يتعلق بكتابة تاريخ المغرب في عصوره الباكرة. كما أهّلته وظيفته في ديوان الإنشاء للحصول على وثائق كثيرة تمتّ للعصرين الفاطمي والزيري. هذا فضلاً عن كونه شاهد عيان ومشارك في أحداث عصره.

اهتم الرقيق أساساً بالتاريخ السياسي؛ فحقق الأخبار و الروايات، وكتب خلاصتها دونما إسناد في الغالب الأعم. كما دعم عرضه بالوثائق؛ إذا انفرد بذكر مكاتبات بين زعماء الخوارج وولاة إفريقية(٣). كما أورد المزيد من التفصيلات وحقّق أسماء الأماكن والمواضع والأعلام(٤)،

هل الريح إن صارت مشرقة ... تسري تؤدي تحياتي إلى ساكني مصر
وكم بت في دير القصر مواصلاً ... نهاري بليلي لا أفيق من السكر
تبادرني بالراح بكر عزيزة ... إذا هتف الناقوس في غمرة الفجر
مسيحية خوطية كلما انثنت ... تشكت أذى الزُنّار من رقة الخصر.

(١) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٥، بيروت، ب.ت.

(٢) يشكك الأستاذ محمد الطالبي - كعادته - في نسبة هذه القطعة إلى الرقيق. ونعتقد أن شكه ليس في محله؛ إذ بعد مقارنتها بما أورده النويري من معلومات عن تلك الفترة؛ صرّح الأخير بأنه استمدها من كتاب الرقيق القيرواني؛ كتاب «**تاريخ إفريقية والمغرب**». أنظر: Mohammed Talbi: **un noveau fragment de l'histoire de l'occident Musulmane. Extrait des Cahiers du Tunisie**, tome XIX, 1971, pp.73,74.

(٣) **تاريخ إفريقية والمغرب**، ص ١٨٧، ٢٠٥، على سبيل المثال.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٨، ١٢٢ على سبيل المثال.

وقدم في النهاية عرضاً متكاملاً محققاً ومفسراً عن أحداث تلك المرحلة. أما عن نصوصه الواردة في ثنايا مؤلفات النويري وابن عذارى؛ فتحوي مادة هامة في الاقتصاد والجباية، ومادة أخرى فريدة عن الحياة الخاصة للصفوة الحاكمة[١]. وانفرد بذكر تفصيلات عن الضائقة الاقتصادية التي شهدها المغرب عام ٣٩٥ هـ[٢].

تلك كانت أهم الموضوعات التي طرقها مؤرخو السنة في عصر الصحوة البورجوازية الثانية. أما عن المنهج والرؤية؛ فقد عوّلوا على المشاهدة والعيان، ونهل البعض من وثائق العصر، واستند إلى مراجع متنوعة شرقية ومغربية وأندلسية بعد تحقيقها مع التعويل على الإسناد أحياناً. وعند مؤرخي الطبقات نلحظ مراعاة التسلسل التاريخي دون اتباع قاعدة الكتابة الحولية. ولم تسلم بعض الكتابات من تأثير نزعات عرقية أو طبقية، كما هو حال أبي العرب تميم على وجه الخصوص[٣] الذي تعصّب للعنصر العربي عموماً ولقبيلته تميم بوجه خاص. وانفرد المالكي بالاعتدال في الحديث عن الخصوم السياسيين والمذهبيين[٤]. بينما وقع غيره في منزلق اتهامهم بالمروق والزندقة. كما انتقد الفقهاء المالكية لاشتغالهم بالسياسة والتكالب على الثراء، بينما بالغ غيره في إضفاء عبارات التبجيل إلى حدّ التقديس أحياناً. واتسمت العروض بنزعة عقلانية منطقية، ونادراً ما أوردوا الخرافات والأساطير.

ونلاحظ أن العصر خلا من كتابات في «التاريخ العالمي» أو حتى عن تاريخ الشرق الإسلامي، وإن وردت إشارات أحياناً حسب مقتضى الحال. كما لم يكتب مؤرخ مغربي عن الأندلس باستثناء محمد بن الحارث الخشني الذي هاجر من المغرب إلى الأندلس؛ فصنف عن محدثيها وفقهائها[٥]. وإذ سلم الرقيق من منزلق الثيولوجية في التفسير؛ فقد انحدر إليها كل من عداه من مؤرخي العصر.

قصارى القول، أن الكتابات التاريخية السنية تأثرت ـ إلى حد كبير ـ بمعطيات الصحوة البورجوازية.

أما عن مؤرخي الخوارج؛ فلم نقف للخوارج الصفرية عن مؤرخ أو مصنف واحد نظراً لاندثار الحركة الصفرية في المغرب[٦]؛ فيما عدا إمارة بورغواطة المحاصرة والمتقوقعة والتي لا

(١) أنظر: إبن عذاري: جـ ١، ص ٢٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٣) أنظر: أبو العرب تميم: المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٤) فاطمة بلهواري: المرجع السابق، ص ١٠.

(٥) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص ١٨.

(٦) محمود إسماعيل: **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ١٥.

نعلم عنها شيئاً إلا من خلال صفحات معدودات كتبها جغرافي أندلسي هو البكري[١].

أما الخوارج الإباضية الذين انصرفوا إلى طلب العلم والتجارة؛ فقد أبلى مؤرخوهم في ميدان الكتابة التاريخية عن المذهب ورجاله. ومع ذلك لم نقف إلا على عملين لمؤرخين اثنين هما أبو الربيع الوسياني وأبو زكريا يحيى بن أبي بكر اللذين تنم كتابتيهما وتعبّر عن «معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي والفكري»[٢] للخوارج الإباضية آنذاك.

أما عن معطيات الواقع الاجتماعي؛ فقد تشتت الإباضية بعد القضاء على الدولة الرستمية وعاشوا كجماعات منغلقة في جبل نفوسة وواحة وأرجلان على أمل ظهور إمام يلم الشمل وينتقل بجماعاتهم من طور «الدفاع» إلى طور «الظهور». لذلك تركّز نشاطهم السياسي في الدفاع عن وجودهم إزاء الحملات المتكررة التي أنفذها الفاطميون للقضاء عليهم باقتحام معاقلهم دون طائل.

أما عن المعطيات الفكرية؛ فقد انكب الإباضية على كتب السلف تصنيفاً ومراجعة وتأليفاً. وأسفرت جهودهم عن ظهور عدد من المؤرخين؛ منهم أبو محمد عبد الله بن محمد العاصي، ومعبد بن أفلح اللذين فقدت مؤلفاتهما. منهم أيضاً أبو الربيع عبد السلام الوسياني (ت ٤١٨ هـ) صاحب كتاب «سير أبي الربيع عبد السلام الوسياني»[٣]. ونعلم أنه عاش في وارجلان حيث كتب كتابه هذا الذي قرّظه الدارسون[٤]، واعتمد عليه اللاحقون من أمثال أبي زكريا والشماخي والدرجيني. وقد أرّخ الوسياني للحركة الإباضية في الشرق والمغرب حتى عصره. وعرض للدعوة السرية الإباضية في البصرة ودعاتها في بلاد المغرب، وانتقالها من طور الستر إلى طور الظهور[٥] عارضاً لثورات الإباضية في عصر الولاة. كما ألقى أضواء على الدولة الرستمية وأمدنا بمعلومات مغايرة لما درج عليه مؤرخو الإباضية من التعصب للأسرة الحاكمة[٦]. أما عن أحوال الإباضية بعد سقوط الدولة؛ فقد عرض لها بالتفصيل[٧] واقفاً على معلومات

---

(١) راجع ما كتبناه عن إمارة برغواطة في كتابنا: **مغربيات**، ص ١٥ - ٥٦.

(٢) محمد الطالبي: **الدولة الأغلبية**، ص ١٨.

(٣) أنظر: الوسياني: **سير أبي الربيع عبد السلام الوسياني**، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ١١٣ وح.

(٤) أنظر: Lewcki: **Un Chronique Ibadite, «Kitab-as-Syar» d'As-Samachi,** Revue des etudes Islamiques, Vol.VII, 1934, p.74.

(٥) الوسياني: المرجع السابق، ورقة ٣٠ وما بعدها.

(٦) المصدر نفسه، ورقة ٧٩ وما بعدها.

(٧) المصدر نفسه، ورقة ٢٧ وما بعدها.

فريدة تتعلق بهجرة الكثير من إباضية المغرب إلى جزيرتي جربة وصقلية[١]. كل ذلك من خلال تأريخه لرجالات المذهب وأعلامه. فلم يكتب عن ذلك تاريخاً متكاملاً؛ بل وردت تلك المعلومات الهامة في ثنايا الكتاب الذي ألّفه في الطبقات أصلاً، فضلاً عما يكشف عنه ما قدّمه من أسئلة وأجوبة عن بعض المسائل السياسية والفقهية الخاصة بالمحنة التي عاشها الإباضية في ظل الحكم الفاطمي[٢].

وقد أفاد أبو زكريا يحيى بن أبي بكر (ت ٤٧١ هـ) من هذه المعلومات حين صنف تاريخه المعروف «كتاب السيرة وأخبار الأئمة»؛ الذي يعد المصدر الأساسي عن الدولة الرستمية، كذا عن الفترة اللاحقة لسقوطها على يد الفواطم عام ٢٩٧ هـ[٣].

ونظرة على الكتاب تؤكد أنه أوفى وأرقى مؤلف مكتوب عن إباضية المغرب؛ حيث استهلّه بذكر مآثر الفرس وبلائهم في خدمة الإسلام. ثم عرض لثورات الإباضية في عصر الولاة معلّلاً أسباب فشلها. وقدّم معلومات جدّ هامة عن الدعوة الإباضية في البصرة[٤]، ودعاتها في بلاد المغرب. كما عرض لثورات الإباضية منذ ولاة العباسيين. ثم قدّم تأريخاً شاملاً للدولة الرستمية؛ نهج فيه نهجاً جديداً حيث قسّمه إلى مراحل خمس إتسمت فيه كل مرحلة بحدوث انشقاق في المذهب الإباضي. وتعتبر معالجته لمحنة الإباضية في ظلّ الوجود الفاطمي[٥] مصدراً لسائر مؤرخي الإباضية من بعده.

أما عن منهجه ورؤيته؛ فهو يربط أحداث الإباضية في المغرب بنظيرتها في الشرق؛ لذلك أمدّنا بمعلومات هامة عن إباضية الشرق خصوصاً في المجال التجاري والثقافي. كما تضمن كتابه معلومات عن القوى المغربية غير الإباضية كالخوارج الصفرية ودولة الأغالبة والأدارسة فضلاً عن أموي الأندلس؛ بما يشي باتساع منظوره التاريخي.

ومع ذلك يعاب عليه مبالغاته في ذكر أعداد الجيوش، والإسراف في ذكر مفاسد النظام الفاطمي[٦]. كذا انحيازه إلى الإباضية الوهبية وتكفيره الفرق لأخرى المنشقة؛ فاعتبر الحركة النكارية زندقة، ووصم زعيمها أبا يزيد مخلد بن كيداد بأنه «عدوّ الله»[٧]. وعاب عليه

---

(١) المصدر نفسه، ورقة ٥٩ وما بعدها.

(٢) محمود إسماعيل: **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ١٨، ١٩.

(٣) إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ص ٢٥.

(٤) أبو زكريا: **السيرة وأخبار الأئمة**، ورقة ٥، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٩٠٣٠ ح.

(٥) المصدر نفسه، ورقة ١١٥ وما بعدها.

(٦) بوبه مجاني: المرجع السابق، ص ذ من المقدمة.

(٧) فاطمة بلهواري: المرجع السابق، ص ظ من المقدمة.

الدارسون نزعته الأخلاقية في التقويم والشطط في التقريظ أو التسفيه[1]، كذا الإسراف والمبالغة في ذكر الكرامات المنقبية والروايات الأسطورية[2].

ونعتقد أن تلك المعايب نتيجة طبيعية لضغوط العصر وما عاناه ـ شأنه شأن الإباضية عموماً ـ من ضروب البطش والاضطهاد على يد الفاطميين وعمالهم.

خلاصة القول؛ إن الفكر التاريخي في بلاد المغرب في عصر الصحوة البورجوازية الثانية تطور موضوعاً ومنهجاً ورؤية تحت تأثير المدّ الليبرالي؛ برغم وقوعه في منزلق «الأدلجة» التيولوجية.

فماذا عن هذا الفكر في بلاد الأندلس؟ ذلك ما سندرسه في المبحث التالي.

* * *

ثانياً: الفكر التاريخي في الأندلس

تأثر الفكر في الأندلس بمعطيات تاريخية كبرى سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً؛ بتأثير الصحوة البورجوازية الثانية التي غمرت العالم الإسلامي برمّته.

فعلى الصعيد السياسي؛ جرى إعادة تحقيق وحدة الأندلس بعد التجزئة والتشرذم في العصر السابق؛ وقامت الخلافة الأموية لأول مرة لتنافس الخلافتين العباسية والفاطمية. على أن ضعف الخلافة أفضى إلى ظهور دور الحجاب العامريين الذين استأثروا بالسلطة حتى سقوط الخلافة لتتمزق وحدة الأندلس مرة أخرى إلى كيانات صغرى عرقية وإقليمية في عهد ملوك الطوائف.

وعلى الصعيد الاجتماعي؛ شهدت الأندلس في ظلّ الخلافة والحجابة مرحلة المزج والانصهار بين العرقيات المتنوعة ليحدث نوع من التجانس لم تشهده الأندلس من قبل. إلا أن السخائم العرقية والإقليمية عادت مرة أخرى لتؤثر سلباً في هذا التجانس ولتمزق وحدة الأندلس من جديد.

ومع ذلك فقد شهدت الأندلس في العصور الثلاثة (الخلافة والحجابة وملوك الطوائف) نهضة علمية وفكرية كبرى؛ نتيجة التراكم المعرفي والتنافس الثقافي وتعاظم الرحلة في طلب العلم؛ مواكبة للاتصال التجاري المتعاظم بين الأندلس وسائر أقاليم دار الإسلام.

بديهي أن يتأثر الفكر التاريخي الأندلسي بتلك المعطيات بصورة إيجابية؛ فتطور موضوعاً ومنهجاً ورؤية؛ على أيدي ثلّة من المؤرخين النابهين لم تشهد الأندلس لهم مثيلاً من قبل ولا

---

(١) محمد الطالبي: المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) محمود إسماعيل: **الخوارج في بلاد المغرب**، ص ١٧، ١٨.

من بعد. فتنوعت موضوعات علم التاريخ لتطرق الميادين التقليدية؛ من تواريخ عالمية وإقليمية وسير وطبقات وتراجم ومغازي.. الخ كما استحدثت موضوعات، جديدة؛ كالجغرافيا التاريخية وتاريخ الأدب والإثنوغرافيا وغيرها.

كما تطورت مناهج علم التاريخ مفيدة من النهضة العلمية السائدة؛ حتى بالنسبة للاتجاهات المحافظة. كما تطورت رؤى المؤرخين التي جنحت نحو الدنيوية مودعة النظرة التيولوجية. وعمد المؤرخون إلى النقد والتعليل والتأويل والتنظير أحياناً.

ومع ذلك؛ ظلّ التاريخ الأندلسي يتسم ببعض الخصوصيات التي يمكن إيجاز أسبابها فيما يلي:

أولاً: استمرارية الكثير من معطيات العصر السابق نظراً لعوامل جغرافية ومذهبية؛ لكون الأندلس إقليماً قصياً من ناحية، ورسوخ المذهب السني وتفرّده في ساحة الفكر؛ نظراً لانعدام وجود فرق المعارضة الشيعية والخارجية والاعتزالية؛ باعتبارها قوى تجنح إلى التغيير وتعارض الثبات وتروم تجاوزه من ناحية أخرى.

ثانياً: ترتب على ذلك انعدام وجود مؤرخين ومبدعين من أصحاب هذه المذاهب؛ باستثناء حالات معدودة ونادرة ممن ينتمون إلى مدرسة ابن مسرّة التي جمعت بين التشيّع والاعتزال والتصوف.

ثالثاً: لذلك تمثل التيار الإبداعي في الفكر التاريخي في عدد من المؤرخين الذين خرجوا من رحم المذهب السني نفسه، وهم أتباع المدرسة «الحزمية» التي جمعت بين العقل والنقل، بين الرواية والدراية. ونظراً لاضطهاد أعلام هذه المدرسة؛ لم يقدر لإبداعاتهم الرواج؛ إذ اعتبروا في نظر السلطة ومؤرخيها المحدثين «أهل بدع».

رابعاً: برغم ذلك؛ ونتيجة لتعاظم المدّ الليبرالي في العالم الإسلامي بأسره، وتأثر الأندلس به؛ فقد انعكست آثاره الإيجابية على مؤرخي الأندلس عموماً من المحافظين والمبدعين في آن.

في ضوء تلك الرؤية العامة نحاول دراسة الفكر التاريخي الأندلسي وفق هذا التصنيف الإجرائي.

بالنسبة للاتجاه المحافظ؛ نلاحظ أن جلّ مؤرخيه كانوا سنّة مالكية فقهياً، وحفّاظاً ومحدثين تولوا مناصب رسمية؛ سواء أكانوا أندلسيين قحاح، أو وافدين إلى الأندلس نتيجة اضطهادهم في المشرق أو المغرب.

من أهم أعلام هذا الاتجاه؛ محمد بن الحارث الخشني (ت ٣٦١ هـ) الذي كان من أعلام

المالكية في المغرب واضطهد من قبل الفاطميين؛ فنزح إلى الأندلس ووجد ترحيباً من قبل الخليفة الحكم المستنصر الذي عهد إليه بمنصب القضاء في إحدى مدن الأندلس[١].

ولنفس الأسباب؛ نزح محمد بن يوسف الورّاق؛ ـ الذي سبق التعريف به ـ حيث رحّب به الحكم المستنصر أيضاً وعهد إليه بالكتابة عن مسالك المغرب وممالكه؛ ليقف على معلومات جغرافية وتاريخية تؤهله لخوض صراعه من الفاطميين في المغرب.

أما محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن القوطية (ت ٣٦٧ هـ) فكان أندلسياً من أصل قوطي، ذا ثقافة دينية ودنيوية في آن؛ أهّلته ليكتب عن تاريخ الأندلس من منظور دنيوي متطور[٢]؛ كما سنوضح في موضعه.

ومثله كان عريب بن سعد القرطبي (ت ٣٦٩ هـ) سليل أسرة أندلسية نصرانية اعتنقت الإسلام. وهو أديب ولغوي وطبيب وشاعر ومؤرخ أهّله علمه لتولّي مناصب إدارية في عهد الخليفة الناصر[٣]، وكان الطبيب الخاص لخلفه الحكم المستنصر[٤].

كما التحق محمد بن مغيث الأنصاري (٣٥٢ هـ) ببلاط الحكم المستنصر أيضاً؛ نتيجة ثقافته العريضة وتبحّره في علوم الفقه والأدب[٥].

أما أبو الوليد عبد الله بن محمد الفرضي (ت ٤٠٣ هـ) فكان من مشاهير المحدثين والمؤرخين، وصاحب ثقافة عريضة استمدّها من رحلته إلى مكة والمدينة والقاهرة وبغداد. لذلك تولى قضاء مدينة بلنسية[٦].

ويعد عيسى بن أحمد بن محمد الرازي (٣٧٩ هـ) سليل أسرة الرازي المشرقية التي استقرت في الأندلس، واشتهرت بنبوغها في ميدان التاريخ والأدب والعلوم الشرعية. وبفضل ذلك حظي ببعض المناصب الإدارية في دواوين الدولة الأموية بالأندلس[٧]. واشتهر أحمد بن عمر العذري المعروف بابن الدلائي (ت ٤٨٧ هـ) بالكتابة في الجغرافية التاريخية. وكان محدثاً

---

(١) محمد عبد الغني حسن: المرجع السابق، ص ٦٥، مصطفى أبو ضيف أحمد: **القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة الأموية**، ص ١٤، ١٥، إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٣) عبد الواحد ذنون طه: **موارد تاريخ إبن عذاري المراكشي عن تاريخ شمال أفريقيا**، ص ٢٣٥.

(٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٦) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٣، ص ٢٧٨.

(٧) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات في التاريخ الأندلسي**، ص ١٠٨، الموصل ١٩٨٧.

أندلسياً من أصل عربي جاب الكثير من بلدان الشرق[١].

أما يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ القرطبي (ت ٤٦٣ هـ)؛ فكان محدثاً؛ صنف في الرواية وعلم الحديث فضلاً عن التاريخ[٢]. ولم يتقلّد مناصب رسمية نظراً لشبهة انتمائه إلى مدرسة ابن حزم.

تلك ثلّة من أهم مؤرخي الاتجاه المحافظ الذين طوّروا الفكر التاريخي في الأندلس بتأثير ثقافتهم الموسوعية التي جمعت بين العلوم النقلية والعقلية، فضلاً عن اتصال معظمهم بثقافة الشرق نتيجة رحلاتهم العلمية. كما أهّلتهم ثقافتهم الواسعة ليتولى معظمهم مناصب رسمية، أفادوا من وثائقها وسجلاتها في تسطير تواريخهم المتطورة.

فماذا عن مظاهر التطوير في موضوعات علم التاريخ؟

من أهم هذه المظاهر كتابة بعضهم «تواريخ عالمية»؛ وهي ظاهرت كانت قد خفتت في الشرق والمغرب آنذاك. فغريب بن سعد قام باختصار تاريخ الطبري، ثم ذيّل عليه وأضاف إليه أخبار المغرب والأندلس التي لم يذكر الطبري عنها شيئاً البتة[٣]. كما صنف أبو بكر بن سعيد ابن الفياض (ت ٤٥٩ هـ) كتاب «العبر»؛ وهو تاريخ عالمي مفقود؛ لا نقف له على أثر إلا بعض نصوص من الكتب التاريخية اللاحقة؛ خصوصاً عند ابن عذارى المراكشي[٤].

واهتم مؤرخو الأندلس بتاريخ بلادهم؛ وطرقوا فضلاً عن التاريخ السياسي، ميادين التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. من هؤلاء محمد بن مزين (ت ٤٧٠ هـ) الذي كان حجة في العلوم الشرعية أهّلته لطرق جوانب هامة في تاريخ الأندلس ذات بعد شرعي واقتصادي في آن؛ كأحكام الملكية في الإسلام ومدى تطبيقها أو العزوف عنها فيما استن الحكام من سياسات إقتصادية وجبائية[٥].

وبرغم ما يحمله عنوان كتاب ابن القوطية «تاريخ افتتاح الأندلس» من دلالة على أنه كتاب خاص بالفتوح والمغازي؛ إلا أنه في الواقع تأريخ ضاف وهام عن الأندلس حتى أواخر عصر الإمارة. فإلى جانب الأخبار السياسية والوقائع العسكرية، طرق موضوعات اقتصادية واجتماعية وافرة وثرية. فقد عالج موضوع الإقطاع في الأندلس وملكية الأرض وأشكال الحيازة وتطورها

---

(١) ابن بشكوال: **الصلة**، جـ ١، ص ٦٦، القاهرة ١٩٦٦.

(٢) ياسر أحمد نور: المرجع السابق، ص ١٢٢، ١٢٣.

(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٠٦، أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٣، ص ٢٧٥.

(٤) أنظر: **البيان المغرب**، جـ ١، ص ١٩ كمثال.

(٥) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢١٢.

من عصر إلى آخر[١]، فضلاً عن موضوعات ذات طبيعة اجتماعية؛ كالهجرات العربية إلى الأندلس[٢].

نفس الشيء يقال عن كتاب «تاريخ افتتاح الأندلس» لمؤرخ مجهول؛ إذ عالج تاريخ الأندلس حتى نهاية عصر الخليفة الناصر عام ٣٥٠ هـ. وهو يحوي مادة هامة ووثائقية عن الأوضاع والسياسات الاقتصادية، كما يقدم خريطة دقيقة عن سكان الأندلس من العرب والبربر والمولدين، فضلاً عن معلومات فريدة في العلاقات بين حكام قرطبة والقوى النصرانية في شمال الأندلس[٣].

كما صنفت كتابات عن عصر الحجابة عن العامرية؛ من أهمها ما كتبه عبد الرحمن بن محمد بن معمّر (ت ٤٢٣ هـ) في مصنفه «الدولة العامرية»، وحسين بن عاصم (ت ٤٤٩ هـ) الذي كتب سيرة المنصور بن أبي عامر تحت عنوان «المآثر العامرية».

وكما هو الحال في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ أولى مؤرخو الأندلس اهتماماً فائقاً بالكتابة عن أقاليم ومدن الأندلس. ولقد تعاظمت هذه الظاهرة خصوصاً في عصر «ملوك الطوائف» الذي شهد تجزئة الأندلس إلى «مدن ودول». ومن أهم ما كتب في هذا الصدد كتاب «المعارف في أخبار كورة أليبيرة وأهلها وفوايدها وأقاليمها وغير ذلك من منافعها»[٤]. ويشي العنوان بنقلة في هذا النوع من الكتابة التاريخية؛ إذ جرى الاهتمام بالأمور الحياتية العملية بالدرجة الأولى؛ بعد أن كانت الكتابة في هذا الصدد تنصب على الفضائل والمآثر وتلوّن في الغالب بلون أسطوري. كما يشي عنوان كتاب «أخبار رية وحصونها وحروبها وفقهائها وشعرائها»؛ لإسحق بن سلمة (ت ٣٩٩) بدلالة على ما جرى من صراعات سياسية وعسكرية في هذا العصر المضطرب، فضلاً عن أهمية كتب المدن في الوقوف على التاريخ الثقافي الذي ازدهر أيضاً في هذا العصر. كما يدل على اهتمام مؤرخيها بالثقافة الدنيوية إلى جانب الدينية. بالمثل لا يخلو عنوان كتاب «البيان الواضح في الملم الفادح»[٥] لمحمد بن علقمة من دلالة على انتقاد سياسات ملوك الطوائف التي لم تسفر إلا عن تضعضع الوجود الإسلامي في الأندلس وتعاظم الخطر النصراني.

---

(١) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) مصطفى أبو ضيف: المرجع السابق، ص ١٤.

(٣) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص ١٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٤، ٣٠٥.

وشهدت الكتابة في مجال «الطبقات» تطوراً مماثلاً؛ فلم تقتصر على الترجمة لأعلام المذاهب والفرق والفقهاء؛ إنما اتجهت اتجاهاً دينوياً تمثل في الترجمة لمشاهير الأدباء والشعراء وأعلام الفكر على اختلاف هوياتهم المذهبية وانتماءاتهم السياسية. كذا عبرت عن ظاهرة «الرحلة في طلب العلم» في هذا العصر وانتقال أهل القلم بين الحواضر الإسلامية. وخير ما يعبر عن ذلك كله كتاب «تاريخ علماء الأندلس» لإبن الفرضي[1] الذي يقول في مقدمته: **«عرضنا فيه ذكر أسماء الرجال وكناهم وأنسابهم، ومن كان يغلب عليه حفظ الرأي فيهم، ومن كان يغلب عليه الحديث والرواية... ومن كان له رحلة إلى المشرق؛ وعمن روى، ومن أجل من لقى... ومن كان يشاور في الأحكام ويستغنى، ومن ولى منهم خطة القضاء، ومن المولدون من القضاة»**[2].

لذلك صدق من قال بأن ابن الفرضي يعد رائداً في هذا المجال بالأندلس؛ حيث طوّر الكتابة في «الطبقات» لتشمل سائر الفعاليات الثقافية والعلمية؛ فضلاً عن الاهتمام بالتاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي[3].

وفي هذا المجال صنف محمد بن الحارث الخشني كتاب «قضاة قرطبة»، كما صنف عن «أهل الحديث» في الأندلس، فضلاً عن كتب «الرواية»، وكان قد كتب عن «علماء وفقهاء إفريقية» ـ كما سبقت الإشارة ـ بما ينم عن طول باع في هذا المجال. وقد أثنى الدارسون[4] على تلك الكتابات؛ لإلقائها مزيداً من الضوء على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي؛ فضلاً عن التاريخ الثقافي. يقول أحدهم: «اتبع الخشني منهجاً قوامه هو ذكر اسم الشخصية المترجم لها، ثم ذكر شيوخها الذين أخذت عنهم، ووصف رحلاتها وذكر وفاتها. وبين الفينة والأخرى يذكر بعد الوقائع بطريقة عفوية مما يفيد في تحري التاريخ الاجتماعي... إلى جانب روايات حول الأوضاع الإقتصادية والفكرية»[5].

أما ابن عبد البرّ؛ فقد عالج في كتابه «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» طبقات المحدثين في الأندلس؛ بنظرة جديدة ومنهج مبتكر وغاية محددة هي «الاهتداء بهم»[6]. وتتجلى جدته في

---

(١) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٣، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٢) ابن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، جـ ٢، القاهرة ١٩٦٦.

(٣) أنظر: مصطفى أبو ضيف: المرجع السابق، ص ١٦، ١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦، إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص ١٧، ١٨.

(٥) إبراهيم القادري: المصدر نفسه، ص ١٧.

(٦) إبن عبد البرّ: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص ٤٠٠، المنصورة ١٩٦٨.

تنوع مصادره؛ إذ عوّل على الإخباريين والمؤرخين كسيف بن عمر والواقدي وأبي معشر وغيرهم[1]؛ مخالفاً بذلك ما درج عليه المؤرخون ـ المحدثون من قصر مصادرهم على روايات أهل الحديث.

أما عن الموضوعات المستحدثة؛ فتتمثل في تاريخ الأدب، والجغرافيا التاريخية. والمذكرات الشخصية؛ وهي موضوعات لم يتطرق إليها المؤرخون المحدثون من قبل؛ أقبل عليها نظراؤهم في هذا العصر لاشتغالهم بالأدب والتاريخ والجغرافيا إلى جانب الحديث. ومن مشاهير من كتبوا في تاريخ الأدب؛ نقف على أسماء محمد بن مغيث الأنصاري (ت ٣٥٢ هـ) الذي كتب بتكليف من الخليفة الحكم المستنصر عن «شعراء الخلفاء من بني أمية»[2]. كما كتب ابن فرج الجياني (ت ٣٥٩٩ هـ) كتاب «الحدائق» عن معاصريه من شعراء الأندلس. وجمع علي بن عبد المحسن (ت ٣٨٤ هـ) بين الشعراء واللغويين والساسة في كتاب واحد؛ بعنوان «المستجاد من فعلات الأجواد»[3].

وشهد العصر تعاظم الأدب الجغرافي؛ لتعاظم المدّ البورجوازي التجاري. وقد سبقت معالجتنا لجغرافيي الأندلس في المجلّد السابق من المشروع؛ لذا نتوقف هنا فقط على إنجازات من مزجوا بين الجغرافيا والتاريخ. ومن هؤلاء أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري صاحب كتاب «المسالك والممالك» الذي يعد أنموذجاً في هذا الضرب من الكتابة. إذ حفظ لنا الكثير مما تضمنه «تاريخ» محمد بن يوسف الورّاق ـ المفقود ـ والرقيق القيرواني ـ المفقود معظمه أيضاً ـ فقدم لنا نصاً غاية في الأهمية عن تاريخ المغرب خصوصاً وتاريخ الأندلس بوجه عام. وإذ ما علمنا أن البكري اشتغل بالسياسة وصنف في الطب والفقه والفلاحة[4]؛ أدركنا قيمة ملعوماته وجدة إبداعه.

وما فعله البكري بخصوص جغرافية المغرب وتاريخه، قام به العذري بخصوص جغرافية الأندلس الممزوجة بالتاريخ. ففي كتبه «ترصيع الأخبار وتنويع الآثار» و«البستان في غرائب البلدان» و«المسالك والممالك» ما يشي بالجمع بين الجغرافيا والتاريخ في مصنف واحد. والراجح أن جلّ معلوماته التاريخية مأخوذة من أسرة آل الرازي ـ المفقودة تواريخهم ـ فضلاً عن مشاهداته ومعايناته بالنسبة لأحداث عصره. لذلك أمدّنا بمعلومات تاريخية جدّ هامة ـ وفريدة

---

(١) ياسر أحمد نور: المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

أحياناً ـ عن علاقات حكام قرطبة بدول المغرب[١]. كذا عن الجغرافيا البشرية للأندلس؛ فكان يعرض لسكان الأقاليم موضحاً أصولهم وأنسابهم وتوقيت استيطانهم الأندلس وأنماط حياتهم وسجاياهم ومثالبهم[٢]. هذا فضلاً عن موضوعات ذات طابع سياسي ـ اجتماعي كحركات الصعاليك بالأندلس، وأخرى ذات مسحة اقتصادية ذات تأثير سياسي؛ كالأوبئة والمجاعات[٣]. هذا فضلاً عن معلومات عن جغرافية وتاريخ الشرق الإسلامي عاينها إبان تسفاره وتجواله بين دوله[٤]. لذلك أثنى عليه الدارسون المحدثون وقرظوا إنجازاته التي تمزج الجغرافيا بالتاريخ[٥].

شهد العصر أيضاً ظاهرة الكتابة التاريخية التي تدخل في باب «المذكرات الخاصة». وخير أنموذج عنها ما كتبه أمير غرناطة عبد الله بن بلقين في كتاب «التبيان» الذي ألّفه إبان إقامته في منفاه بأغمات وسرد فيه تاريخ آبائه وأحوال حكمه وحوادث الأندلس في عصره[٦]. ويعد الكتاب وثيقة هامة كشهادة أحد أمراء ملوك الطوائف على عصره[٧].

تلك هي الموضوعات التقليدية التي طوّرها المؤرخون المحافظون والموضوعات المستحدثة التي أبدعوها؛ فما هي مناهجهم ورؤاهم التي شهدت بالمثل تطوراً وإبداعاً؟

بخصوص المرجعية، اعتمد الكثيرون ممن شغلوا مناصب رسمية على الوثائق واحتفظت كتبهم بصور منها؛ كما هو حال العذري ـ مثلاً ـ الذي أورد نصوص المعاهدات بين الفاتحين وبين القوط[٨]. كما عولوا جميعاً على المشاهدة والمعاينة بالنسبة للأحداث التي وقعت إبان حياتهم. هذا فضلاً عن أمهات المصادر العربية وبعض الأجنبية. فقد أشار ابن الفرضي[٩] ـ **مثلاً** ـ إلى بعض مصادره في ثنايا كتابه. واعتمد ابن عبد البرّ على روايات إخباريين ومؤرخين

---

(١) مصطفى أبو ضيف: المرجع السابق، ص ٢٠، ٢١.

(٢) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات في التاريخ الأندلسي**، ص ١٥٠ ـ ١٥٣.

(٣) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص ١٤.

(٤) ابن بشكوال: المرجع السابق، ج ١، ص ٦٦.

(٥) أنظر: العذري: **ترصيع الأخبار**، ص ٨ من مقدمة المحقق، مدريد ١٩٦٥، كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ج ١، ص ٢٧٣، القاهرة ١٩٦٣.

(٦) محمد عبد الله عنان: **دول الطوائف**، ص ١٤٦، القاهرة ١٩٦٩.

(٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٨) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات في التاريخ الأندلسي**، ص ١٥١.

(٩) **تاريخ علماء الأندلس**، ص ٢.

مشارقة كالواقدي وسيف بن عمر[1]، كما أشار العذري إلى هروشيوس[2] وإيزيدور الإشبيلي[3] كمصدرين من مصادره. واطّلع على تواريخ آل الرازي[4] وأثبت نقوله عنهم.

وتحفل معظم المدونات التاريخية بشواهد تدل على المرجعية، مثل عبارات «وأخبرني جماعة»[5]، «وسمعت بعض أهل العلم» و«حكى لي بعض أخواني»، و«أخبرني والدي»، كما هو حال الخشني[6]. وأخذ ابن الفرضي عمن لقي من علماء المشرق «ممن شاهد وعاين»[7].

وتنهض تلك العبارات دليلاً على تحرّي المصداقية والتثبت من صحة الأخبار؛ ومع ذلك لم يعوّل هؤلاء على الإسناد بالطريقة التقليدية عند مؤرخي العصر السابق؛ نظراً لإخلاله بتسلسل العرض وسياقه. يقول ابن الفرضي: «**وتركنا تكرار الأسانيد مخافة أن نقع فيما رغبت عنه من الإطالة**»[8]. كما لفظ ابن عبد البرّ طريقة الإسناد لنفس الأسباب؛ فضلاً عن اعتقاده بأن صحة السند لا تعني بالضرورة صحة الخبر[9].

وفي كل الأحوال بذل المؤرخون جهداً كبيراً في نقد الروايات والتحقق من مصداقيتها قبل اعتمادها. وفي هذا الصدد اعتمدوا على المقارنة بين الصيغ المختلفة للخبر الواحد وأخذوا بما أجمعت الغالبية على صحته[10]. كما عوّلوا على معيار العقل في تمييز الصحيح من المكذوب[11].

واتسمت عروض المؤرخين بالتدقيق والاسترسال وذكر التفصيلات الهامّة والنوادر ذات الدلالة؛ على الرغم من حرص بعضهم «على جعل الكتاب مختصراً»[12]. كما اتسمت بالتسلسل الزماني دون التقيد بالنمط الحولي[13]. وبرغم ما كانت تشي به عناوين المصنفات

---

(١) ياسر أحمد نور: المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٢) **ترصيع الأخبار**، ص ٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥، ٢٤٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦.

(٦) محمد عبد الغني حسن: المرجع السابق، ص ٦٥.

(٧) **تاريخ علماء الأندلس**، ص ٢.

(٨) **المصدر نفسه، ص ٣.**

(٩) ياسر أحمد نور: المرجع السابق، ص ١٥٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١١) العذري: المرجع السابق، ص ٣.

(١٢) إبن الفرضي: المرجع السابق، ص ١.

(١٣) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات**، ص ١٦٠.

التاريخية من الاقتصار على موضوع بعينه ـ كالفتوح أو الطبقات ـ إلا أن محتوياتها كانت تتضمن تأريخاً شاملاً، كما هو حال مؤلفات ابن القوطية والمؤرخ المجهول اللذين أعطيا لكتابيهما عنوانين في فتح الأندلس؛ لكنهما قدّما تأريخاً عاماً للأندلس حتى عصر الخلافة. وبرغم ما اتخذه كتاب ابن الفرضي من عنوان «طبقات علماء الأندلس» إلا أن مؤلفه عالج ـ ولو في اختصار ـ تاريخ الأندلس منذ الفتح وحتى بعد رحيله عن الأندلس.

ونظراً لكون غالبية مؤرخي العصر من المشتغلين بالأدب أو من قارضي الشعر[١]، واشتغال بعضهم في الكتابة بالدواوين؛ اتسمت أساليب عروضهم بسلامة اللغة ووضوح العبارة وانطوت على قدر ملحوظ من البلاغة و الطلاوة والتأنق دون تكلّف[٢].

أما عن التحليل والتأويل؛ فقد غلب على الجميع «التأريخ بالدراية» بعد تحررهم من النظرة الدينية إلى الدنيوية[٣]. واستمدوا تفسيراتهم من الاستقراء الواعي للأحداث التاريخية نفسها مدعماً بنزعة عقلانية ومنطقية. وقدّم بعضهم تفسيرات اقتصادية لبعض الأحداث؛ عندما أبرزوا تأثير الكوارث الطبيعية في حياة الناس[٤]، وربطوا بين تعاظم الجبايات والمغارم وبين اندلاع الثورات الاجتماعية[٥]. كما ردوها أحياناً لفساد العسكر وأخطاء الولاة والعمال[٦]. بل منهم من فطن إلى مفهوم «الطبقة» بالمعنى العلمي على أساس حيازة الثروة، كما فطن إلى اعتبار مفاسد الطبقة الوسطى ـ خصوصاً شريحة التجار ـ مسؤولة عن تردّي الأحوال نتيجة الإسراف والشطط في حياة الرفه والمتع الحسيّة[٧].

ويأخذ البعض على مؤرخي هذا العصر ولاءهم لبني أمية وتعصبهم للأندلس. وعندنا أن هذا الحكم مردود؛ فقد انتقد بعض مؤرخي هذا العصر النظام الأموي الذي سقط ليحل محله ملوك الطوائف الذي اقترن بانفراط وحدة الأندلس. في ضوء هذا التردّي كان من الطبيعي أن تظهر نزعة حنين إلى النظام الأموي الذي ارتبط في وجدانهم وذاكرتهم بوحدة الأندلس ومجدها. كذلك كان من الطبيعي أن ينعكس ثراء الأندلس وطيب الحياة فيها على عواطف

(١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٠٢.

(٢) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات**، ص ١٦٠.

(٣) جب: المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٤) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات**، ص ١٦٠.

(٥) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص ١٥.

(٦) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٧) عن نصوص هامة في هذا الصدد؛ راجع: العذري: المرجع السابق، ص ١٨.

سكانها ـ ومن بينهم المؤرخين ـ فأولوها حباً معتدلاً ـ حسب شهادة[1] بعض الدارسين ـ بعيداً عن التعصب والشوفينية.

خلاصة القول؛ أن الفكر التاريخي الأندلسي شهد تطوراً في عصر الصحوة البورجوازية الثانية على يد المؤرخين الموالين للسلطة؛ برغم كون معظمهم فقهاء ومحدثين.

بديهي أن يزداد الفكر التاريخي الأندلسي تطوراً؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية بفضل ثلة من المؤرخين الذين حاولوا تطوير الإيديولوجية السنية نفسها. يتمثل هؤلاء في ابن حزم ومدرسته ممن تأثروا بمدرسة ابن مسرة التي كانت تتبنى التيار العقلاني الليبرالي في الفكر الإسلامي. كذا تأثرهم بجماعة «إخوان الصفا» التي كانت تؤاخي بين الدين والفلسفة. ونرجّح ـ من جانبنا ـ أن ثمّة خيط واصل بين مدرسة ابن مسرّة وجماعة إخوان الصفا التي ترأسها في الأندلس مسلمة المجريطي[2]، كذا بين المدرستين وبين مدرسة ابن حزم التي برغم تأثرها بالمدرستين السابقتين؛ إلا أنها اختطت طريقاً خاصاً يمكن أن نطلق عليه المدرسة «الحزمية».

وقد عبّر عن مدرسة ابن مسرّة في حقل التاريخ مؤرخ يدعى أبا عامر بن شهيد (ت ٣٩٢ هـ) وهو تلميذ وهب بن مسرّة والقاسم بن إصبغ اللذين قرظهما ابن حزم ومدرسته. وقيل أن عامر صنف «تاريخاً عالمياً» لم نقف له على أثر[3]. والراجح أنه أحرق مع ما أحرق من مصنفات مدرسة ابن حزم.

أما عن ابن حزم فهو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت ٤٥٤ هـ) الذي نشأ في أسرة موسرة؛ إذ وزر أبوه للمنصور بن أبي عامر[4]، كما وزر هو نفسه للخليفتين المستظهر بالله والمعتمد بالله من بعده.

تقلّب ابن حزم في معتقداته الفقهية؛ فتحوّل من المالكية إلى المذهب الشافعي ـ نظراً لميله إلى القياس والاستحسان ـ ثم انقلب على الشافعية ومال لآراء مسلمة المجريطي[5]، ثم اعتنق المذهب الظاهري لداود بن خلف الأصفهاني الممعن في النصية. وعكف على تطويره متخذاً موقفاً وسطاً متفرداً يجمع بين العقلانية والنصية في آن. ثم كانت نكبته نتيجة تحريض فقهاء المالكية المعتمد بن عباد ضده؛ فاضطهده وأحرق كتبه.

---

(١) أنظر: بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٠٤. عبد الواحد ذنون طه: **دراسات**، ص ١٦١.

(٢) يحتاج هذا الموضوع إلى دراسة خاصة؛ نرجو أن تسعفنا الظروف على إنجازها.

(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(٤) معلوم أن المنصور بن أبي عامر قد تبنى هذا التيار الجديد في الفكر الأندلسي؛ إذ نعلم أنه كان صديقاً لأبي عامر بن شهيد. بالنثيا: نفس المصدر والصفحة.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

عندئذٍ اعتزل ابن حزم السياسة وانكبّ على العلم درساً وتدريساً؛ فبرع في الطب والفلسفة والمنطق وعلوم العقائد والملل والنحل والفقه والتاريخ[1]، وصنف فيها جميعاً كتباً ورسائل لم يسلم منها إلا قليل. لقد عانى ابن حزم الكثير من أجل الوصول إلى فكر جديد يساوق بين الشريعة والعقل[2]، وهو ما حاوله ابن رشد من بعده؛ فأغضب أهل الشريعة وأهل الرأي في آن. إذ حمل عليهما معاً فسفّه أهل الرأي «**لأن الرأي خطة خسف لا يرضاها لنفسه ذو دين وعقل**»[4]. وفشل في إقناع أهل النقل إذ تفوق عليه شيخهم أبو الوليد الباجي فيما جرى بينهما من مساجلات[5].

وعلى كل حال؛ ما يعنينا في هذا المقام هو دراسة ابن حزم كمؤرخ أسهم في تطوير الفكر التاريخي في عصره؛ من خلال مخيال يرفض «التقليد والتعليل» في آن[6] ويختط لنفسه مساراً خاصاً انعكس أثره على ما صنفه في حقل التاريخ.

وقبل إثبات ذلك؛ من المفيد أن نعرف بأعلام مدرسته ممن حذوا حذوه، كصاعد الأندلسي والحميدي.

والأول هو أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد الطليطلي (ت ٤٦٢ هـ) المولود في المرية، المستوطن قرطبة؛ والذي تولى القضاء في عهد الدولة العامرية[٦٨٤] وتأثر كأستاذه ابن حزم بمسلمة المجريطي وإصبغ بن محمد؛ حيث أشاد بهما حين ترجم لهما في كتابه «طبقات الأمم»[7]. ويبدو أنه بهر بعبقريتهما في الفلك والرياضيات والطب والفلسفة؛ فكان أكثر عقلانية من ابن حزم؛ مصداق ذلك انتقاده ابن حزم حين خالف أرسطو وندّد بمنطقه؛ حيث علّق على ذلك بقوله: «**إنها مخالفة من لم يفهم غرضه فكتاب ابن حزم (التعريف لحدود المنطق) كثير الغلط بين السقط**»[8]. ولسوف ينعكس تفكير صاعد العقلاني على ما صنف في التاريخ؛ كما سنوضح بعد حين.

أما محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي (ت ٤٨٨ هـ)؛ فكان صديقاً لابن حزم؛ قرأ عليه

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٢) ابن حزم: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، جـ ١، ص ٥ ـ ١٥د بيروت ١٩٨٠.

(٣) إبن حزم: **حجة الوداع**، ص ١٣، ١٤، بيروت ١٩٦٦.

(٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٥) إبن حزم: **جمهرة أنساب العرب، ص ٩، بيروت ١٩٨٣.**

(٦) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٣٩٩.

(٧) أنظر: صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، ص ٩٠، ٩١، القاهرة ١٩٩٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٩٨.

جميع كتبه؛ فنكب نكبته واضطر للرحيل عن الأندلس إلى مصر ودمشق، ثم استقر ببغداد وروى عن مؤرخها الفذ الخطيب البغدادي[(١)]. وهناك ألّف كتابه «جذوة المقتبس»[(٢)].

وكان كسابقيه ذا ثقافة موسوعية؛ إذ أحاط بعلوم عصره النقلية والعقلية معاً؛ فضلاً عن كلفة باللغة والشعر[(٣)]. لذلك ألّف في موضوعات شتى تجمع بين الحديث والسياسة والطب[(٤)]؛ شأنه في ذلك شأن أستاذه ابن حزم[(٥)].

وتنمّ موسوعية ثقافة ابن حزم ومدرسته عن جدارتها بتطوير الفكر التاريخي الأندلسي؛ موضوعاً ومنهجاً ورؤية.

بخصوص الموضوعات التي طرقوها؛ يأتي على رأسها الكتابة في موضوع «التاريخ العالمي» الذي تطور بفضلهم تطوراً ملحوظاً. فبدلاً من اللجاج في نقل الأخبار ذات الطابع الأسطوري؛ نحوا نحواً أشبه ما يكون بما سلكه مسكويه والبيروني في هذا الصددد. وخير دليل على ذلك كتاب «طبقات الأمم» لصاعد الأندلسي الذي اعتبره البعض «إثنوغرافيا ثقافية»[(٦)].

وباستعراض مباحث الكتاب؛ نقف على تقديم أنثروبولوجي يربط بين الملكات الإبداعية عند البشر وبين الآثار والنظم الاجتماعية. لذلك صنف صاعد الأمم السبع إلى أمم متحضرة وأخرى بدائية[(٧)] **«فطبقة عنيت بالعلم؛ فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تعن بالعلم عناية تستحق بها اسمه»**[(٨)]. وهو معيار موضوعي أبعد ما يكون عن روح العصبية الشعوبية التي سادت الكتابات السابقة في «التواريخ العالمية».

والأمم عنده سبع طبقات هي: الفرس والكلدان، الأشوريون والأرمانيون، اليونان والروم والإفرنجة والبرجان والصقالبة والفرس والبرغز واللان، القبط والنوبة والسودان والزنج والبربر، أهل السند والهند ومن اتصل بهم، وأخيراً أهل الصين ومن اتصل بهم[(٩)].

عرض صاعد الأندلسي لكل طبقة من هذه الطبقات السبع موضحاً أصولها الإثنية،

---

(١) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٣، ص ٢٨٤.

(٢) الحميدي: **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، ص ص، القاهرة ١٩٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤) عن مؤلفاته؛ راجع: نفس المصدر، ص ٩٨.

(٥) عن مؤلفات إبن حزم؛ راجع: **جمهرة أنساب العرب**، ص ٩، ١٠.

(٦) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٧) وهو نفس تصنيف إخوان الصفا الذي ادعى إبن خلدون نسبته إلى اجتهاده.

(٨) صاعد الأندلسي: المرجع السابق، ص ١٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦.

ومواطنها، وروى أخباراً عن تاريخها؛ ثم الأهم إنجازات أعلامها في مجال العلوم والفنون والآداب.

وفي نفس المجال؛ صنف ابن حزم كتابه «جمهرة أنساب العرب» الذي يعد موسوعة في معرفة أمة العرب وشعوبها وقبائلها، وأصولها الإثنية مع إشارات تاريخية غاية في الثراء.

والأهم من ذلك عرضه الهام للعنصر العربي في الأندلس، ومواطن سكنى القبائل العربية، ومدى إسهاماتها السياسية في السلطة أو المعارضة(١).

وعندنا أن عنوان الكتاب أضيق من محتواه؛ إذ لا يقتصر فيه ابن حزم على العنصر العربي وحده؛ بل عرض فيه أيضاً للعناصر الأخرى التي استوطنت الأندلس كالفرس(٦٩٧) والبربر(٢) والمولدين(٣) واليهود(٥).

كما لا يقتصر التناول على موضوع النسب فحسب؛ بل جرى عرض عقائد كل عنصر(٦). وقد أثبت بعض الدارسين المعاصرين الثقاة تفرد ابن حزم بتصحيح الكثير من الأخطاء التي شاعت في كتب الأنساب؛ كحكمه ـ على سبيل المثال ـ بأن مؤسس إمارة نكور في المغرب الأقصى كان من البربر(٧)، وليس عربياً كما أجمعت كتب الأنساب والتاريخ(٨).

ومع ذلك يؤخذ على ابن حزم تعصّبه الشديد إزاء معتقده ووصم خصومه بأقذع النعوت. مصداق ذلك إصراره على أن **«الإمامة في قريش دون سواها»**؛ حسب معتقد أهل السنة. يقول بصدد ذلك: **«ومن الغرض في علم النسب أن يعلم المرء أن الخلافة لا تجوز إلا في ولد فهر بن مالك بن النضر بن كنانة؛ ولو وسع جهل هذا لأمكن ادعاء الخلافة لمن لا تحل له»**(٩).

على أن ذلك لا يفت في الحكم بأن كتاب «الجمهرة» إثنوغرافيا متطورة.

---

(١) إبن حزم: **جمهرة أنساب العرب**، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٢ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٩٨ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٠٣ وما بعدها.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٠٥ وما بعدها.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٧ كمثال.

(٧) إبن حزم: **جمهرة أنساب العرب**، ص ٤٩٥.

(٨) عن هذه الإشكالية؛ راجع: أحمد الطاهري: **إمارة بني صالح في بلاد نكور**، ص ١٥ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٩٩.

(٩) إبن حزم: **جمهرة أنساب العرب**، ص ٢.

كتب مؤرخو «الحزمية» أيضاً في تاريخ الأندلس؛ كما هو حال الحميدي الذي ألّف في هذا الصدد كتاباً وافياً في عشرة أجزاء مفقودة[١]. ويبدو أنه أحرق ضمن ما أحرق من تراث هذه المدرسة. وما بقي من تواريخ فهو كتاب «جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، وأسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوي النباهة والشعر». وينم عنوان الكتاب عن إبداع جديد في موضوع التاريخ؛ حيث جمع فيه الحميدي بين التاريخ السياسي وبين التراجم؛ وإن كان التاريخ السياسي في الكتاب جدّ مختصر[٢]. كما ينم عنوان الكتاب ومحتواه عن الجمع بين المبرزين في العلوم الشرعية والعلوم العقلية والأدب في سفر واحد؛ وهو تطوير جديد للكتابة في الطبقات.

وطرق ابن حزم ميدان الملل والنحل في الكتابة التاريخية، حيث صنف كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» الذي يعد أول كتاب أندلسي في هذا الحقل المعرفي. وبرغم ما قد يعتور كتابة الرواد من أخطاء وهنات؛ فقد جاء هذا الكتاب رائعة فريدة في هذا المجال. ففضلاً عن ثرائه بمعلومات جديدة؛ أبرز ابن حزم أثر الموروث الكلاسيكي في فكر الفرق الإسلامية[٣]. لذلك أخطأ من صنف الكتاب ضمن «كتب اللاهوت»[٤]. فمعالجة ابن حزم تتميز بنزعة فلسفية كلامية تقدم الأساس الفكري النظري للفرق الكلامية مع تبيان أخبار عن تاريخها السياسي[٥]، فضلاً عن تضمنها حصاد مساجلات ومناظرات مع الفلاسفة والمتكلمة وأرباب الفرق[٦]. كما تضمن الكتاب نقاشاً صامتاً مع مفكري اليونان أساسه الحجة والبرهان[٧]. وبنفس النظرة عالج ابن حزم موضوعات جغرافية، كحديث كروية الأرض[٨]. هذا بالإضافة إلى دروس في الأخلاق[٩]. كما أفرد مباحث ضافية في علم الكلام عن نشأته ومباحثه وإشكالياته وقضاياه[١٠].

---

(١) الحميدي: **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، ص ٣، القاهرة ١٩٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٣٤.

(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٤) أنظر: عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٢٣٦.

(٥) إبن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، جـ ١، ص ٤٨ ـ ١٦٦، القاهرة ب.ت.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠ وما بعدها، كمثال.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠ وما بعدها.

(٨) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٧٨ وما بعدها.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤ وما بعدها.

(١٠) المصدر نفسه، جـ ٣، ص ٢ وما بعدها.

وينطوي الكتاب على تأريخ للأنبياء[١]، ومباحث في الإلهيات العملية كالعقاب والثواب والمعاد والجنة والنار...الخ[٢]، وأخرى عن تاريخ صدر الإسلام ومشكلة الإمامة[٣]. واختتم الكتاب بدراسة ضافية ونقدية عن الفلك والتنجيم ونقد الاعتقاد في المعجزات والسحر[٤]، وأخرى تتعلق بقضايا فلسفية بحتة؛ كالجوهر والعرض والنفس والجسد..الخ[٥].

لذلك كله، يعد الكتاب أنموذجاً فريداً في مجال الملل والنحل، ودليلاً لا يرقى إليه الشك على موسوعية ثقافة ابن حزم.

وفي مجال الكتابة التاريخية أيضاً، صنف ابن حزم في موضوع مبتكر يجمع بين التاريخ وعلم النفس والمذكرات الشخصية؛ كما هو حال كتابه «طوق الحمامة» الذي حظي بشهرة عالمية واهتم به المستشرقون شرقاً وغرباً واعتبروه «سيرة ذاتية» لهذا العالم العظيم قدم فيه «أروع درس في الحب في العصر الوسيط في العالمين الإسلامي والمسيحي.. جمع فيه بين الفكرة الفلسفية والواقع التاريخي»[٦].

على أن هذا المستوى الرفيع في الكتابة لا نجده في مؤلف آخر لابن حزم وهو «نقط العروس في تاريخ الخلفاء» الذي قدّم فيها تأريخاً جافاً وموجزاً عن خلفاء المشرق والمغرب[٧].

تلك هي الموضوعات التقليدية التي طورها مؤرخو الأندلس من أتباع «المدرسة الحزمية»، والموضوعات المبتكرة التي تنم عن إبداعهم. فماذا عن مناهجهم ورؤاهم؟

بخصوص المرجعية، اعتمد هؤلاء على الوثائق باعتبارهم تولوا وظائف رسمية قبل نكبتهم، كما عوّلوا على المشاهدة والمعاينة من خلال معاصرتهم الأحداث ورحلاتهم داخل الأندلس وخارجها، هذا فضلاً عن المصادر العربية وغير العربية التي أثبتوا بعضها في ثنايا عروضهم.

أما عن كتاب «جذوة المقتبس» فقد كتبه الحميدي إبان وجوده في العراق معتمداً فيه على الذاكرة؛ حيث يقول: «.. **وبادرت إلى جمع المفترق الحاضر وإخراج ما في الحفظ منه وإتعاب الخاطر**»[٨]. لذلك لم يعوّل على الإسناد فيما كتب.

---

(١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢ ـ ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ١٣٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢ ـ ٢٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٦٨.

(٦) إبن حزم: **طوق الحمامة في الإلفة والألاف**، ص ٩ ـ ١٠ من مقدمة المحقق، القاهرة ١٩٨٥.

(٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٢٠.

(٨) الحميدي: المرجع السابق، ص ٤.

أما صاعد الأندلسي؛ فقد أشار إلى بعض مصادره؛ ومن أهمها كتابات المسعودي؛ فكان يذكر ما أخذه عنه مسبوقاً بعبارة «قال أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي»[1]، كذا أخذ عن ابن قتيبة؛ فسبق ما أخذه بقوله: «**قال ابن قتيبة**»[2]. **كما حدد المواضع التي استقى فيها أخباراً شفاهية من بعض معاصريه؛ فكان يقول: «أخبرني.. فلان»**[3]. **على أن ما نقله أو سمعه كان يمعن فيه النظر محققاً ومدققاً؛ فيورد موقفه هذا مسبوقاً بعبارة «قال صاعد»**[4].

أما ابن حزم؛ فكان يناقش الروايات منسوبة إلى أصحابها ويحرص على الرجوع إلى مصادرها الأولى، ويغض الطرف عن المتواتر الشائع[5]؛ منددأ بمن يروّجون له[6]. وكان له معياره الخاص في تقديم الروايات والأخبار؛ فمن جانب كان يقيس مضامينها على الأحاديث النبوية[7]، ومن آخر على العقل والمنطق. يقول في هذا الصدد: «... **الخبر إما حق أو باطل؛ فإذا كان كذلك؛ بطل أن يعلم صحة الخبر بنفسه إلا إذا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل. فلا بدّ من دليل يفرّق بينهما؛ وليس ذلك إلا لحجة العقل للفرقة بين الحق والباطل**»[8]. لذلك لم يخطىء من وصف ابن حزم ـ ومدرسته ـ بأنهم «تناولوا التاريخ بالدراية»[9].

أما عن رؤى هؤلاء المؤرخين؛ فبرغم كونهم علماء في الشريعة؛ عالجوا التاريخ برؤية دنيوية[10] ترفض الخرافة والمعجزة والأسطورة، واستخلصوا الأحكام بالاستقراء من مادة مستقاة من مظانها الأصلية. وعوّلوا على القياس والرأي ونذّدوا بمن ندّد بأصحاب الرأي[11].

وبرغم ولعهم الشديد بالأندلس وطناً وتمجيدهم الأسرة الأموية حكاماً؛ فلم يتورعوا عن نقد الجائرين منهم، كما امتدحوا ذوي السيرة الحسنة والسياسات الملكية. فقد انتقد الحميدي

(١) **طبقات الأمم**، ص ٤٠؛ على سبيل المثال.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٨؛ على سبيل المثال.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٨؛ على سبيل المثال.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٩؛ على سبيل المثال.

(٥) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٦) أنظر: **الفصل**، جـ ٥، ص ٢؛ على سبيل المثال.

(٧) عبد الواحد ذنون طه: **دراسات**، ص ١٧٦.

(٨) إبن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**، جـ ١، ص ١٨؛ نقلاً عن: عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص ٣١٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١٠) جب: المرجع السابق، ص ١٥٩.

(١١) **جذوة المقتبس**، ص ٧.

الحكم بن هشام ووصفه بأنه «كان طاغياً مسرفاً، وله آثار قبيحة، وهو الذي أوقع بأهل الربض الواقعة المشهورة»[1]؛ بينما امتدح الحكم المستنصر لأنه «كان حسن السيرة، جامعاً للعلوم، محباً لها، مكرّماً لأهلها»[2].

وعند صاعد الأندلسي نتلمس رؤية تاريخية دنيوية ومتكاملة؛ فقد أظهر أثر الطبيعة والبيئة في التحضر والهمجية، ورأى في الأجناس المتحضرة صانعة للتاريخ البشري؛ فهي التي تقود خطاه نحو المدنية. ويبدو أنه تأثر بجماعة إخوان الصفا في هذا الصدد، حيث سبق وامتدح رئيسهم في الأندلس مسلمة المجريطي.

وإذ بالغ ابن حزم في تقريظ بني أمية في الأندلس؛ فقد جاء مديحه نتيجة جهودهم في إقرار وحدتها، وحسبنا ما عانته الأندلس من تشرذم وفرقة بعد سقوط الخلافة الأموية[3].

خلاصة القول أن الفكر التاريخي الأندلسي بلغ شأو ازدهاره في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة. وخير مثال على ذلك نتمثله في ابن حيّان الذي نوليه اهتماماً خاصاً.

يجمع الدارسون على أن مروان بن حيّان بن خلف بن حيّان (ت ٤٦٩ هـ) أعظم مؤرخ أنجبه الأندلس على الإطلاق[4]. وإن صدق هذا الحكم؛ فيقتصر ـ في نظرنا ـ على كونه «مؤرخ خبر» بالدرجة الأولى، أما في مجال المنهج والرؤية؛ فقد كان مؤرخنا امتداداً للمدرسة التقليدية ليس إلا؛ كما سنثبت في موضعه بعد قليل.

وابن حيّان أموي بالولاء؛ إذا انتمى إلى أسرة إسبانية الأصل اعتنقت الإسلام، وأسهم بعض رجالاتها في مؤازرة الأمير الأموي الأول عبد الرحمن بن معاوية «الداخل». وحظيت هذه الأسرة ـ لذلك ـ بإنعاماته؛ فأغدق عليها بسخاء بحيث يمكن إدراجها اجتماعياً ضمن شرائح الطبقة الوسطى[5]. ومعلوم أن هذه الطبقة اشتهرت بالعلم والثقافة؛ فجمع أفراد أسرة ابن حيّان بين العلوم الدينية والعقلية التي ازدهرت في الأندلس آنذاك.

ولعل في شهرة والد ابن حيّان الثقافية ما قرّ به من الحاجب المنصور بن أبي عامر؛ فألحقه

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣) أحمد مختار العبادي: **في تاريخ المغرب والأندلس**، ص ٣٤٦، الإسكندرية، ب.ت.

(٤) إبن حيان: **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، مقدمة د. محمود علي مكي، ص ٧، القاهرة ١٩٧١، المصدر نفسه، **مقدمة** د. عبد الرحمن الحجي، ص ١٢، بيروت ١٩٦٥، بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢١١، أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج ٣، ص ٢٧٨.

(٥) إبن حيان: المرجع السابق، مقدمة مكي، ص ٩.

ببلاطه مشرفاً على ديوان «الحسبانات» ثم غدا كاتم أسراره، وظلّ في منصبه في عهد خلفه عبد الملك المظفر.

لذلك نشأ ابنه مروانِ في بيت علم وسياسة وثراء. وقد تعهده والده بالرعاية فجلب له من علماء الأندلس ومحدثيها من علمه الحديث والفقه والتاريخ. نذكر من هؤلاء أسماء ابن الفرضي وابن حباب القرطبي[1] وصاعد الأندلسي؛ ممن جمعوا بين الثقافة الدينية والدنيوية.

ولسوف يتأثر ابن حيّان بهذه الثقافة مع ميل أكثر إلى المحافظة التي بدت تجلياتها في كتاباته التاريخية. وفي هذا الصدد أفاد ابن حيّان من نشأته وثقافته، فضلاً عن عصره الموار بالأحداث التاريخية الكبرى؛ في تكوين «مخياله».

لقد كانت السياسة شاغله في بداية حياته[2]؛ فتولى ديوان الشرطة في عهد بني جهور بقرطبة، ثم صار مؤرخ بلاط بني جهور، إذ تولى «إملاء الذكر في الديوان»[3]. فاطلع على الكثير من أسرار عصره بصورة لم تتح لغيره. كما أورثه والده تجاربه السياسية التي أفاد منها في كتاباته التاريخية.

من هذه الكتابات تاريخه عن «فقهاء قرطبة»، و«المآثر العامرية»، و«البطشة الكبرى» ـ عن استيلاء المعتمد بن عباد على قرطبة ٤٦٢ هـ[4] ـ فضلاً عن كتابين شهيرين عن تاريخ الأندلس هما «المقتبس» و«المتين». لكن أحد الدارسين المحققين ذهب إلى أن هذه الكتب جميعاً أجزاء من مصنف عام هو «التاريخ الكبير». على أنه لا يمكن حسم تلك الإشكالية نظراً لغياب هذه المصنفات جميعاً. وما كشف عنها خمس قطع من كتاب «المقتبس» الذي أرّخ فيه تاريخ الأندلس منذ الفتح إلى عصر المؤلف. أما «المتين» الذي أرّخ فيه لأحداث «الفتنة الكبرى» ما بين عامي ٣٩٩، ٤٦٣ هـ؛ فلم نقف له على أثر. وقيل أن «المتين» كان يتألف من ستين مجلداً؛ كما ورد في نصوص منه اقتبسها ابن بسام وابن الخطيب[5].

أما «المقتبس» فتكون من أجزاء عشرة توصلنا منها على قطع خمس؛ تؤرخ القطعة الأولى التي نشرها بروفنسال ـ لإمارة الحكم بن هشام، والثانية ـ التي نشرها ملشور أنطونيا ـ لإمارة عبد الله بن محمد، والثالثة تتناول ردحاً من عهد عبد الرحمن الناصر، وقد نشرها المستشرق

---

(١) مجهول: **مفاخر البربر**، ص ٦٣، الرباط ١٩٣٤.

(٢) أحمد أمين: **ظهر الإسلام، جـ ٣، ص ٢٧٨.**

(٣) **المقتبس**، مقدمة مكي، ص ٣٦.

(٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٠٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

الأسباني شالميطه. بينما تقتصر القطعة الخامسة ـ التي نشرها عبد الرحمن الحجي ـ على خمس سنوات من حكم الخليفة الحكم المستنصر.

وبإمعان النظر في هذه القطع الخمس؛ نقف على الموضوعات التي طرقها ابن حيّان، وتتلخص في التأريخ لأمراء الأندلس وخلفائه تأريخاً وافياً في المجالين السياسي والحضاري. إذ نتناول بالتفصيل حياة كل حاكم وسياساته إبان حكمه، وما اندلع في عصره من أحداث ووقائع كثورة الربض التي أدان فيها ابن حيّان الثوار متعاطفاً من الأمير الأموي. كذا بدايات حركة عمر بن حفصون التي روّعت عدداً من أمراء قرطبة[١]، واتصاله بالأمراء الأغالبة لتحريضهم على بني أمية بالأندلس[٢].

كما أولى اهتماماً كبيراً للحركة النصرانية داخل الأندلس وخارجها؛ موضحاً بداياتها وجهود أمراء الأندلس في مواجهتها. كما عالج أخبار الوزراء والحجّاب والكتّاب والأدباء والشعراء؛ هذا فضلاً عن أخبار اقتصادية واجتماعية كالجوائح الطبيعية والمجاعات والأوبئة[٣].

أما عن عصر الناصر؛ فقد أورد ابن حيّان معلومات فريدة عن حياته وثقافته، وأفراد أسرته، وبلاط، وحروبه من أجل تحقيق وحدة الأندلس. كما عرض للحركات السياسية ـ الاجتماعية ـ الثقافية؛ كحركة ابن مسرّة التي تحامل عليها؛ تأسيساً على أحقاد عقيدية ومذهبية. وضمن عرضه معلومات جدّ هامة عن عن سياسة الناصر في بلاد المغرب وبدايات صراعه مع الفواطم، وموقف القوى المغربية من القطبين المتصارعين[٤].

أما عن السنوات الخمس الأولى من حكم المستنصر؛ فتدخر بمعلومات ضافية عن أخبار الممالك النصرانية، فضلاً عن جرد تاريخي شامل لتاريخ المغرب آنذاك؛ من خلال عرضه للصراع الأموي ـ الفاطمي في المغرب الأقصى. كما أورد معلومات اجتماعية عن أعياد الأندلس وأخرى إدارية عن رسوم البلاط وأخبار العلماء والأدباء[٥].

من هذا الوصف المقتضب؛ يتضح أنه ابن حيان أرّخ للعدوتين ـ المغرب والأندلس ـ تأريخاً شاملاً مؤسساً على الاهتمام بالأخبار بالدرجة الأولى.

وهذا يقودنا إلى محاولة الكشف عن منهجه. وفي هذا الصدد نقرر أن ابن حيان كان

---

(١) إبن حيان: المقتبس، ص ٩٣ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦ وما بعدها، تحقيق منشورات أنطونيا، باريس ١٩٣٧.

(٣) المصدر نفسه، قطعة مكي، ص ١٤٣، ١٤٥، ١٨٦، ٢٠٠، ٢١١، ٢٢٢؛ كأمثلة.

(٤) المصدر نفسه، قطة شالميطه، ص ٢٠، ٢٨، ٤٠، ١٢٣، ١٨١؛ كأمثلة.

(٥) المصدر نفسه، قطعة الحجي، ص ٢٠، ٢٦، ٢٨، ٣٢، ٣٣، ٤٤، ٧٩د ١٣٣، ٢١٦؛ كأمثلة.

مؤرخاً تقليدياً؛ من حيث التعويل على المنهج الحولي بكل حسناته ونقائصه؛ فنظم الأحداث حسب الأيام والشهور والسنين[1]. ويبدو أن الكم الهائل من الوقائع والأحداث لم تتح له فرصة الانعتاق من اعتماد التأريخ الحولي. ومن المؤكد أنه اتبع مناهج المحدثين من حيث الالتزام بالإسناد. ففي تأريخه لكل حدث كان يسبق بذكر مصدره. وفي هذا الصدد اعتمد على كتابات ابن عبد البرّ ومحمد بن وضاح[2] وابن القوطية[3] والخشني[4] وآل الرازي. كما استقى بعض الأخبار من آخر أفراد البيت الأموي الحاكم[5]، فضلاً عن مؤرخين أمويين سابقين كمعاوية بن هشام الشبينسي[6]، ومعاصرين كالحسن بن مفرج[7] وابن الفرضي[8]. ولعل اشتغاله بالسياسة حيناً أفاده في الاطلاع على الكثير من الوثائق الأندلسية التي أورد الكثير منها؛ كالرسائل المتبادلة بين الخليفتين الناصر والمستنصر وبين قواد جيوشهم في المغرب[9]، وكتاب الناصر إلى الرعية عقب بطشه بحركة ابن مسرّة[10].

أما عن مصادره عن تاريخ المغرب؛ فالراجح أنه أفاد من كتابات الرقيق والوراق وابن الجزار[11].

وفي كل الأحوال؛ عمد ابن حيّان على تحقيق الأخبار وتمحيصها واعتماد ما يراه صحيحاً. فأحياناً كان يذكر روايات منسوبة إلى أصحابها، ثم ينتقدها ويعتمد الصائب منها مسبوقاً بعبارة: «قال ابن حيّان». وكان معياره في فرز الروايات هو قياسها على العقل؛ بحيث خلت تواريخه من أية روايات أسطورية أو منقبية[12].

---

(١) المصدر نفسه، قطعة مكي، ص ١٤٣؛ كمثال.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨؛ كمثال.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧؛ كمثال.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٨؛ كمثال.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٩٣؛ كمثال.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥؛ كمثال.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢؛ كمثال.

(٩) المصدر نفسه، قطعة الحجي، ص ٩٨، ٩٩؛ كمثال.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٥، ٢٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٢) **المقتبس**، قطعة مكي، المقدمة، ص ٨٦.

كما اتسم بالصدق والنزاهة برغم ولائه الواضح للدولة الأموية. فقد انتقد بعض سياسات الأمراء والخلفاء تحت عناوين أفردها لهذا الغرض؛ كحديثه مثلاً عن «معايب العصر»[1].

ومع ذلك أفضى ولاؤه لبني أمية إلى تسفيه خصومهم في الداخل والخارج ونعتهم بأقذع الصفات والنعوت. فقد اعتبر ابن مسرّة ـ رائد الفكر العقلاني في الأندلس ـ «**الرابض للفتنة**»[2]، واعتبر المعز لدين الله الفاطمي «**صاحب إفريقية الممعن في الضلالة**»[3]، ونظراً إلى الفواطم عموماً باعتبارهم «**أهل الضلالة**»[4]. كما تحامل على أمراء المغرب الموالين للفاطميين؛ فنعت الحسن بن قنون «**بالمارق**»[5]، ولعن صاحب نكور «**قبحه الله**»، ووصف النكوريين «**بالفاسقين**»[6].

ويرجع ذلك إلى تعصبه الواضح للمذهب السنّي عقيدياً وبني أمية سياسياً.

أما عن التأويل والتفسير؛ فقد انطوت تعليلاته لبعض الأحداث على بعد «سيكولوجي»[7]. كما أبرز أحياناً البعد الاقتصادي والاجتماعي[8]؛ وإن نحى في تفسيراته نحواً أرستقراطياً ـ مستمداً من وضعيته الطبقية ـ حيث تحامل على الحركات الاجتماعية[9]. وبديهي أن يعوّل على البعد الديني في تفسيراته للقوى النصرانية داخل الأندلس وخارجها[10]، والمذهبي في انتقاده ابن مسرّة وأتباعه.

يؤخذ عليه أيضاً اتسام بعض تعليلاته بنزعة عنصرية واضحة؛ فتحامل على بربر الأندلس والمغرب؛ وهو أمر لا يجدي معه تبريرات بعض الدارسين الذين اعتبروا البربر من القوى المعارضة لبني أمية[11]. كما لا يمكن تبرير انتقاداته وعدائه للحركات الثورية الإجتماعية؛

---

(١) المصدر نفسه، قطعة شاليطه، ص ٣٧؛ كمثال.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣) المصدر نفسه، قطعة الحجي، ص ٧٩؛ كمثال.

(٤) المصدر نفسه، قطعة شاليطه، ص ٢٦٢.

(٥) المصدر نفسه، قطعة الحجي، ص ٧٩.

(٦) المصدر نفسه، قطعة شاليطه، ص ٣٧٢، ٣٨٢، ٤١٣.

(٧) المصدر نفسه، قطعة مكي، ص ٦٩٩ من المقدمة.

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٩، ٧٠، من المقدمة.

(٩) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص ٢١٤.

(١٠) **المقتبس**، قطعة مكي، ص ٨٢ من المقدمة.

(١١) المصدر نفسه، ٩٣ من المقدمة.

تأسيساً على استعلاء طبقي، ولا نتيجة «غوغائية العوام ونهبهم القصور إبان الفتنة» كما ذهب بعض الدارسين[1].

وينفرد ابن حيّان حقيقة بأسلوب بلاغي متفرد؛ حيث تعد كتاباته «قطعة فريدة من أروع نماذج النثر الفني»[2]. كما أضفى على عروضه طلاوة وتشويقاً بذكر الكثير من النوادر والملح التي أفرد لها أحياناً حيزاً في كتاباته[3]. كما سجل الكثير من الحوارات الضافية ذات الدلالة على شغفه بالحكي القصصي؛ فضلاً على استشهاده بالشعر بدرجة ملحوظة[4].

قصارى القول؛ أن ابن حيّان «مؤرخ أخبار» بالدرجة الأولى، فهو بحق يجمع بين «الرواية» و«الدراية»؛ لكن درايته تكمن فقط في تحقيق «الروايات» ليس إلا. لذلك لم يقدم رؤى ذات أبعاد فلسفية، كما هو حال معاصريه من مؤرخي «المدرسة الحزمية».

أخيراً؛ لم يكن ازدهار الفكر التاريخي الأندلسي؛ إلا حلقة في سلسلة متصلة انتظمت سائر مدارس الفكر التاريخي في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ كنتيجة طبيعية لتأثير «الصحوة البورجوازية الأخيرة»؛ وفي ذلك برهان على سوسيولوجية الفكر.

* * *

---

(١) أنظر: المصدر نفسه، ص ٩٨ من المقدمة.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤ من المقدمة.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦، حيث كرّس عنواناً «لنوادر أخبار القضاء».

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢، ١٥٣؛ كمثال.

المصادر والمراجع

آدم ميتز: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٥٧.

إبراهيم القادري: **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي**، الرباط، ب.ت.

إبراهيم بحاز: **القضاء في المغرب الإسلامي**، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، ١٩٩٨، مخطوطة.

إبن الأثير: **الكامل**، جـ ١، القاهرة ١٣٤٨ هـ.

إبن بشكوال: **الصلة**، جـ ١، القاهرة ١٩٦٦.

إبن حزم: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، جـ ١، بيروت ١٩٨٠.

إبن حزم: **حجة الوداع**، بيروت ١٩٦٦.

إبن حزم: **جمهرة أنساب العرب**، بيروت ١٩٨٣.

إبن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ٥ أجزاء، القاهرة، ب.ت.

إبن حزم: **طوق الحمامة في الإلفة والألاف**، القاهرة ١٩٨٥.

إبن حيّان: **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق د. محمود علي مكي، القاهرة ١٩٧١.

إبن حيّان: **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق د. عبد الرحمن الحجي، بيروت ١٩٦٥.

إبن حيّان: **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق ملشور أنطونيا، باريس ١٩٣٧.

إبن حيّان: **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق شالميطة، مدريد، ب.ت.

إبن حيون: **المجالس والمسايرات**، تونس ١٩٧٨.

إبن حيون: **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار**، بيروت ١٩٩٤.

إبن حيون: **الأرجوزة المختارة**، مونتريال ١٩٧٠.

إبن خلدون: **المقدمة**، القاهرة، ب.ت.

إبن خلكان: **وفيات الأعيان**، القاهرة ١٣١٠ هـ.

إبن الصغير: **أخبار الأئمة الرستميين**، الجزائر ١٩٨٦.
إبن عبد البرّ: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، المنصورة ١٩٦٨.
إبن عذاري: **البيان المغرب**، ج ١، ليدن ١٩٤٨.
إبن الفرضي: **تاريخ علماء الأندلس**، القاهرة ١٩٦٦.
إبن النديم: **الفهرست**، القاهرة ١٣٤٨ هـ.
أبو العرب تميم: **طبقات علماء إفريقية**، تونس ١٩٦٨، الجزائر، ١٩١٤.
أبو زكريا: **السيرة وأخبار الأئمة**، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٦٩٠٣٠.
أبو شجاع: **ذيل كتاب تجارب الأمم**، القاهرة، ب.ت.
أحمد الزيلعي: **الأوضاع السياسية والعلاقات الخارجية بمنطقة جازان**،، الرياض ١٩٩٢.
أحمد الطاهري: **إمارة بني صالح في بلاد نكور**، الدار البيضاء ١٩٩٩.
أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج ١، القاهرة ١٩٦٦.
إخوان الصفا: **رسائل إخوان الصفا**، بيروت، ب.ت.
البلخي: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تونس ١٩٧٤.
البلوي: سيرة أحمد بن طولون، القاهرة، ب.ت.
البيروني: **تحقيق ما للهند من مقولة؛ مقبولة في العقل أو مرذولة**، بيروت ١٩٨٤.
البيروني: **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، ليبزج ١٩٢٣.
الثعالبي: **تاريخ غرر السير**، طهران ١٩٦٣.
الجوذري: **سيرة الأستاذ جوذر**، القاهرة ١٩٥٤.
الحلبي: **الدرّ النفيس والنور الأنيس في مناقب الإمام إدريس**، فاس ١٣٠٠ هـ.
الحمادي اليماني: **كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة**، القاهرة ١٩٥٩٩.
الحميدي: **حذوة المقتبس في أخبار ولاة الأندلس**، القاهرة ١٩٦٦.
الخشني: **طبقات علماء إفريقية**، تونس ١٩٦٨.
الخوارزمي:**مفاتيح العلوم**، القاهرة ١٩٣٠.
الرقيق القيرواني: **تاريخ إفريقية والمغرب**، تونس ١٩٦٨.
السيد عبد العزيز سالم: **التاريخ والمؤرخون العرب**، الإسكندرية ١٩٨٧.
الطوسي: **الفهرس**، النجف الأشرف ١٩٦١.
العذري: **ترصيع الأخبار**، مدريد ١٩٦٥.
المالكي: **رياض النفوس**، ج ١، القاهرة ١٩٥١.
المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ٣ أجزاء، بيروت، ب.ت.

المسعودي: **التنبيه والإشراف**، ليدن ١٨٩٣.
المقدسي: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن ١٩٦٧.
المقري: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، جـ ٣، بيروت ١٩٦٨.
النرشخي: **تاريخ بخارى**، الترجمة العربية، القاهرة، ب.ت.
الوسياني: **سير أبي الربيع عبد السلام**، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقمه ١١٣ وح.
Ivanovv: **Ismaili tradition Concerning the rise of the Fatimi Caliphs,** London, 1942.
أيمن فؤاد سيد: **تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري**، القاهرة ١٩٨٨.
بالنثيا: **تاريخ الفكر الأندلسي**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٥٥.
Browne; E.G: **Aliterary history of Persia, Paris, 1909.**
بروكلمان: **تاريخ الأدب العربي**، الترجمة العربية، جـ ٣، القاهرة ١٩٩١.
بوبه مجاني: **النظم الإدارية في بلاد المغرب خلال العصر الفاطمي**، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، ١٩٥٥، مخطوطة.
توفيق محمد لحبابي: **التطور السياسي للدولة الغورية**، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ١٩٨٦، مخطوطة.
Gayanogos; S.P: **The history of the Mohammedan Dynasties in Spain,** Vol.1, New York, 1964.
جب (هاملتون): **علم التاريخ**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨١.
جناوبن فتى وزميله: **أجوبة علماء فزان**، قسنطية ١٩٩١.
حسن إبراهيم حسن: **تاريخ الدولة الفاطمية**، القاهرة ١٩٨١.
حسن أحمد محمود وزميله: **العالم الإسلامي في العصر العباسي**، القاهرة، ب.ت.
حسن أحمد محمود: **الكندي المؤرخ**، القاهرة، ب.ت.
حمزة الأصفهاني: **تاريخ سني ملوك الأرض**، برلين ١٣٤٠ هـ.
روزنتال: **علم التاريخ عند المسلمين**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٣.
Zaki Mohammed Hassan: **Les Tulunides, Paris, 1933.**
سالم أحمد محل: **المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب**، قطر ١٩٧٧.
ساويرس بن المقفع: **سير الأدباء البطاركة**، باريس ١٩٧٠.
سعد زغلول عبد الحميد:**تاريخ المغرب العربي**، جـ ٢، الإسكندرية ١٩٧٩.
سيدة إسماعيل كاشف: **مصر في عصر الولاة**، القاهرة، ب.ت.
شاكر مصطفى: **التاريخ والمؤرخون العرب**، ٤ أجزاء، بيروت ١٩٨٣.
صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، القاهرة ١٩٩٣.
عباس إقبال: **تاريخ إيران بعد الإسلام**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٣.
عبد الأمير ديكسن: **الخلافة الأموية**، بيروت ١٩٧٣.

عبد العزيز الدوري: **تاريخ العراق الإقتصادي في القرن الرابع الهجري**، بغداد ١٩٤٨.

عبد العزيز عزت: **إبن مسكويه، فلسفة الأخلاق**، القاهرة ١٩٤٦.

عبد الله العروي: **مفهوم التاريخ**، جـ ١، بيروت ب.ت.

عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، بيروت ١٩٧٣.

عبد الواحد ذنون طه: **دراسات في التاريخ الأندلسي**، الموصل ١٩٨٧.

عبد الواحد ذنون طه: **موارد تاريخ ابن عذارى المراكشي عن المغرب**، مجلة المجمع العلمي العراقي، جـ ٣، عدد ٣٧، بغداد ١٩٨٦.

عبد الواحد ذنون طه: **موارد تاريخ ابن عذاري المراكشي عن الأندلس**، مجلة المجمع العراقي، جـ ٤، عدد ٣٨، بغداد ١٩٨٧.

عفت الشرقاوي: **أدب التاريخ عند العرب**، بيروت ١٩٧٣.

فاروق عمر: **طبيعة الدعوة العباسية**، بيروت ١٩٧٠.

فاطمة بلهواري: **الفاطميون وحركات المعارضة في المغرب**، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، ١٩٩١، مخطوطة.

فامبري: **تاريخ بخاري**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٥.

فرحات الجعبيري: **البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية**، غرداية ١٩٩١.

كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٣.

كلود كاهن: **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٧٧.

Lane-Pool: **Mohammed Dynasties,** Paris, 1975.

Lewcki: **un Cronique Ibadite, «Kitab-as-Syar» d'As-Samachi,** Revue des etudes Islamiques, Vol. VII, 1934.

مجهول: **مفاخر البربر**، الرباط ١٩٣٤.

محمد الطالبي: **الدولة الأغلبية**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٥ .

محمد الطالبي: **الأوضاع التي مهّدت لقيام دولة الفاطميين في إفريقية**، «ملتقى القاضي النعمان للدراسات الفاطمية»، تونس ١٩٨١.

Mohammed Talbi: **Un nouveau fragment de l'histoire de l'occident Musulmane,** Extrait des Cahiers du Tunisie, tome XIX, 1971.

محمد المنوني: **المصادر العربية لتاريخ المغرب**، مجلد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد ٧، الدار البيضاء ١٩٨٠.

محمد عبد الغني حسن: **التاريخ عند المسلمين**، القاهرة ١٩٧٧.

محمد عبد الكريم الوافي: **منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب**، بنغازي ١٩٩٠.

محمد عبد الله عنان: **دول الطوائف**، القاهرة ١٨٦٨.

Motylinsky: **Chronique d'Ibn Saghir sur les Imams Rostimides de Tahart, Actes du 14 Congres Internationale des Orientalistes,** Vol.3, part 2, Alger, 1905.

Muhsin Muhdi: **Ibn Khaldoun's Philosophy of history,** Chicago, 1969.

محمود إسماعيل: **الأغالبة**، فاس ١٩٧٨.

محمود إسماعيل: **الخوارج في بلاد المغرب**، الدار البيضاء ١٩٧٥.

محمود إسماعيل: **مغربيات**، فاس ١٩٧٧.

محمود إسماعيل: **قضايا في التاريخ الإسلامي**، الدار البيضاء ١٩٨٠.

محمود إسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، جـ ١، الدار البيضاء ١٩٨٠.

محمود إسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**، القاهرة ١٩٩٤.

محمود إسماعيل: **الأدارسة في المغرب الأقصى، الكويت ١٩٨٩.**

محمود إسماعيل: **نهاية أسطورة**، المنصورة ١٩٩٧.

محمود إسماعيل: **إخوان الصفا**، القاهرة ١٩٩٨.

مرجوليوت: **دراسات عن المؤرخين العرب**، الترجمة العربية، بيروت، ب.ت.

مسكويه: **تجارب الأمم**، جـ ١، ٢، طهران ١٩٧٨. ج ٣، ٤، القاهرة ب.ت.

مصطفى أبو ضيف أحمد: **القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة الأموية**، الدار البيضاء ١٩٨٣.

نريمان عبد الكريم: **أحوال المرأة في مصر في العصر الفاطمي، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، ١٩٨٤، مخطوط.**

هاشم العلوي: **مجتمع المغرب الأقصى حتى نهاية القرن الرابع الهجري**، الرباط ١٩٩٥.

هلال الصابئ: **تاريخه**، القاهرة، ب.ت.

وداد القاضي: **الكيسانية في التاريخ والأدب**، بيروت ١٩٧٧.

وداد القاضي: **إبن الصغير مؤرخ الدولة الرستمية**، مجلة الأصالة، عدد ٤٥، الجزائر ١٩٧٧.

ياسر أحمد نور: **التأثير المنهجي لعلوم الحديث في مناهج المؤرخين المحدثين، رسالة ماجستير**، جامعة المنصورة، ١٩٩٩، مخطوط.

د. محمود إسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الانهيار (أ)

الخلفية السوسيو - تاريخية





د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الانهيار (١)

الخلفية السوسيو - تاريخية

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الانهيار (١)

الخلفية السوسيو - تاريخية

د. محمود اسماعيل

Sociology of Arab Thoughts

The Formation Phase
BY
Dr. Mahmoud ISMAIL





LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@t-net.com.lb
P.o.box:113/5752- Beirut

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

ISBN For The Complete
1 841170 49 7

Vol. 1 ISBN 1 84117002 10

First Edition in 2000

المحتويات

مقـــــدمة

لانجـد مـبررا موضـوعيا لتسـطير مقـدمة مطـولة لهذا الجزء من المشـروع . خصوصا ، وقد شرحنا بإسهاب في مقدمة الجزء الأول منه الدواعى التي حفزت على اقتحامه ، والمزالق والعقبات المحيطة بتناوله ، والمنهج الذي إلتزمنا به - ومازلنا - في معالجته ، والغايات المعرفية والتنويرية التي طمح إلى تحقيقها .

وفى مقدمة القسم الأول من الجزء الثاني طرحنا فكرة إعادة تحقيب التاريخ الإسلامي ؛ تأسيساً على رصد دقيق وأمين لمعالم صيرورته ومنحنيات تطور بنيته السوسيو - إقتصادية .

لذلك أكتفي في التقديم لهذا السفر بالإجابة عن سؤالين هامين ؛ من المؤكد أن أحدهما عنَّ لقراء السفرين السابقين ، والآخر سَيعنْ - بالتأكيد - لقراء هذا المجلد بعد صدوره .

السؤال الأول يتعلق بتأخر صدور أجزاء المشروع التي وعدت بإنجازها تباعا ؛ إذ مضى عقد كامل قبل صدور هذا السفر .

سببان رئيسيان وراء هذا التأخير . أحدهما يتعلق بظروف صحية قاربت أعواما خمسة حالت دون الاستمرار المباشر في عمل تنظيرى يحتاج إلى «جهد خاص» وانقطاع «ديرانى» كامل ، ومع ذلك لم ينقطع المؤلف عن «مشروعه» ؛ إذ وظف ما تسني له من قدرة في استكشاف حقل بحثه الملغم ؛ ترجمها في عدة كتب ودراسات «رأسية» وثيقة الصلة بالموضوع ؛ مهدت فيما بعد لمعاودة «التكريس» الكامل للعمل في المشروع .

الآخر : يتعلق بموضوع هذا السفر ذي الطبيعة المعقدة - بل الملغزة أحيانا - إذ يتصدى لرصد تاريخ العالم الإسلامي بأسره - من منظور سوسيولوجى - على امتداد خمسة قرون من الزمان ؛ وهو أمر استغرق السنوات الخمس التالية .

أما السؤال الثاني ـ الذي سيعن لمتتبع هذا المشروع ـ فهو : لماذا سبق المؤلف بدراسة الخلفية السوسيو ـ تاريخية لعصر الانهيار ؛ دون دراسة تيارات الفكر الإسلامي خلال الطور السابق ؛ طور الازدهار ؟

ليس من سبب سوى قناعة المؤلف بحاجة المشتغلين بالتاريخ الإسلامي ـ خصوصا طلاب الدراسات العليا ـ إلى اكتمال الخريطة التاريخية للعالم الإسلامي بعد أن رسم السفران السابقان نصفها . خصوصا ، وأن النصف الآخر حافل بالإشكاليات والتضبيبات . هذا فضلا عن صدور الكثير من المؤلفات المتعلقة بالفكر الإسلامي خلال الأعوام القليلة السابقة ، ويتوقع صدور أخرى لعديد من الباحثين الثقاة ؛ آثر المؤلف التريث للإفادة منها وهو يعرض للفكر الإسلامي فى المجلدات التالية .

يضاف إلى ذلك ؛ أن الأعوام المنصرمة شهدت ثورة منهجية وإبستمولوجية في مجال الإنسانيات عموما ، ودراسة التراث على نحو خاص ؛ كان على المؤلف أن يستوعبها ليفيد منها حين يتصدى لدراسة التراث الإسلامي .

أنوه أخيرا بأن الأعوام العشرة المنصرمة التي قضاها المؤلف بين مظان التاريخ الإسلامي المتعددة والمتنوعة ما كانت تكفي لرصد تاريخ العصر ـ موضوع الدراسة ـ وتنظيره ؛ لولا ما أنجز خلالها من رسائل علمية بإشراف المؤلف ، وأخرى بإشراف غيره ، شارك في مناقشتها . ومعظمها دراسات رأسية أكاديمية أفدنا منها جميعا ومن غيرها لمتخصصين أكفاء ـ خصوصا في تاريخ المشرق الذي كنا نجهل الكثير عنه ـ في دراستنا هذه بمنهجيتها الأفقية ، ورؤيتها التنظيرية .

إلى هؤلاء وأولئك أتوجه بخالص الشكر وعظيم الامتنان ؛ بغض النظر عن الاختلاف أو الاتفاق بصدد الطروحات والآراء والمناهج والرؤى . وإلى هؤلاء ـ وغيرهم ـ أترك تقدير الجهد المبذول في هذا العمل .

والله أدعو أن يلهمنى القدرة على الاستمرار حتى أوفي بما وعدت ، وأنجز المشروع ؛ إنه ولي التوفيق ،

الكويت ـ مستهل أغسطس ١٩٩٠ .

١

عصر الهيمنة الإقطاعية

أولا : مدخـــل نظـــرى

بعد رصد دقيق للأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية في العالم الإسلامي ؛ إنتهينا إلى رؤية تفسر التاريخ الإسلامي برمته على أنه حلقات متصلة من الصراع بين البورجوازية والإقطاع . وبعد معالجة أمينة للتاريخ السياسى الإسلامي حتى منتصف القرن الخامس الهجري ؛ تأكدت مصداقية تلك الرؤية بما لايدع للشك سبيلا . كما اهتدينا إلى إعادة تحقيب مسيرة هذا التاريخ إلى حقب متعاقبة متصلة وفق معيار قوامه تحديد المعالم والانعطافات والتحولات نتيجة تغيرات سوسيو ـ سياسية ترتبت عليها أخرى موازية في البنى الفكرية والتشريعية . وبذلك تجاوزنا المعايير الكلاسيكية التي مزقت هذا التاريخ انطلاقا من رؤى كرونولوجية واثنية وثيولوجية .

ومع ذلك ، أثيرت ـ ولاتزال ـ قضايا خلاف وإشكاليات تتعلق بالمنهج والرؤية ، بعضها مؤيد والآخر معارض . لذلك فلامندوحة عن استهلال دراسة تلك الحقبة التي اصطلحنا على تسميتها بعصر سيادة الإقطاعيةبدراسة نظرية مركزة حول مشروعية الرؤية ومصداقية المنهج وصحة الاصطلاح . هذا على الرغم من إفرادنا مباحث عن الموضوع في الجزأين

السابقين من مشروع سوسيولوجيا الفكر الإسلامي[1] .

وننوه بأن هذا المبحث لايحفل إلا بإضافة مانراه جديدا إلى ما سبق وأن عولج سلفا .

وننوه أيضا بإفادتنا ـ في المحل الأول ـ من دراستين جديدتين حول الموضوع ، تتعلق الأولى بالبورجوازية[2] والثانية بالإقطاع[3] . هذا فضلا عن الرجوع إلى الكثير من المظان الأصلية والدراسات الحديثة والمعاصرة الأخرى التي اهتمت بالموضوع .

أما عن البورجوازية ؛ فنلاحظ أن بعض الدارسين رفضوا الاعتراف بتسمية المصطلح على صعيد التاريخ الإسلامي[4] . بل منهم من قال بأن العالم الإسلامي خلا من دور ولو يسير لهذه الطبقة[5] . في حين أكد آخرون هذا الدور وفعاليته خصوصا على الصعيد الحضاري[6] .

والجديد الذي قدمه جواتياين ـ استنادا إلى وثائق الجنيزة ـ أن البرجوازية الإسلامية لم تكن تجارية فقط ؛ بل كانت بورجوازية تجارية ـ صناعية تأسيسا على اقتران التجارة بالصناعة في العالم الإسلامي الوسيط ؛ «إذ أن منتجي السلع كانوا أيضا هم الذين يتجرون فيها في الغالب الأعم»[7] .

كما حوت شرائح هذه الطبقة إلى جانب الصناع والتجار ؛ العلماء والكتاب والأطباء الذين امتهنوا الحرف والصناعات فضلاً عن اشتغالهم بالعلم والكتابة[8] . هذا على الرغم من كون الشريحة الفاعلة في هذه الطبقة هي «رجال الأعمال» الذين انصرفوا إلى المغامرات المربحة وجمع المال وعاشوا حياة الدعة والترف وأعطوا ظهورهم للسياسة[9] . ويفسر بذلك أسباب تدهور البورجوازية حول منتصف القرن الخامس الهجري بعد تدهور دورها كوسيط

---

(١) راجع : محمود اسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامى** ، جـ١ ، ص٢٠ وما بعدها ، جـ٢ ، ص ٢٣٥ وما بعدها ، الدار البيضاء ١٩٨٠ .

(٢) راجع : جواتياين : **دراسات فى التاريخ الإسلامى والنظم الإسلامية الترجمة العربية** ، الكويت ١٩٨٠ .

(٣) راجع : إبراهيم القادرى : **أثر الإقطاع فى تاريخ الأندلس السياسى** ، رسالة ماجستير ، مخطوطة .

(٤) من هؤلاء هانز هنريش شايدر ، وإيف لاكوست .

(٥) منهم كلود كاهن فى كتابه : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، وإن كان قد عدل عن رأيه هذا فى كتابه : **الحكم الذاتى للمدن الإسلامية فى العصور الوسطى** .

(٦) منهم أدم ميتز فى كتابه : **تاريخ الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى** .

(٧) جواتياين : المرجع السابق ص١٤٧ .

(٨) المصدر نفسه : ص١٤٨ .

(٩) المصدر نفسه : ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

في التجارة الدولية في عالم البحر المتوسط[١] . هذا فضلا عن تدهورها في البحار الشرقية كما سنوضح بعد حين .

ويرى جواتياين أن غياب النقابات المتخصصة المحكمة التنظيم خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين[٢] يشكل دليلا على تدهور البورجوازية . ويبرهن على ذلك بخلو وثائق الجنيزة آنذاك من ذكر كلمة «نقابة» ، بينما اقتصر دور «طوائف الحرف» ـ أو الأصناف فيما نرجح ـ على التنظيم الداخلي ورفع مستوى الصناعات فضلاً عن أداء الطقوس والمراسم الدينية المحلية بعد اندراجها في سلك التصوف[٣] . لذلك عجزت عن تخليق طبقة عمالية قوية قادرة على الدفاع عن حقوقها إزاء أصحاب العمل والسلطة . «فالحرف اليدوية لم تحدد لأفرادها هيكلاً ذاتياً ولم تحصرهم في طبقة واحدة محددة»[٤] ونحن نؤكد هذا الحكم استنادا إلى قرائن سقناها في دراسة سابقة[٥] . كما أكده ماسينيون[٦] في دراسته الرائدة عن النقابات منذ وقت مبكر .

وعلى ذلك تسقط حجج برنارد لويس[٧] التي تزعم وجود نقابات إسلامية حول ذلك التاريخ . وإن كان قد تراجع عن دعواه حين أرجع تلك النشأة إلى ما بعد الغزو المغولي[٨] . وفى كل الأحوال اعترف بأن دور الأصناف سواء قبل منتصف القرن الخامس أو بعده لم يتعد الدعاية للمذهب الإسماعيلى ، كذا خدمة الطريقة الصوفية في ظل العثمانيين فيما بعد[٩] .

وقد أكد الدكتور عبد العزيز الدوري[١٠] صدق مذهبنا حين أثبت أن أصناف الحرف كانت مغلولة اليد نظرا لإشراف المحتسب عليها . ومن ثم اقتصر دورها على تنظيم تقاليد الحرف فضلا عن مواجهة الأخطار العسكرية الخارجية التي تعاظمت آنذاك .

صفوة القول أن خلو العالم الإسلامي من النقابات ـ حسب المفهوم المتعارف عليه في

---

(١) المصدر نفسه : ص١٥٩ ، ١٦٠ .

(٢) المصدر نفسه : ١٧٥ .

(٣) المصدر نفسه : ١٧٥ ، ١٧٨ .

(٤) المصدر نفسه : ص١٨٨ .

(٥) أنظر للمؤلف : الحركات السرية فى الإسلام ، ص١١٧ ، ١١٨ ، بيروت ١٩٧٣ .

(٦) أنظر : La Passion d'al - Hallaj, Paris , 1922, P.88.

(٧) النقابات الإسلامية ، ترجمة عبد العزيز الدورى ، مجلة الرسالة الأسبوعية عدد ٣٣٥ ، ص٦٩٦ .

(٨) المصدر نفسه ، عدد ٣٥٦ ، ص٧٣٦ .

(٩) المصدر نفسه : عدد ٣٥٧ ، ص٩٧٥ .

(١٠) راجع : نشوء الأصناف والحرف فى الإسلام ، مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد ، بغداد ، عدد١ ، يونية ١٩٥٩ ، ص١٦٦ - ١٦٩ .

النظم الرأسمالية ـ دليل بيّنْ على تدهور البورجوازية الإسلامية منذ منتصف القرن الخامس الهجري . وأن هذا التدهور جرى لحساب الإقطاع العسكري الذي ساد العالم الإسلامي منذ ذلك التاريخ .

أما على ظاهرة تعاظم الإقطاعية ؛ فما زالت تثير جدلا بين الدراسين . وحسبنا أن معظمهم لايعترف بوجود إقطاع في العالم الإسلامي أصلا . ونحن نرد هذه الإشكالية إلى عوامل شتى ؛ منها الاختلاف حول مفهوم الإقطاع في الأدبيات الإسلامية الكلاسيكية ككتب الخراج والأحكام السلطانية . هذا فضلا عن البون الشاسع بين ما ورد فيها من أحكام مثالية وبين حقيقة الواقع العيانى التاريخى . كذا تباين صيغ وأشكال الإقطاعية في العالم الإسلامي الوسيط بإختلاف الزمان والمكان . وأخيرا تعويل معظم الدراسين المحدثين على قياس هذه الصيغ والأشكال بالنمط الفيودالي الأوروبي .

ولعل ذلك كله كان من وراء حكم كلود كاهن[1] بأنه «من الخطأ القول بوجود إقطاع إسلامي ، نظراً لأن المقطع كان ملزما بدفع ضريبة للدولة . على عكس الإقطاع الأوروبى الذي كان صاحبه حرا من أية ضرائب ، وقادرا على ممارسة السلطة الإدارية داخل إقطاعيته» . وقد فاته التمييز بين إقطاع «الاستغلال» وإقطاع «الرقبة» ؛ إذ تحرر صاحب الإقطاع الأخير من دفع ضرائب مالية أو عينية للدولة . كما حق له التصرف الكامل في إقطاعه بالبيع والتوريث والرهن . هذا في نظير تقديم خدمات عسكرية للدولة[2] ؛ كما هو شأن الفيودالية الأوروبية . لذلك حق لابن سلام[3] القول «للأحاديث التي جاءت في الإقطاع وجوه مختلفة» ؛ تماما كالإقطاع الأوروبى الذي اختلفت صيغه وأنماطه باختلاف الزمان والمكان .

وفضلا عن كلود كاهن ، رفض آخرون ـ مثل بولياك ولامبتون ـ القول بوجود إقطاع إسلامي ، لأن العالم الإسلامي لم يعرف نظام «القنانة»[4] الذي كان دعامة الفيودالية الأوروبية . وفات هؤلاء أن القنانة في أوروبا الإقطاعية كانت أخف وطأة من «العبودية» في الإقطاع الإسلامي . ذلك أن القن كان في وضع وسط بين العبد والحر ؛ إذ تمتع الأقنان بحقوق محددة لدى «السيد» في حين جرد العبيد في الإقطاع الإسلامي من سائر

---

(١) تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، ص١٧٨ .

(٢) الطرطوشى : سراج الملوك ، ص١٢٣ ، القاهرة ١٢٨٩هـ .

(٣) كتاب الأموال ، ص ٢٥٧ ، القاهرة ١٩٨١ .

(٤) راجع التفصيلات فى رسالة إبراهيم القادرى سالفة الذكر ، ص١٣ وما بعدها .

الحريات[1] .

شهد العالم الإسلامي أصنافا شتى من الإقطاعية ؛ مثل إقطاع المنفعة وإقطاع الرقبة وإقطاع أرض الموات والصوافى والأرض التي ورثها الخلفاء عن آبائهم ، وكلها اعتبرت عند الفقهاء مشروعة[2] . هذا فضلا عن صيغ أخرى غير مشروعة كالإلجاء والإيغار والقبالة والطعمة ، وماشابه[3] .

ومايعنينا أنها جميعا صارت مشروعة ومبررة منذ منتصف القرن الخامس الهجري حين سادت الإقطاعية العالم الإسلامي بأسره عن طريق القوة والغلبة العسكرية . وفي ذلك يقول الماوردي[4] «الجند أحق الناس بالإقطاع» . ويقول القلقشندي[5] :«في زماننا فسدت الحال وتغيرت القوانين وخرجت الأمور عن القواعد الشرعية . وصارت الإقطاعات ترد من جهة الملوك على سائر الأموال حتى عمت البلوى» . لذلك نبه بعض[6] الدارسين إلى خطورة الاعتماد على المصادر الفقهية فقط دون وعي بمجريات التاريخ العياني .

وننبه بدورنا إلى خطأ التعويل على كتابات المحدثين التي تتخذ من الفيودالية الأوروبية معيارا لمعرفة الإقطاع في العالم الإسلامي . وحسبنا ما ذكره كلود كاهن[7] ـ الذي تراجع عن رأيه السابق في رفض القول بوجود إقطاع إسلامي ـ من أن «العالم الإسلامي اتجه نحو الإقطاع الفيودالى نتيجة تطورات اقتصادية واجتماعية» . كما نص مكسيم رودنسون[8] صراحة على أن «الإقطاع الإسلامي مواز للفيودالية» .

أما عن موقف الباحثين العرب من الإشكالية ، فقد تراوح كذلك بين الاعتراف بوجود إقطاع إسلامي وبين الرفض . فمن قائل بانعدام أى شبه بين الإقطاع الإسلامي والإقطاع

---

(١) من القرائن الدالة على ذلك ماذكره المالكى على لسان عبيد إحدى الضياع فى أفريقية لسيدهم «نحن عبيدك وكل مالنا فى هذه القرية فهو لك» . أنظر : **رياض النفوس** ، جـ١ ، ص١٢٦ ، القاهرة ١٥٢ .

(٢) ومع ذلك اختلف الفقهاء فى تعريف الإقطاع . فذهب البعض إلى أنه يختص بأرض الموات ، والبعض الآخر قصره على أرض الإمام فقط . ومنهم من حدده فى إقطاع المنفعة أو الاستغلال ، ومنهم من اعترف بإقطاع الرقبة . أنظر : إبن سلام : المرجع السابق ، ص٢٥٧ ، إبن إبراهيم : **الإمتاع فى أحكام الإقطاع** ، ورقة ٢ ، مخطوطة بالخزانة الملكية بالرباط ، قدامة بن جعفر : **الخراج وصنعة الكتابة** ، ص٨٥ ، ليدن ١٨٨٩ .

(٣) راجع إبراهيم القادرى : المرجع السابق ، ص٣٠ .

(٤) **الأحكام السلطانية** ، ص١٩٤ ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٥) **صبح الأعشى فى صناعة الإنشا** ، ج١٣ ، ص١١٧ ، القاهرة .

(٦) إبراهيم القادرى : المرجع السابق ، ص٣٤ .

(٧) **L'évolution Sociale Musulmane**, Vol . 2, P.49, Paris,1959.

(٨) **الإسلام والرأسمالية** ، الترجمة العربية ، ص٤٧ ، بيروت ١٩٧٩ .

الأوروبي[1] ، وذهب إلى أن نمط الإنتاج الأسيوى يشكل حجر الزاوية في الاقتصاد الإسلامي . وهو قول سبق تفنيده في دراسة سابقة[2] ، كما فنده غيرنا[3] مقترحا صيغة «النمط الخراجي» كبديل ، وبالمثل ناقشنا خطأ تلك الصيغة في نفس الدراسة السابقة[4] . وإن كان قد تراجع عن هذا الرأى ليعترف «بتحول النمط الخراجى إلى نمط إقطاعي منحط»[5] ! ! كما ذهب دارسون آخرون إلى أن «الإقطاع الشرقي متأثر بنمط الإنتاج الآسيوي»[6] . وتلك مقولة فندها أيضا تلميذنا إبراهيم القادري[7] باقتدار يغني عن اللجاج .

ونحن نعزو هذا الخلط والتخبط في دراسات بعض الماركسيين العرب المحدثين إلى الإسراف في الاعتماد على النصوص الماركسية النظرية القاصرة ـ بصدد هذا الموضوع ـ دون إحاطة كافية بتطور الواقع التاريخى الإسلامي . أما من قدر لهم الإلمام بمجريات هذا التاريخ ؛ فلم يتقاعسوا عن الاعتراف بوجود إقطاع إسلامي تعاظم وترسخ في العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري[8] .

صفوة القول ؛ أن الإقطاعية ظاهرة ثابتة في العالم الإسلامي الوسيط اتخذت صورا شتى ما لبثت أن تبلورت وتحددت ملامحها وخصائصها المميزة لتسود العالم الإسلامي برمته منذ منتصف القرن الخامس الهجري . ولاحاجة لتبيان ظروف وملابسات هذا التطور في هذا المقام لأننا سوف نتناوله بالدرس والفحص في المبحث التالي ، وحسبنا هنا أن نشير إلى أهم هذه الملامح والقسمات العامة ، مقارنة بتلك التي تميز الفيودالية الأوروبية .

تشترك الظاهرتان في تماثل النشأة والتكوين . إذ ارتبطت باجتياحات شعوب بدوية طرفدارية أفضت إلى حالة من الاضطراب والفوضى مهدت لترسيخ الإقطاعية وسيادتها سواء في العالم الإسلامي أو في أوروبا .

وبالمثل تشابهت الظاهرتان في شيوع مبدأ توريث الإقطاع على الأقل في إقطاع «الرقبة»

---

(١) أنظر : أحمد صادق سعد : **ست دراسات فى نمط الإنتاج الأسيوى** ، ص١٦٤ بيروت ١٩٧٩ .

(٢) أنظر : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامى** ، جـ١ ، ص٢٢ وما بعدها .

(٣) راجع : سمير أمين : **الطبقة والأمة والتاريخ فى المرحلة الإمبريالية** ص٥١ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٤) محمود إسماعيل : المرجع السابق ، ص٢٩ .

(٥) سمير أمين : **التطور اللامتكافئ** ، ص٣٦ ، بيروت ١٩٧٨ .

(٦) راجع : العفيف الأخضر : **تعليقات على هامش البيان الشيوعى** ، ص٢٦٤ ، بيروت ١٩٧٥ .

(٧) **أثر الإقطاع فى تاريخ الأندلس السياسى** ، ص٤٠ .

(٨) أنظر : عبد العزيز الدورى : **مقدمة فى التاريخ الاقتصادى العربى** ، ص٩٦ ، بيروت ١٩٧٨ .

في العالم الإسلامي[1] .

واشترك النمطان الإسلامي والفيودالى في بلورة سلطات الأمراء المقطعين ؛ بحيث كانوا يتمتعون بصلاحيات إدارية مطلقة فضلا عن السلطات المالية والقضائية والعسكرية[2] . كما شكلت الأهداف العسكرية قوام النمطين معا ؛ فكان الأمير المقطع والبارون (أو الكونت) يقدمان للسلاطين والملوك إمدادات من الجند لإقرار الأمن في الداخل ومواجهة الاعتداءات الخارجية .

وبالمثل تشابهت أحوال الفلاحين والأقنان في النمطين معا ؛ بحيث كانت الحاجة إلى «الحماية» Patrocinium تمثل حجر الزاوية في الولاء للمقطعين . وإن انحدرت أحوال الفلاحين إلى بؤس أعظم مما حل بالأقنان ؛ فكانت علاقتهم بالأمراء الإقطاعيين أقرب ما تكون إلى العبودية[3] .

كما تماثلت الظاهرتان في نسبية سيادة النمط حسب معطيات الزمان والمكان .

إذ نعلم - على سبيل المثال - أن ترسيخ الإقطاع الإسلامي في الشرق كان أسبق تاريخيا عن سيادته في المغرب والأندلس ، كما أن النمط الذي ابتكره السلاجقة في القلب غدا الأنموذج الأمثل الذي ساد سائر الدول الإسلامية التي تلتهم . وبالمثل كان ترسيخ الفيودالية في أوروبا الغربية أسبق زمنيا لسيادتها في أوروبا الشرقية .

أخيرا ؛ اشترك النمطان الإسلامي والأوروبى فيما ترتب على سيادتهما من نتائج أفضت إلى التجزئة السياسية وتدهور العمران وغلبة النصية والغيبية على حساب العقلانية في الفكر والثقافة .

بينما اختلف النمطان في عدة جوانب ؛ منها تفرد الإقطاع الإسلامي بخاصية تبديل الإقطاعية أو حتى مصادرتها من قبل الدولة خصوصا في عهود السلاطين الأقوياء ، بينما اتسمت بالثبات في النمط الفيودالى . وهذا يرجع - فيما نرى - إلى كثرة التغييرات السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي ، على عكس المجتمعات الأوروبية التي اتسم تاريخها بالسكون والجمود .

ومنها أيضاً ؛ إنتفاء حقوق العبد إزاء السيد في الإقطاع الإسلامي على عكس الفيودالية

(١) عن مزيد من المعلومات ، راجع : إبراهيم القادرى : المرجع السابق ، ص٤٥ .
(٢) اشتور : التاريخ الاقتصادى والاجتماعى للشرق الأوسط فى العصور الوسطى ص٢٣٢ ، دمشق ١٩٨٥ .
(٣) المصدر نفسه ص٢٣٣ .

التي نظمت أعرافها وقننت العلاقة بين السيد والقن[1] .

ومنها تفرد الإقطاع الإسلامي بخاصية تأمين رواتب الجند بعد أن عجزت النظم السياسية عن دفعها نقدا نظرا لنضوب مواردها من التجارة الدولية . بينما ظلت تلك الغاية ثانوية في الفيودالية التي أمنت الفلاحة موردا هاما لأمراء الإقطاع والملوك[2] . وهذا الرأى يَجُبُّ - فيما نرى - ما ذهب إليه البعض من احتفاظ النظم الإسلامية باقتصاد منتعش نسبيا إذا ما قورن بالاقتصاد الفيودالى المتدنى والمنكمش[3] .

يضاف إلى ذلك تعاظم سلطان الحاكم في الإقطاع الإسلامي بالقدر الذي أتاح له قمع طموحات أمراء الإقطاع سياسيا ، وهو أمر نادر الوقوع في الفيودالية الأوروبية[4] .

وبالمثل تميز الإقطاع الإسلامي بإقامة أمراء الإقطاع في المدن وإنابة وكلاء عنهم لإدارة أمور الضياع ، على خلاف السادة في الإقطاع الأوروبى الذين كانوا يقيمون في دوائرهم الإقطاعية «الدومين»[5] . وهذا يفسر ظاهرة خراب الأرياف والبوادى في ظل الإقطاع الإسلامي ، في حين تقلص البون بين الريف والحضر في ظل الفيودالية الأوروبية .

أخيرا تفرد الإقطاع الإسلامي باستحداث أنماط إقطاعية لم تعرفها المجتمعات الأوروبية «القرو - وسطوية» . منها على سبيل المثال «تضمين» جباية الأموال[6] واشتغال المقطعين أحيانا بالتجارة . وهو أمر أفضى إلى تدهور سطوة الإقطاعية الإسلامية خصوصا في العصور المتأخرة .

صفوة القول ؛ أن العالم الإسلامي شهد ظاهرة الإقطاعية منذ العصور الإسلامية الباكرة . لكنها كانت هشة وهامشية ، ما لبثت أن ترسخت منذ منتصف القرن الخامس الهجري ، حيث تبلورت ملامحها وتحددت قسماتها وتميزت خصائصها ، كما شرحنا سلفا .

أما عن الظروف والملابسات التي أفضت إلى ترسيخ تلك الظاهرة وتكريسها في العالم الإسلامي برمته ، فهى موضوع المبحث التالي .

---

(١) إبراهيم القادرى : المرجع السابق ، ص٤٩ .

(٢) اشتور ص٢٣١ .

(٣) المصدر نفسه ص٢٣٢ .

(٤) ابراهيم القادرى : المرجع السابق ، ص٥١ .

(٥) المصدر نفسه ص٥٣ .

(٦) المصدر نفسه ص٥٣ ، ٥٤ .

ثانيا : العوامل الممهدة لسيادة الإقطاعية

ارتبط ترسيخ الإقطاعية في العالم الإسلامي حول منتصف القرن الخامس الهجري بعاملين أساسيين ؛ أحدهما خارجي ، ويتمثل في فقدان المسلمين سيادتهم على البحار شرقا وغربا . والآخر داخلي ؛ ويكمن في اجتياحات الشعوب والقبائل البدوية الطرفدارية مراكز الكيانات السياسية المتداعية وإسقاطها ثم الهيمنة على مقدرات الحكم والسياسة .

وغني عن القول إن الظاهرتين متلازمتان ومتداخلتان بحيث مهدت كل منهما لتعاظم الأخرى ، ثم تضافرتا في النهاية على إضعاف البورجوازية وتكريس الإقطاعية . وهذا يعني أن سيادة الإقطاعية تمثل الطور الأخير والحاسم في سلسلة متصلة من الصراع بين البورجوازية والإقطاع .

وقد سبق لنا إثبات أن انتصارات البورجوازية من قبل كانت نتيجة هيمنة المسلمين على البحار ، ومن ثم السيطرة على تجارة العبور العالمية بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب[1] . وكان فقدان هذا الدور ضربة قاضية للبورجوازية التي وقعت فريسة الاجتياحات البدوية الرعوية في المشرق والمغرب على السواء . وهو أمر أتاح للإقطاعية أن تتدعم على أنقاضها .

إن تعاظم وسيطرة النظم العسكرية الإقطاعية جاءا نتيجة عجز البورجوازية الهشة عن إنجاز ثورة شاملة تمكن لسيادة الأمن والاستقرار في الداخل وتواجه الأخطار الخارجية في آن .

وما يعنينا هو رصد هذه الأخطار بقصد الوقوف على أسباب تحول العالم الإسلامي في صراعه مع دار الحرب من الهجوم إلى الدفاع ، من التوسع إلى التقوقع ، وما نجم عن ذلك من فقدان السيادة على البحار ومن ثم فقدان ميزة الوساطة في «تجارة العبور» العالمية .

ولسوف نبدأ برصد هذه الظاهرة في عالم البحر المتوسط أولا ، ثم نثنى بالبحار الشرقية بعد ذلك .

ولنبدأ بتبيان فقدان الفاطميين سيادتهم البحرية على القطاع الشرقي من البحر المتوسط بعد الإخفاق في مواجهة الأساطيل البيزنطية والصليبية فضلا عن أساطيل المدن الإيطالية .

---

(1) راجع للمؤلف : سوسيولوجيا الفكر الإسلامى ، ج١ ، ٢ ، المقدمة .

معلوم أن الفاطميين الأوائل بسطوا سيادتهم على شرقي وموسطة البحر المتوسط ، وهو ما أثبتناه في دراسة سابقة [١] ، وأكده غيرنا من الدراسين [٢] لكن الحال تغير فانحسرت هذه السيادة منذ خلافة المستنصر بالله الفاطمي . فلطالما ألحقت البحرية البيزنطية الهزائم المتوالية بالأساطيل الفاطمية حتى اضطر الفاطميون إلى طلب المهادنة دون طائل [٣] . إذ عول البيزنطيون على الثأر وطفقوا يشنون الإغارات المظفرة على سواحل مصر والشام [٤] .

مهدت تلك الانتصارات البيزنطية لنجاح الغزو الصليبى الذي تمكن من تأسيس إمارات أربع ببلاد الشام ، فضلا عن تهديد الموانى المصرية كدمياط والإسكندرية بله القاهرة نفسها [٥] . ولعل هذا يفسر لماذا عجز الفاطميون عن حماية موانيهم بالشام كيافا وصور ، كذا فقدان كل هذه الموانى الشامية [٦] بعد سقوط آخرها ـ عسقلان ـ عام ٥٤٨هـ [٧] . وكانت الضربة القاضية للبحرية الفاطمية حين شرع عمورى ـ ملك بيت المقدس ـ في غزو مصر ، فلم يجد الوزير الفاطمي شاور بداً من إحراق السفن المصرية بالفسطاط [٨] .

كما أسهم البنادقة في ضعضعة النفوذ الفاطمي في القطاع الشرقي من البحر المتوسط . إذ قدر إغراق أسطول فاطمي هب لاستنقاذ صور من الخطر الصليبي [٩] . وانتهزوا فرصة ضعف الفاطميين لتضييق الحصار على مراكزهم الأخرى ببلاد الشام [١٠] .

ولما شجر الصراع بين الصليبيين والبيزنطيين ؛ تمكن البنادقة من التدخل فيه لصالحهم وطردوا الحاميات البيزنطية من بعض الجزر في البحر المتوسط وإن بقيت قبرص ورودس في حوزة بيزنطة [١١] .

لكن وفاقا بين القوى النصرانية الثلاث ـ لأسباب تجارية ـ تم على حساب النفوذ

---

(١) أنظر : محمود اسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامى** : ٢ : ٢٤٠ .

(٢) أنظر: Lane - Poole : **History of Egypt in the middle ages**, p.148, London,1901:

(٣) حسن إبراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية**.، ص٢٥٩ ، القاهرة ١٩٨١ .

(٤) المقريزى : **المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار** ، جـ١ ، ص٣٣٥ ، بولاق ١٢٧٠هـ .

(٥) سعاد ماهر : **البحرية فى مصر الإسلامية** ، ص٩٩ ، القاهرة ١٩٦٧ .

(٦) أحمد مختار العبادى وزميله : **تاريخ البحرية الإسلامية فى حوض البحر الأبيض المتوسط** ، ص٢٠٢ ، القاهرة ١٩٨٥ .

(٧) المصدر نفسه ، ص١١٦ .

(٨) المقريزى : **خطط** ، ٢ : ١١٠ .

(٩) سعاد ماهر : المرجع السابق ، ص٩٩ .

(١٠) أحمد مختار العبادى : المرجع السابق ، ص١٢٢ .

(١١) هايد : **تاريخ التجارة فى الشرق الأدنى فى العصور الوسطى** ، الترجمة العربية ص٢٠٢ ، القاهرة ١٩٨٥ .

الفاطمي شرقيِ المتوسط[١] .

وزاد الطين بلة ظهور قوة بحرية نصرانية أخرى في موسطة البحر المتوسط ، ألا وهى مملكة النورمان في صقلية وجنوبي إيطاليا . ومعلوم أن ظهور النورمان تم على أنقاض نفوذ الفاطميين وحلفائهم من بنى زيرى في إفريقية . فمنذ أوائل القرن الخامس تعرضت السيادة الفاطمية على صقلية لهزات عنيفة من جراء الإغارات البيزنطية المتعاونة مع عملائها من مسلمى الجزيرة . وقد أسفرت عن خروج معظم نواحى الجزيرة عن دائرة نفوذهم ، برغم محاولات الزيريين استرداد هذا النفوذ مرارا دون طائل[٢] . وقد اندثر النفوذ الفاطمي من الجزيرة نهائياً بعد استيلاء النورمان عليها عام ٤٨٣ هـ . ومن صقلية أمعن النورمان في شن إغارات على إفريقية الزيرية ـ خليفة الفاطميين ـ ونجحوا في الاستيلاء على المهدية عاصمة الفاطميين من قبل[٣] .

هكذا فقد المسلمون سيادتهم على شرقي وموسطة البحر المتوسط لتؤول إلى قوى نصرانية بيزنطية وصليبية وبيزاوية ونورمانية .

وبالمثل وصل المد النصرانى المتعاظم على القطاع الغربي من حوض البحر المتوسط الذي كان يسوده أمويو الأندلس . وقد تم ذلك على إثر تعاون بحرى بين المدن الإيطالية والنورمان[٤] . ومن القرائن الدالة على ذلك استيلاء أسطول بيزا على جزيرة ميورقة وطرد المسلمين منها دون أن يحرك مسلمو الأندلس ساكنا[٥] . كما تعاون النورمان في صقلية مع نصارى الأندلس للإغارة على موانى إشبيلية وغرناطة وباجة . هذا فضلا عن مساعدتهم في حركة «الاسترداد» ؛ حتى أن السيد القمبيطور الذي دوخ مسلمى الأندلس كان مغامرا نورمانيا[٦] .

وعلى ذلك فقد المسلمون سيادتهم على البحر المتوسط كله على إثر تعاون القوى النصرانية من أجل الهيمنة على موارد تجارة العبور الدولية . وفى ذلك يقول أحد الشعراء

---

(١) المصدر نفسه ، ص٢٠٤ .

(٢) آرشيبالد لويس : **القوى البحرية والتجارية فى حوض البحر المتوسط** ، الترجمة العربية ، ص ٣٠ ، القاهرة .

(٣) **المكتبة الصقلية** ، جـ١ ، ص٢٧٣ ، ليبزج ١٨٦٥ ، ابن الاثير : **الكامل فى التاريخ** جـ١٠ ، ص٦٨ ، ليدن ١٨٦٦ .

(٤) هايد : المرجع السابق ، ص١٩٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ص١٥٤ .

(٦) Provencal: **Histoire de L' Espaqne Muslmane**, Vol.3, P. 485, Paris,1950.,

المسلمين المعاصرين لتلك الأحداث :

البحر للروم تجري السفين به على مهل والبر للعرب[1]

كما ذكر أرشيبالد لويس[2] أنه «على إثر استرداد بيزنطية هيمنتها على جزر البحر المتوسط ؛ انهارت البحرية الإسلامية الفاطمية - محور صقلية - أفريقية - وانهارت الخلافة بالأندلس ، وأغرى ذلك مختلف الجماعات والمدن الغربية للتفوق البحري .

وبديهي أن يسفر هذا التحول عن إعادة صياغة مستقبل العالم الإسلامي خلال الحقب التالية صياغة تنحو نحو الضعف والاضمحلال[3] .

وقبل رصد النتائج الاقتصادية الهامة التي ترتبت على هذه التحولات من المفيد أن نعرض لمتغيرات مماثلة في البحار الشرقية أفضت إلى ذات النتائج .

شهد القرن الخامس الهجري خروج هذه البحار من دائرة السيادة الإسلامية بعد تطاول الخطر الصيني وطرد الأساطيل الإسلامية من المحيط الهندى . إذ نعلم أن أساطيل الصين انفردت بنقل البضائع والسلع من الصين إلى الهند[4] . كما تعاظمت القرصنة الهندية لتهدد الملاحة الإسلامية بين الهند والخليج . وبالمثل أصاب الشلل نشاط المسلمين البحرى في الخليج نفسه بسبب إغارات سكان جزيرة قيس على سواحله . وقدر لهم احتكار نقل البضائع الهندية بعد تحقيق السيادة البحرية على الخليج[5] . وعبثا حاول أباضية عمان تجنيد الجيوش والأساطيل لردعهم[6] . كما حالوا بين صحار - ميناء عمان - وبين الاتجار مع الصين[7] . وأرغم قراصنتهم السفن القادمة من البصرة ومن الهند على الرسو بمرافئهم ؛ الأمر الذي أفضى إلى تدهور العمران في موانى الخليج منذ ذلك الحين ، وحسبنا أن ميناء سيراف الذي اشتهر بتعاظم عمرانه تحول إلى «سبخة لا ينبت بها زرع» بعد أن هجره التجار إلى موانئ جزيرة قيس ، بشهادة ابن حوقل[8] . لذلك ازدهرت هذه الموانئ ، وغصت أسواقها بالسلع الشرقية والأفريقية[9] .

---

(١) انظر التفصيلات فى : محمود إسماعيل : **مقالات فى الفكر والتاريخ** ، ص٧٧ ، الدار البيضاء ١٩٧٨ .

(٢) **القوى البحرية والتجارية** ، ص٢٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٤) هايد : المرجع السابق ، ص١٧٦ .

(٥) المصدر نفسه ص١٧٧ .

(٦) انظر : سالم بن حمود السيابى ، **عمان عبر التاريخ** ، ص٩٨ ، عمان ١٩٨٦ .

(٧) هايد : المرجع السابق ، ص١٧٦ .

(٨) **المسالك والممالك** ، ص٣٩ ، ٤٠ ، ليدن ١٨٧٢ .

(٩) نعيم زكى : **طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب** ، ص ١٢١ ، ١٢٢ ، القاهرة ١٩٧٣ .

بديهي أن يتمخض فقدان العالم الإسلامي سيادته على البحار شرقا وغربا عن نتائج اقتصادية ومن ثم سياسة وبيلة . وما يعنينا بصددها هو معرفة مدى ما أسفرت عنه من تدهور البورجوازية الإسلامية ، وترسيخ الاقطاعية على أنقاضها .

وورثت القوى النصرانية دور الوساطة التجارية العالمية عن المسلمين على إثر هيمنتها على البحر المتوسط . إذ أدى التعاون الصليبى البيزنطى النورمانى الإيطالى إلى بروز دور المدن الإيطالية ـ وخاصة بيزا ـ في حركة التجارة بين الشرق والغرب . ومن المظاهر الدالة على ذلك ؛ وجود جالية بيزاوية تجارية في القسطنطينية تمتعت برعاية أباطرتها[١] . وبالمثل نجحت البندقية في الحصول على امتيازات مشابهة[٢] . واستهدف الطرفان معا الوصول إلى مصادر تجارة الشرق مباشرة بعد عقد صلات ود مع الروس[٣] . ذلك أن الاضطرابات الداخلية في آسيا الوسطى ـ نتيجة الاجتياحات البدوية الإستبسية ـ أسفرت عن تهديد الطريق التجاري الواصل بينها وبين بغداد . لذلك تحول جل النشاط التجاري إلى الطريق المؤدى إلى الأنهار الروسية[٤] .

كما أدت نفس الأسباب إلى توجه القوافل التجارية من الهند إلى آسيا الصغرى وبلاد الشام[٥] .

وطدت المدن الإيطالية علاقاتها بالصليبيين في الشام بعد أن حظيت بامتيازات في بيزنطة كما ذكرنا سلفا . وحسبنا ما سبق إيضاحه عن دور هذه المدن في التمهيد للغزوات الصليبية . إذ كانت أساطيلها تتولى نقل الجنود من موانيها فضلا عن «التجار من سكان تلك المدن»[٦] . كما حالوا بين الفاطميين وبين التعرض للوجود الصليبى بالشام لحرمانهم من دورهم التجاري العالمى إبان الحقبة المنصرمة . لذلك كافأهم الصليبيون بمنح تجارهم امتيازات داخل إماراتهم . اذ سمحوا لهم بتكوين مستوطنات غدت «مراكز هامة لتجارة

(١) هايد : المرجع السابق ، ص٢٠٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص٢١٠ .
(٣) هايد : المرجع السابق ، ص٢١٩ .
(٤) موريس لومبار : الذهب الإسلامى منذ القرن الثامن إلى القرن الحادى عشر فصل فى كتاب «بحوث فى التاريخ والاقتصاد» ، ص٧٧ ، القاهرة ١٩٦١ .
(٥) نعيم زكى : المرجع السابق ، ص١٥٤ ، ١٥٥ .
(٦) هايد : المرجع السابق ، ص١٤٥ .

الشرق الأدنى»[١] . ولم يدخر هؤلاء التجار وسعا في الاصطدام مع الصليبيين حين أزمعوا الانتقاص من الامتيازات التي منحوها إياهم[٢] .

لقد نجح هؤلاء التجار الإيطاليين في القسطنطينية والشام في احتكار دور الوساطة التجارية بين الشرق والغرب . «ولم يعد للمسلمين المغلوبين على أمرهم في هذا المجال إلا دور ثانوي»[٣] .

وبالمثل عرقل الوجود الصليبي بالشام حركة التجارة بين الشام ومصر ، كذا بين الشام وشبه الجزيرة العربية . فلطالما تعرضوا للقوافل بهدف السلب والغنم[٤] . وفي أوقات المهادنة فرضوا على التجار المسلمين الجبايات والمكوس الباهظة[٥] . وفى كل الأحوال كانت مدنهم تغص بالسلع الشرقية التي تاجروا فيها كذلك لحسابهم الخاص[٦] .

ولم تعدم بيزنطة نصيبا في تلك التجارة خصوصا بعد انتعاش تجارة الروس مع القسطنطينية عقب هيمنة الروس على معظم تجارة البحر الأسود[٧] . كذلك أسهم الروس بدور خاص في تصريف سلع التجارة الشرقية بأسواق أوربا بعد أن صار الطريق الواصل بين البحر الأسود والبحر البلطي أداة ربط جد هامة بين غرب أوروبا وبلدان آسيا الوسطى[٨] .

صفوة القول ؛ أفضت تلك التحولات الخطيرة إلى فقدان الشرق الإسلامي دوره السابق في تجارة العبور العالمية ؛ الأمر الذي فت في قوة البورجوازية الإسلامية ومهد لسيادة الإقطاعية .

كل هذا يفسر أيضا لماذا حاول التجار الأوروبيون ـ فيما بعد ـ الحفاظ على مكاسبهم التجارية في الشرق الإسلامي ؛ عن طريق عقد علاقات مودة مع المغول من أجل الوصول إلى منابع التجارة الشرقية رأسا . وبالفعل وصل التجار الأوروبيون إلى الهند والصين إما عن طريق القرم وجنوب الفولجا أو طريق طرابيزون وأذربيجان ، وتمكنوا من حرمان التجار

(١) المصدر نفسه ، ص١٥١ ، ١٥٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص١٧٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص١٧٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص١٨٤ .
(٥) نفس المرجع والصفحة .
(٦) المصدر نفسه ، ص١٨٦ .
(٧) آرشيبا لدلويس : المرجع السابق ، ص٣٣٧ .
(٨) المصدر نفسه ، ص٣٣٨ .

المسلمين من دورهم التجاري العالمي إبان الحقبة السابقة[١] .

والأدهى من ذلك هو طموح المخطط النصراني لحرمان التجار المسلمين في المغرب والأندلس من هذا الدور خصوصا بعد أن فقد مسلمو المغرب سيادتهم على القطاعين الأوسط والغربي من حوض البحر المتوسط . ليس أدل على ذلك من تعاون النورمان والبرجنديين ورهبان الأديرة الكولونية والمدن الإيطالية من أجل الهيمنة على دور الوساطة في تجارة العبور بين الشمال والجنوب[٢] . ولقد أفاد النورمان من تلك الظروف في توسيع دائرة نشاطهم التجاري في عالم البحر المتوسط . وهذا يفسر لماذا حرص ملكهم روجر الثاني على حيازة بعض المراكز التجارية والصناعية في البلقان على حساب بيزنطة[٣] . ولماذا حرص ملوك النورمان عموما على التعاون مع المدن الإيطالية من أجل دور مماثل في توزيع سلع التجارة الشرقية لذلك عقدوا معاهدات تجارية مع بيزا ؛ التي حرصت على إقصاء التجار المغاربة عن دور الوساطة التجارية بين بلاد المغرب وأوروبا[٤] . وفي المقابل أفاد البيزاويون من النورمان الذين احتكروا تجارة ذهب السودان في بلاد المغرب ؛ بحيث حاز البيزاويون على نصيب من هذا الذهب ، ويبدو أن المدن الإيطالية الأخرى حظيت بنصيب أيضا من ذهب السودان نتيجة عقد صلات مودة مع النورمان . يفسر ذلك ما أقدمت عليه تلك المدن من ضرب نقود ذهبية بعد تحويل النورمان ذهب السودان إلى أوروبا ، والحؤول دون تسربه إلى الشرق الإسلامي ، كما كان الحال إبان الحقبة المنصرمة[٥] .

على أن هذه المدن طمحت إلى الوصول إلى ذهب السودان دون وساطة النورمان . ويبدو أنها نجحت في مسعاها ؛ إذ نعلم أن نابلي وجايتا وكمبانيا وغيرها عقدت اتفاقات تجارية مع التجار المغاربة تتيح لها الحصول على ذهب السودان . كما حاز نصارى الأندلس على نصيب منه عن طريق الاتجار مع هذه المدن فضلا عن النورمان . هذا بالإضافة إلى ماحصلوا عليه من خلال الجبايات التي فرضوها على أمراء الطوائف المتصارعين في الأندلس[٦] .

كل هذا يفسر لماذا تدهور الاقتصاد في الشرق الإسلامي بعد حرمانه من ذهب السودان

(١) Ostrogorosky : **History of the Byzantine State** . P.382. Oxford.1968.

(٢) Ibid, P.379.

(٣) هايد : المرجع السابق ص١٩٤ .

(٤) موريس لومبار : المرجع السابق ، ص٧٩ .

(٥) روبرت لوبيز : محمد وشارلمان ، فصل من كتاب **بحوث في التاريخ والاقتصاد** ص١٣٥ .

(٦) آرشيبالد لويس : المرجع السابق ، ص٣٤٢ .

الذي تسرب إلى أوروبا ، فضلا عن ذهب القسطنطينية الذي كان المسلمون المشارقة يحصلون عليه مقابل تصديرهم سلع التجارة الشرقية [(١)] . كما يفسر أيضا النتائج الاقتصادية ومن ثم السياسية الوبيلة التي أدت إلى تدهور العالم الإسلامي بمشرقه ومغربه . إذ تحول إلى الاقتصاد الزراعي والرعوي المنغلق بعد انحطاط الاقتصاد المدينى التجاري الذي ازدهر إبان الحقبة السابقة [(٢)] .

والأخطر من ذلك أن هذا التحول مهد لوقوع تغييرات سياسية واجتماعية هامة تمثلت في سلسلة الاجتياحات البدوية الرعوية الطرفدارية التي تمثلت في غزوات الأعراب والبربر الرحل والأتراك الرعاة الذين أجهزوا على البورجوازية ، ورسخوا الإقطاع العسكري [(٣)] .

وهذا يقود إلى محاولة استقصاء تلك الظاهرة في العالم الإسلامي بأسره .

أجمعت ثُلة من الباحثين على مسؤولية تلك الاجتياحات عن اضمحلال العالم الإسلامي شرقا وغربا . فقد ذكر «شاخت» [(٤)] أن تلك الاجتياحات «قصمت ظهر البورجوازية التي قادت الازدهار الاقتصادي والفكرى في العالم الإسلامي الوسيط» . وفى نفس المعنى ذهب «إيف لاكوست» [(٥)] إلى أن «العناصر البدوية المهمشة هي المسؤولة عن تدهور التجارة ومن ثم الحضارة» . ويقول «جواتياين» [(٦)] : «إن انتكاسة البورجوازية اقتصاديا واجتماعيا اقترنت بزحف عناصر بدوية ذات أصول تركية في الشرق الإسلامي» . وكان هاملتون جب» [(٧)] أبلغ تعبيرا حين قال : «تغيرت أحوال العالم الإسلامي في القرن الخامس الهجري تغييرا جذريا نتيجة حركات العناصر البدوية كالقبائل التركية التي غزت شرقي فارس وشمالها وامتدت إلى العراق وشمالي سوريا ، والقبائل العربية التي زحفت نحو الشام ومصر وبلغت شمالي إفريقيا ، والبربر الذين تحركوا في بلاد المغرب ، فتدهورت الحياة الاقتصادية حيث حل الاقتصاد القائم على الزراعة والرعي محل الاقتصاد التجاري .

وفى نفس المعنى ذكر «آشتور» [(٨)] «أن الإقطاعية العسكرية المرتبطة باجتياحات العناصر البدوية لم تحدث التغيير بصورة فجائية . بل إن الانتقال كان بطيئا ، ومر وقت طويل قبل أن

---

(١) المصدر نفسه ، ص٣٤٦ .

(٢) موريس لومبار : المرجع السابق ، ص٧٧ .

(٣) آرشيبالد لويس : المرجع السابق ، ص٣٦٣ .

(٤) **An introduction to Islamic Law. P.7. Oxford,1964.**

(٥) العلامة ابن خلدون ، ص٢٤ ، بيروت ١٩٧٤ .

(٦) دراسات فى التاريخ الاقتصادى والنظم الإسلامية ، ص١١٧ .

(٧) دراسات فى حضارة الإسلام ، ص٣٣ ، بيروت ١٩٦٤ .

(٨) التاريخ الاقتصادى والاجتماعى للشرق الأوسط فى العصور الوسطى ، ص٢١٧ .

يحكم أمراء الإقطاع قبضتهم على قطاعات الإقتصاد المختلفة» .

إن هذا الاجماع على ارتباط سيادة الإقطاع بتدهور البورجوازية لايخلو من دلالة على صدق مانذهب إليه من مسؤولية القوى البدوية الطرفدارية عن هذا الانهيار الاقتصادي ـ الاجتماعي ، ومن ثم السياسي . وهو أمر فطن إليه «أرنولد توينبي»[1] حين اعتبر هذه القوى أشبه ماتكون «ببروليتاريا خارجية» عاشت مهمشة في أطراف العالم الإسلامي ؛ قدر لها أن تقفز إلى القلب ، وتتحكم فيه بفضل ما استنته من نظم إقطاعية عسكرية .

تكونت هذه القوى من شعوب وعناصر وقبائل شتى عربية وتركية وكردية وبربرية . فلنحاول تتبع سلسلة اجتياحاتها وتوضيح دورها في تكريس الإقطاعية ، وترسيخها .

ولنبدأ بالعنصر العربي .

معلوم أن العرب احتكروا التوجيه السياسي والعسكري في العالم الإسلامي حتى خلافة المعتصم الذي أسقطهم من ديوان العطاء ؛ فعولوا على الاشتغال بالرعي وقطع الطرق فضلا عن الارتزاق العسكري . وفى ذلك يقول أحد الدارسين الثقات[2] : « . . . لم يقف أمر هؤلاء الأعراب عند قطع الطرق وتهديد الأمن واستياق الأموال ، بل تعدوا ذلك كله إلى الانضواء تحت راية كل ثائر يريد الاستقلال بإمارة أو ولاية ، أو ينزع إلى القضاء على سلطات الدولة جميعا» . ولا أدل على ذلك من موالاتهم القرامطة حيث نيطوا بمهمة قطع الطريق على الحجاج . يستنزفون الدماء ، ويسلبون الأموال ، ويغنمون لحساب القرامطة حيناً ولحسابهم أحياناً[3] .

وعلى إثر تدهور أحوال الإمبراطورية البويهية ؛ نجحت عشائر البدو من الأعراب في تكوين كيانات محلية في بلاد ما بين النهرين وما جاورها[4] . فأصبح بنو عقيل حكاما على أعالى العراق والموصل ونصيبين والرحبة وعانة وحديثة وهيت والأنبار ، فضلا عن الكوفة والمدائن . كما اتخذ فرع منهم من تكريت مقرا[5] .

أما بنو نمير ، فقد حكموا جران والرها والرقة . كما حكم بنو خفاجه أواسط الفرات . وحكم بنومزيد جنوبي العراق ، واتخذوا من الحلة عاصمة . كما استقل بنودبيس بمنطقة

---

(١) عن مزيد من التفصيلات ؛ راجع كتابنا : مقالات فى الفكر والتاريخ ، ص٦٨ .

(٢) أنظر : عبد الحميد يونس : الهلالية فى التاريخ والأدب الشعبى ، ص٤٩ ، القاهرة ١٩٥٦ .

(٣) ابن الأثير : ٨ : ١٥٣ ، ٣٦٥ .

(٤) راجع : عصام عبد الرؤوف : الدول الإسلامية المستقلة فى الشرق ، ص١٧٧ وما بعدها ، القاهرة ١٩٨٧ .

(٥) آشتور : المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

المستنقعات جنوب وغربي واسط[1] .

هكذا شكل الأعراب البدو في العراق كيانات محلية متناحرة متباينة المصالح[2] وشهدت بلاد الشام كيانات مماثلة كبني منقذ في شيزر[3] وبني حسام في منبج ، واشتركوا معا في تهديد النشاط التجاري شمالي الشام والعراق[4] . وأسفرت تلك الظاهرة عموما عن تخريب المزارع وإزهاق الأرواح من جراء الصراعات الدائمة بين أمراء تلك الكيانات[5] . وظل الحال على هذا المنوال حتى ظهور نور الدين محمود الذي فل شوكتهم ، وتوسع على حسابهم بعد حروب مريرة استمرت قرابة ثلاثين عاما[6] .

أما عن دور الأعراب المخرب في مصر والمغرب ؛ فيستحق وقفة متأنية . ذلك أن قبائل بني هلال وسليم احترف بعضها الارتزاق العسكري في بادية الشام ، وظل البعض الآخر على حياة البداوة الأولى في شبه الجزيرة العربية . واشتركت قبائل الشام إلى جانب القرامطة في صراعهم مع الفاطميين . فلما هُزم القرامطة ، ارتحل أشياعهم إلى مصر ، حيث أسكنهم الفاطميون الصحراء الشرقية بصعيد مصر[7] وقد ازدادت أعدادهم بعد هجرة بعض بطونهم من شبه الجزيرة العربية إلى مصر[8] . وإن ذهب بعض الدراسين[9] . إلى أن تلك الهجرة حدثت في وقت سابق قبل قدوم المعز لدين الله الفاطمي من المغرب ؛ حيث اشتركوا في الحملة القرمطية الفاشلة على مصر . ومايعنينا أنهم طالما أثاروا الشغب ونهب الفلاحين المصريين[10] ، كما هددوا الطريق التجاري الواصل بين القصير وقنا . بل هددوا الوجود الفاطمي نفسه حين انضمت أعداد منهم إلى حركة أبى ركوة ببرقة التي حاولت الانفصال بها عن الفاطميين ، بتأييد من أمويي الأندلس سنة ٣٩٧هـ[11] .

ولما توالت المحن على مصر في عهد المستنصر بالله الفاطمي ـ نتيجة الأزمة الاقتصادية

(١) المصدر نفسه ، ص٢٣٠ .

(٢) مؤنس عوض : **سياسة نور الدين محمود الخارجية** ، رسالة دكتوراه ، مخطوطه ص ١٢٠ .

(٣) محمد الشيخ : **الإمارات العربية فى بلاد الشام فى القرن الحادى عشر** ، ص٢٦٣ ، الاسكندرية ١٩٨٠ .

(٤) مؤنس عوض : المرجع السابق ص١٢٣ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٢٤٣ .

(٦) نفس المرجع والصفحة .

(٧) ابن خلدون : **العبر** ، حـ٦ ، ص١٣ ، بولاق ١٢٨٤هـ .

(٨) ابن الأثير : ٩ : ٦٩ .

(٩) عبد الحميد يونس : المرجع السابق ، ص٥٩ .

(١٠) ابن الأثير : ٩ : ١٤٠ . **Lane - Poole** : Op. Cit. P.137.

(١١) ابن عداري : **البيان المغرب** ، حـ١ ، ص٣٠٠ ، ليدن ١٩٤٨ .

والضغط الصليبى والبيزنطى وانفصال بنى زيرى بأفريقية ـ فكر الخليفة في التخلص من الأعراب الذين تزايدت أعدادهم[1] . كما فكر في ذات الوقت في الانتقام من الزيريين بأفريقية . وأشار عليه وزيره اليازورى بضرب عصفورين بحجر عن طريق فتح الباب لهجرة الأعراب إلى المغرب .

وبالفعل ، أمر الخليفة المستنصر قبائل الأعراب باجتياح المغرب بعد إغرائهم بالسيادة عليه . فانسابت جحافلهم تمضى تخريبا وقتلا وسلبا .

وقد تم الاجتياح على مرحلتين ؛ الأولى بزعامة بنى هلال ، والثانية بزعامة بنى سليم . وتمكن الغزاة معا من هزيمة المعز بن باديس الزيرى ونهب عسكره «فلم يخلص لأحد منهم عقال بعير»[2] . وتم لهم الاستيلاء على المغرب الأدنى وأفريقية حيث «حطموا القصور والحصون ونهبوا التجار وأتلفوا الأنهار»[3] . ثم انسابوا إلى المغرب الأوسط ، فخربوا مدنه وقراه حتى تلمسان . وحين تصدت لهم زناتة فشلت في الحؤول دون اجتياحهم المغرب الأقصى .

وبرغم سيطرتهم على سائر أقاليم المغرب ؛ لم ينجحوا في تأسيس كيانات سياسية مستقرة ؛ بل عاشوا حياة الظعن والانتجاع فضلا عن قطع الطرق والإغارة[4] .

كما انضم بعضهم إلى الموحدين ـ فيما بعد ـ حيث أقطعوهم إقليم تامسنا بالمغرب الأقصى بعد القضاء على دولة بورغواطه[5] .

لقد أسفر الاجتياح عن خراب شمالي أفريقيا اقتصاديا ، ففضلا عن تخريب المزارع والمراعي ؛ قطعوا الاتصال التجاري مع الشرق . كما نجح النورمان في احتكار تجارة المغرب إلى أوروبا . وهو أمر أدى إلى القضاء على الاقتصاد المركنتالي ليحل محله اقتصاد رعوي بدائي[6] أساسه الإقطاعية .

---

(١) ابن خلدون : ٦ :١٧ .
(٢) ابن عذاري : البيان المغرب ،١ :٣٠٢ .
(٣) ابن الأثير :٩ :٣٩٠ .
(٤) عبد الحميد يونس :المرجع السابق ،ص٧٣ .
(٥) Julien : **Histoire de l'Afrique du Nord**, P.110, Paris,1961.
(٦) موريس لومبار :**الإسلام في عظمته الأولى** ،ص٥٩ ،بيروت ١٩٧٧ ،
Mercier : **Histoire de l'Afrique Septentrionale**, vol . 2 . P . 100 Paris,1980..

وإن كان من الإنصاف أن نؤكد أن جذور هذا التحول تمتد إلى العصر السابق ؛ وتتمثل في اجتياح برير صنهاجة اللثام معظم أقاليم المغرب فضلا عن الأندلس . ولن نستطرد طويلا في سرد أخباره ؛ لأننا فصلناها في دراسة سابقة[١] . ونكتفي بإثبات أن صنهاجة اللثام التي أسست دولة المرابطين الإقطاعية العسكرية كانت مجموعة قبائل بدوية تضرب في الصحراء الكبرى . من هذه القبائل لمتونة وجدالة ومسوفة ولمطة ؛ وكلها احترفت الرعي وحراسة القوافل التجارية بين بلاد المغرب والسودان ، وغني عن القول إنها لم تسهم قبل تأسيس دولة المرابطين في أى نشاط سياسى ببلاد المغرب . وهذا يعني أنها كانت قبائل طرفدارية مهمشة .

وينم اعتناق المرابطين ايديولوجية سنية محافظة ـ مذهب مالك ـ على اضطهادهم التيارات العقلانية التي شكلت غطاء ايديولوجيا للقوى البورجوازية . ولعل في تماثل أحداث ووقائع وغايات ظهور المرابطين في ذات الوقت الذي ظهر فيه السلاجقة في الشرق ـ فضلا عن الاتصال السياسى بينهما ـ ماينم على شمولية ظاهرة القوى البدوية الطرفدارية العسكرية السنية التي كرست الإقطاع في العالم الإسلامي شرقا وغربا[٢] .

إن في تعرض الشرق الإسلامي للغزو الصليبى والمغرب للغزو النورمانى والأندلس «الصليبية الاسترداد» ، وعجز النظم العسكرية السلجوقية والمرابطية ودول الطوائف عن وقف تلك الغزوات ؛ ما يؤكد وحدة الظروف والمعطيات التي أفرزت النمط الإقطاعي العسكري في المشرق والمغرب على السواء .

وبرغم سقوط المرابطين على يد الموحدين ، واعتناق الأخيرين ايديولوجية ليبرالية ذات طابع بورجوازى ؛ فقد ظل الحال على ماهو عليه . خصوصا ، وأن قبائل مصمودة التي أسست الدولة الموحدية كانت قبائل مهمشة طالما عانت من ويلات السياسة المرابطية[٣] . دليلنا على ذلك أن الموحدين مالبثوا أن تخلوا عن إديولوجيتهم الليبرالية وارتدوا إلى النصية السنية[٤] التي شكلت غطاء إديولوجيا عاما للقوى البدوية الإقطاعية العسكرية .

هكذا أفضت الاجتياحات البدوية العربية والبربرية إلى تكريس الإقطاع العسكري في الغرب الإسلامي .

---

(١) راجع : محمود إسماعيل : **مقالات** ، ص٦٦ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه ، ص٧٢ ، ٧٣ .

(٣) Terrasse : **Histoire du Maroc**, p. 274, Casablanca,1949.

(٤) عبد الله علام : **الدولة الموحدية بالمغرب** ، ص١٣٧ ، القاهرة ١٩٦٨ .

وبالمثل ، وفى ذات التوقيت شهد الشرق الإسلامي ذات الظاهرة ؛ التي شكلت القبائل التركية السلجوقية قوامها وعصبها . وقد سبق لنا تعقب دور الأتراك المخرب في الدولة العباسية حتى ظهور البويهيين عام ٣٣٤هـ[١] ، كما أثبتنا أثرهم في وضع البواكير الأولى للإقطاعية . وعلينا الآن رصد استمرارية الظاهرة التركية حول منتصف القرن الخامس الهجري وتبيان أثرها في ترسيخ الإقطاعية العسكرية .

كانت سهوب آسيا الوسطى منتجعا للقبائل التركية التي عاشت حياة البداوة والظعن . ولطالما تثاءبت عن موجات من الهجرات ذات الطابع العسكري التوسعى . وإذا كان الأتراك قد انسابوا غربا فيما عرف بالموجة التركية الأولى التي أسفرت عن إضعاف الخلافة العباسية أوائل العصر العباسي الثاني ؛ فقد توسعوا شرقا على حساب الدولة السامانية ، وأقاموا دولة في غزنة مالبثت أن توسعت في الهند وهى الدولة الغزنوية[٢] . كما أخضعوا خوارزم سنه٤٠٩ هـ .

وليس بغريب أن تعتنق هذه الدولة المذهب السني وتنكل بالشيعة ، لأن ذلك كان دأب الأتراك دائما . وقد سقطت الدولة الغزنوية على يد الغور الذين استولوا على غزنة ، وقبائل التركمان التي أجهزت على وجودهم في الهند[٣] .

ومايعنينا أن الغوريين شأنهم شأن الغزنوينين كرسوا في دولتيهما الإقطاع العسكري[٤] .

أما في غربي آسيا فقد ترسخ الإقطاع العسكري على يد السلاجقة[٥] . وهم مجموعة قبائل تركية كانت تضرب في سهوب آسيا الوسطى ، تجمعت بزعامة سلجوق بن دقاق ، ثم استولت على بلاد ماوراء النهر بعد صراع مظفر مع السامانيين والغزنويين . ومنها اجتاحوا خراسان سنة ٤٤٧ هـ . وفى العام التالي ، دخلوا بغداد حيث رحب الخليفة العباسي بزعيمهم الجديد أرطغرل ، وأعلنه سلطانا[٦] .

(١) راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا : ٢ : ٧٢ ، وما بعدها .

(٢) Brown : **Alitrary history of Persia**, Vol . 2, P.371, London,1958.

(٣) **Lane - Poole : Medieval India under Mohammedan rule**, p.46, New York,1962.

(٤) أحمد ابراهيم الشريف : العالم الإسلامى فى العصر العباسى ، ص٤٨١ ، القاهرة ١٩٦٦ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٥٤٢ .

(٦) عبد النعيم حسنين : إيران والعراق فى العصر السلجوقى ، ص٤٦ ، القاهرة ١٩٨١ .

وفي عهدي آلب أرسلان وابنه ملكشاه اتسعت الدولة السلجوقية ، فضمت آسيا الصغرى بعد هزيمة بيزنطه في معركة مانزيكرت سنة ٤٦٣ هـ[١] . كما ضموا بلاد الشام وشرعوا في غزو القاهرة دون طائل .

وبرغم تكوين السلاجقة إمبراطورية كبرى ؛ ظلوا محافظين على تقاليدهم البدوية[٢] ، كما اعتنقوا المذهب السني[٣] ، وغلب على دولتهم الطابع العسكري[٤] . وفي العصر السلجوقي ترسخ الإقطاع العسكري بحيث أصبح نمطا يحتذي في العالم الإسلامي .

وحين حل الضعف والانهيار بالدولة السلجوقية ؛ ظهرت كيانات إقطاعية تركية وكردية عرفت بالأتابكيات في أذربيحان وبلاد الجزيرة وكرمان وفارس[٥] . لذلك حق «لموريس لومبار»[٦] الحكم بأن الهجرات التركية خلال القرن الخامس الهجري هددت طرق التجارة الآسيوية ؛ الأمر الذي فت في قوى البورجوازية ومهد لترسيخ الإقطاع العسكري .

هكذا اقترنت ظاهرة فقدان العالم الإسلامي السيادة على البحار بظاهرة الاجتياحات البدوية الطرفدارية حول منتصف القرن الخامس الهجري ؛ حيث تضافرتا على انهيار البورجوازية وترسيخ الإقطاعية .

أما عن كيفية ترسيخ الإقطاع في العالم الإسلامي بأسره ؛ فهو موضوع المبحث التالي .

ثالثا : سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي

وقفنا في المبحث السابق على العوامل التي أفضت إلى تدهور البورجوازية ومهدت لسيادة الإقطاعية ، ولنحاول الآن برهنة هذه السيادة وترسيخها في العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري . ويشمل العرض رصد هذه التحولات إبان عصور الفاطميين الأواخر في مصر والشام ، كذا في بلاد المغرب والأندلس خلال عصور المرابطين والموحدين ، كذا الدول المغربية التي قامت على أنقاض الإمبراطورية الموحدية . ثم نعود إلى الشرق الإسلامي لتبيان كيفية ومظاهر الإقطاعية وأنواعها إبان عصور السلاجقة والأتابكة

(١) المصدر نفسه ، ص٦٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص١٧٥ .
(٣) أحمد ابراهيم الشريف : المرجع السابق ، ص٥٤٧ .
(٤) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص١٥٢ .
(٥) ابن الأثير : ١٠ : ٢٤٧ ، ٢٤٨ .
(٦) الإسلام في عظمته الأولى ، ص١٢٠ .

والأيوبيين والمماليك . وأخيراً نتتبع تلك المجريات في المشرق الإسلامي في ظل الغزنويين والغوريين وسلطنة المماليك بدهلى ، فضلا عن السلطنات المغولية التي قامت في بلاد المشرق .

أما عن الفاطميين في مصر والشام ، فنلاحظ أن ظاهرة الإقطاع تفاقمت خلال العصر الفاطمي الثاني بعد تدهور الصحوة البورجوازية منذ عهد الخليفة المستنصر بالله الفاطمي . وقد أثبتنا في دراسة سابقة[١] أن الصحوة البورجوازية عكست آثارها ـ خلال العصر الفاطمي الأول ـ على الاقتصاد والسياسة[٢] والنظم والفكر بعد إحكام السيطرة على عنق الزجاجةفى حركة التجارة العالمية بين الشرق والغرب ؛ حين سادوا البحر الأحمر والقطاعين الشرقي والأوسط من البحر المتوسط[٣] . كذا بعد تعاونهم مع القوى الإسلامية الأخرى كالبويهيين والقرامطة في احتكار تجارة الترانزيت الدولية .

لكن هذا الدور هوى بعد فقدان الفاطميين الهيمنة على البحار[٤] واجتياح الأعراب الهلالية بلاد الشام ومصر وشمالي افريقية[٥] ، وماترتب على ذلك من انتقال دور الوساطة في التجارة الدولية إلى قوى نصرانية بحر متوسطية ؛ الأمر الذي ساعد على التمهيد لسيادة الإقطاعية .

ومن مظاهر تلك السيادة ؛ ماجرى من روكا الأرض الزراعية وتوزيع معظمها إقطاعات على العسكر ورجال الإدارة . حقيقة أن هذه الإقطاعات كانت إقطاع منفعة ؛ أى لم يتمتع المقطعون بحق الملكية . كذلك كانت هذه الظاهرة موروثة عن العصر الفاطمي الأول . لكن الجديد أن حق الاستغلال أو المنفعة حدد في العصر الفاطمي الأول بثلاثة أعوام ، لكنه امتد خلال العصر الفاطمي الثاني إلى ثلاثين

(١) راجع : محمود اسماعيل : سوسيولوجيا : ٢ : ١٣٠ وما بعدها .
(٢) اشتور : المرجع السابق ، ص٢٤٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ٢٥٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ٢٥٨ .
(٥) يرى مارك بلوك أن هذا الاجتياح أسفر عن حرمان الفاطميين من ذهب السودان ، فعجزوا عن دفع رواتب الجند . لذلك أقطعوهم الأرض .أنظر : مشكلة الذهب فى العصر الوسيط ، ص هـ من المقدمة .

عاما[١] .

هذا فضلاً عن تدهور سلطان الخلافة على المقطعين الذين كثيرا ما ضربوا عرض الحائط بالضريبة التي يدفعونها للدولة نظير الإقطاع . وبالمثل كسروا الأعراف السائدة التي كانت تلزمهم بعصر القصب في معاصر الدولة وبيع المحصولات في أسواقها[٢] . وهذا يعني أن إقطاع الاستغلال وإن كان شائعاً من الناحية النظرية ، الا أنه تحول إلى «إقطاع رقبة» من الناحية العملية ، خصوصاً بعد تفاقم الصراع بين القوى العسكرية من ترك وبربر وأرمن وزنج ، بحيث أصبح قانون الغلبة هو محور النظام الإقطاعي[٣] .

وهذا يعني أن تعاظم نفوذ قواد العسكر ووزراء السيف أفضى إلى تكريس الإقطاعية خصوصاً بعد أن امتدت أيديهم إلى أموال الجباية بجمعونها لصالحهم دون أن تحرك الخلافة ساكنا . فإذا أضيف إلى ذلك شيوع نظام السخرة في علاقات الإنتاج وتحول المزراعين في الغالب الأعم إلى عبيد ، أدركنا كيف كان الإقطاع الفاطمي يتسم بالكثير من خصائص الفيودالية الأوروبية ، كما ذهب باحث ثقة[٤] .

وليس أدل على تعاظم الإقطاعية من تعاظم الآثار الناجمة عنها في المجال الاقتصادي . وتمثل في عجز الفلاحين الأحرار الحائزين ملكيات خراجية محدودة عن زراعة أراضيهم نتيجة إغارات العسكر[٥] . كذا تدهور الرقعة الزراعية بوجه عام من جراء إهمال مشروعات الرى والصيانة والاستصلاح[٦] . وقد أفضى ذلك كله إلى أانتشار المجاعات والضائقات والأمراض الاجتماعية . هذا فضلا عن الاضطراب السياسى والتطرف الفكري ، وهو ما سنتناوله في دراسات تالية .

أما عن بلاد المغرب والأندلس ، فقد شهدت نفس الظاهرة لذات الأسباب والظروف . ذلك أن سيطرة النورمان والمدن الإيطالية على القطاعين الأوسط والغربي من البحر المتوسط ، وتعاظم حركة الاسترداد النصرانية في الأندلس وغلبة العناصر البدوية من البربر في المغرب والأندلس ثم الاجتياح العربي للشمال الإفريقى فيما بعد ، كل ذلك أفضى إلى

(١) ابن مماتى : قوانين الدواوين ، ص٣٦٧ ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .
(٢) المقريزى : خطط : ١ : ٨٣ .
(٣) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص٥٧٠ .
(٤) أنظر : حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص٥٧١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص٥٨٠ .
(٦) ليس أدل على ذلك من أن مساحة الأرض الزراعية التى بلغت نحو ٢٨٦ ألف فدان فى عهد المعز تقلصت إلى حوالى العشر زمن المستنصر . أنظر : المرجع السابق ، ص٥٦٧ .

التمهيد لسيادة الإقطاعية .

ولدينا في هذا الصدد نصوص جد هامة . يقول المراكشي[١] : وأما حال سائر الأندلس بعد اختلاف دولة بنى أمية فإن أهلها تفرقوا فرقا ، وتغلب في كل جهة منها متغلب . وكذلك كان الحال في العدوة أى في بلاد المغرب .

لقد أصبح قانون الغلبة هو العامل الحاسم في حيازة الأرض ؛ فتحولت معظم الأراضى إلى اقطاعات عسكرية وقبلية . وفى ذلك يقول ابن حزم[٢] اقتسم ملوك الطوائف الأرض الزراعية فيما بينهم حتى لم يعد منها إلا القليل . وهذا ما يدحض قول أحد الباحثين[٣] بأن بلاد الأندلس لم تشهد ظاهرة الإقطاع في عصر ملوك الطوائف .

بديهى أن تزداد الإقطاعية رسوخاً في ظل المرابطين الذين اعتبروا الأرض ملكاً لهم أقطعوا منها قوادهم وفقهاءهم وقبائلهم بالمغرب والأندلس . وحسبنا أن ممتلكات بورغواطه وزناتة في المغرب[٤] وإمارات الطوائف بالأندلس وزعت على قبائل صنهاجة اللثام عموما وقبيلة لمتونة ـ القبيلة المؤسسة ـ على نحو خاص[٥] .

لقد حازت الأسرة الحاكمة أجود الأرض وأوسعها ، وتلتها قبيلة لمتونة ثم قواد العسكر ومن بعدهم الفقهاء[٦] . وهذا يعني أن الإقطاع العسكري كان يمثل جل الأراضى الزراعية ؛ إذا أدركنا أن الأسرة المرابطية وقبيلتها لمتونة فضلا عن القبائل الصنهاجية الملثمة الأخرى اندرجت جميعا في سلك الجندية . وهذا يفسر لماذا اتسعت الإمبراطورية المرابطية لتضم معظم أقاليم بلاد المغرب فضلا عن الأندلس .

مصداق ذلك أن العسكر المرابطى لم يتقاض أعطيات ورواتب ؛ بل أقطع الأرض في مقابل الخدمة العسكرية . وفى ذلك يقول مؤرخ مجهول[٧] فمن ظهرت نجدته وشجاعته من الجند أكرموه بولاية موضع ينتفع بفوائده وهو ما يعرف بإسم إقطاع الطعمة الذي لايدفع فيه المقطع أى خراج للدولة .

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، ص١٢٣ ، القاهرة ١٩٦٣ .
(٢) الرد على ابن النغريله اليهودى ، ص١٧٦ ، القاهرة ١٩٦٠ .
(٣) انظر : محمد بن عبود : جوانب من الواقع الأندلسى فى القرن الخامس الهجرى ص٩٤ ، تطوان ١٩٨٧ .
(٤) ابن أبى زرع : الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، ص١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، الدار البيضاء ١٩٥٤ .
(٥) عبد الله بلقين : كتاب التبيان ، ص٢٠٩ ، ٢١٠ ، القاهرة ١٩٥٥ .
(٦) ابن عذارى : البيان المغرب ، ج٤ ، ص٦٧ ، بيروت ١٩٦٧ .
(٧) الحلل الموشية فى ذكر الأخبار المراكشيه ، ص٨٢ ، الدار البيضاء ١٩٧٩ .

صحيح أن يوسف بن تاشفين هو الذي استن ذلك الضرب من الإقطاع . لكن خلفاءه نهجوا على نهجه . إذ نعلم أن علياً بن يوسف صادر أراضي المغضوب عليهم من الولاة والعمال الخونة بالأندلس وأقطعها أتباعه ومواليه[١] . كما أقطع بالمثل أراضي الكنائس والمعاهدين الذين بارحوها للفقاء الذين اتسعت مكاسبهم في ظل المرابطين[٢] . لذلك حق لبعض الدراسين الحكم بأن النظم المرابطى كان إقطاعيا مركزيا[٣] . وإذ اختلف الدراسون حول تحديد طبيعة نظام الأرض زمن الموحدين ؛ مابين قائل بأنه إقطاعي وآخر بأنه خراجى ؛ فان هذا الاختلاف يرجع إلى تعميم الحكم على معظم عهود خلفاء الموحدين . والثابت أن النظام الخراجى ساد خلال فترة محدودة من عمر الدولة . أما النظام الإقطاعي فقد ساد معظم سني حكم الموحدين .

فمؤسس الدولة المهدى بن تومرت الذي قتل من قتل من المرابطين ؛ قسم أراضيهم وكورهم بين أصحابه ، وأصفى ديارهم جوائز لكل قبيلة جائزة[٤] . وهذا يعني استمرار ظاهرة الإقطاع القبلي التي وجدت في عصر المرابطين . وما جرى من تغيير في هذا الصدد هو استبدال قبائل مصمودة الموحدية بصنهاجة المرابطية .

وعلى نفس النهج سار خلفه عبد المؤمن بن علي خاصة فيما يتعلق بأراضى المغرب[٥] . لكنه مالبث أن عدل عن تلك السياسة لأنها مخالفة لأعمال الشرع[٦] . فسمح بعودة نظام الأراضى الخراجية[٧] .

لكن خلفاءه عادوا إلى النظام الإقطاعي بعد أن توطدت أركان دولتهم ؛ خصوصا بعد أن عمدت القبائل إلى كسر الخراج ؛ الأمر الذي فت في موارد بيت المال ؛ مما دفع الموحدين إلى استرداد هذه الأراضى وإعادة توزيعها إقطاعات على العناصر الموالية[٨] .

وعلى ذلك يمكن الجزم بأن الإقطاعية سادت في عصر الموحدين باستثناء حقبة من

(١) المراكشي : المرجع السابق ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص٢٣٥ ، الونشريسي : المعيار ، جـ٨ ، ص٣٩ ، ٤٠ ، فاس .
(٣) حسن أحمد محمود : قيام دولة المرابطين ، ص٣٥٢ ، القاهرة ١٩٥٧ ، Terrasse : Op . cit . p284.
(٤) ابن القطان : جزء من كتاب نظم الجمان ، تحقيق : محمود مكى ، ص٩٤ ، الرباط ١٩٦٤ .
(٥) ابن أبي زرع : المرجع السابق ، ص١٨٦ .
(٦) ابن عذارى : ٤ : ١٨٠ .
(٧) ابن القطان : المرجع السابق ، ص١٥٧ .
(٨) الونشريسي : المرجع السابق ، جـ٩ ، ص١٦٥ .

عهد المؤمن بن علي[١] . وإن تعددت صيغ وأشكال الإقطاع بتعدد الأغراض التي من أجلها جرى توزيعه .

فمثلاً جرى إقطاع أولى العصبيات القوية اتقاءً لأخطارهم[٢] . كما أقطعوا مشاهير الثائرين والمنتزين كسبا لمودتهم واسترداد طاعتهم . يقول المراكشي[٣] ـ عن الثائر ابن همشك ـ وصفا ما بينه وبين الموحدين في آخر أمره فأقطعوه بمكناسة أملاكا ذات خطر . كذلك أقطعوا الأقرباء من باب تأليف القلوب حتى لايطمعوا في السلطة . إذ نعلم أن أبايوسف يعقوب الموحدى استرضى أعمامه حين رفضوا بيعته بأن ملأ أيديهم أموالا وأقطعهم الضياع الواسعة[٤] . وأخيرا وزع الموحدون معظم أراضى الأندلس إقطاعات على العناصر الموالية فحرست أملاكهم ولم تزل محررة سائر أيامهم[٥] .

وليس أدل على ترسيخ النظام الإقطاعي إبان عصرى المرابطين والموحدين من استحداث ضرائب وجبايات ذات سمة إقطاعية . منها ضريبة التعتيب ، وتعني مسؤولية أهل الأقاليم عن ترميم الأسوار وصيانتها[٦] . ومنها القبالات المفروضة على المحاصيل الزراعية بعد الحصاد . هذا فضلا عن أعمال السخرة في تشييد القلاع والحصون . كذا المكوس على الأفراد عندما ينتقلون من إقليم إلى آخر[٧] . ناهيك بالجبايات المفروضة في مناسبات الأفراح والمآتم[٨] . وكلها جبايات عرفت باسمه مغارم الإقطاع[٩] . لذلك خصص ديوان يشرف على الإقطاعات والجبايات عرف كاتبه باسم أمين الضياع[١٠] .

أما ما بقي من أراضى الخراج ؛ فكانت محدودة مرهقة بالمغارم والجبايات حتى اضطر أصحابها إلى التخلص منها بالبيع في بعض الأحيان . كما كثرت اعتداءات كبار المقطعين

(١) ساميه مصطفى مسعد : الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى إقليم غرناطه فى عهد المرابطين والموحدين ، رسالة دكتوراه ، مخطوطة ، ص٨٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص٨٨ .
(٣) المعجب ، ص٢٨ .
(٤) السلاوى : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، جـ٢ ، ص١٠٤ ، الدار البيضاء ١٩٥٤ .
(٥) ابن عذارى : ٤ : ٧٣ .
(٦) عصمت دندش : الأندلس فى نهاية عصر المرابطين وبداية عصر الموحدين ، رسالة دكتوراه ، مخطوط ، ص١٨٤ .
(٧) المراكشى : المرجع السابق ، ٤٣٠ .
(٨) الإدريسى : صفة المغرب ، جـ٢ ، ص ٣٤٠ ، ليدن ١٨٩٤ .
(٩) عبد الله بن بلقين : المرجع السابق ، ص٣٤٠ .
(١٠) البيذق : أخبار المهدى بن تومرت وابتداء دولة الموحدين ، ص٧٨ ، الرباط ١٩٧١ .

عليهم من أجل ضم أراضيهم إلى ضياعهم[١] . وضاعت شكايات صغار الملاك إلى السلاطين سدى في رفع هذه المظالم[٢] .

وقد لخص ابن عذار[٣] ما نجم عن سيادة الإقطاعية من إضرار بالمزارع ؛ حين قال : أجدبت الأرض حتى جفت مرابعها واغبرت جوانبها وقلت المحامى وكثرت اللوازم على الرعايا بالعدوتين . وفى نفس المعنى ذكر ابن القطان[٤] عمت الرزايا والمصائب وهلك فيها الشاب والشايب وعادت زاهرات الأمصار موحشة خرائب .

واستمر الحال على نفس المنوال في ظل الدول التي أعقبت الموحدين في المغرب . ذكر المراكشي[٥] أن جل الأراضى الزراعية صارت إقطاعات جارية على أشياخ الجند ، لكل واحد منهم عشرون مثقالا من الذهب يأخذها من قبائل وقرى وضياع .

هذا فضلا عن مخصصات من القمح والشعير ونحوها بما يقدر بعشرين ألف وسق ، بالاضافة إلى حصان كل عام بسرجه ولجامه وسيفه ورمحه[٦] . بوللأشياخ الصغار من الإقطاع والاحسان نصف ما للكبار .

وهذا يعني بداهة ترسيخ الإقطاع القبلي . ويرى إيف لاكوست[٧] أن البورجوازية التجارية ـ في ظل هذا النظام ـ أعادت استثمار أموالها في حيازة الأرض بالشراء أو الاستصلاح بعد أن تهددت طرق التجارة إلى السودان بالأخطار . وهذا يفسر لماذا فقدت هذه البورجوازية دورها السابق في إنفاذ الذهب والرقيق إلى الشرق . وحسبنا أن المماليك بمصر كانوا يحصلون على الرقيق من بلاد السودان مباشرة عبر الطريق الصحراوى الداخلي ؛ دون وساطة التجار المغاربة[٨] .

ولايخالجنا شك في أن إقطاع الأشياخ في دول المرينيين بالمغرب الأقصى وبني عبد الواد

---

(١) ابن خلدون : المقدمه ، ص٣٦٧ ، بيروت ١٩٧١ ، عز الدين موسى : النشاط الإقتصادى فى المغرب الإسلامى فى القرن السادس الهجرى ، ص١٩٤ بيروت ١٩٨٣ .

(٢) ابن عبدون : رسائل فى الحسبه ، ص٥ ، القاهرة ١٩٥٥ .

(٣) البيان المغرب ، جـ٤ ، ص١٢ .

(٤) نظم الجمان ، ص١٩٧ .

(٥) المعجب ، ٣٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص٣٤ .

(٧) العلامه ابن خلدون ، ص٢٥ .

(٨) المصدر نفسه ، ص١٠١ .

بالمغرب الأوسط وبني حفص في تونس كان يحمل الكثير من سمات الإقطاع الأوربي . ذلك أن شيوخ القبائل رفضوا الخضوع لسيادة السلاطين[١] .

هكذا ترسخ الإقطاع العسكري والقبلي في المغرب الإسلامي نتيجة فقدانه ما كان يحصل عليه من أموال التجارة الدولية ، فضلا عن غلبة النزعات القبلية البدوية داخل الدول العسكرية[٢] .

أما في الشرق الإسلامي ؛ فقد أجمع الدارسون على أن السلاجقة ابتدعوا الإقطاع العسكري الذي صار أنموذجا احتذته سائر الدول الإسلامية الشرقية التي عاصرتهم وأعقبتهم . لذلك أخطأ أحد الدارسين حين أرجع هذه الظاهرة إلى العصر البويهي[٣] . هذا هو ما أثبتناه في دراسة سابقة[٤] وأكده غيرنا[٥] ممن ذهبوا - بحق - إلى أن ضياع الجند في العصر البويهى كانت أشبه ما تكون بالأرض العشرية بحيث حال البويهيون دون نشوء علاقة حميمة بين المقطع وضياعه .

إن نمط الإقطاع العسكري الذي تمتع فيه المقطع بكافة حقوق الملكية - أى إقطاع الرقبة - كان من ابتكار نظام الملك وزير السلاجقة[٦] . ذلك النمط الذي جمع بين الإقطاع والادارة ؛ فكان طفرة كبرى نحو إقامة علاقة إقطاعية واضحة ومحددة[٧] كما هو شأن الإقطاع الفيودالي في أوروبا . بل لايخالجنا شك في أن الإقطاع الذي عرفته مملكة بيت المقدس الصليبية وصار أنموذجا للفيودالية ؛ كان اقتباسا من النمط السلجوقي . ذلك النمط الذي التزم فيه أمراء الإقطاع في ولاياتهم بتقديم أجنادهم للسلطان ، وهو نفس ما كان يفعله الفصل ازاء الملك في الفيودالية الأوروبية[٨] . هذا فضلا عن احتفاظ المقطع بحق التصرف في إقطاعه بالبيع والرهن والتوريث وهو ما يعرف بحق الرقبة . كما اتسم الإقطاع السلجوقي بالطابع الهرمى بحيث حق لأمير الإقطاع أن يمنح فرسانه إقطاعات صغرى . وهو أمر لم يحدث قبل العصر السلجوقي اللهم إلا فيما يختص بإقطاع الخلفاء أو السلاطين أو نوابهم .

---

(١) المصدر نفسه ، ص١٠٣ .
(٢) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص٢٧٦ .
(٣) راجع : عبد العزيز الدورى : تاريخ العراق الاقتصادى ، ص٢٧ ومابعدها ، بغداد ١٩٤٨ .
(٤) راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي : ٢ :١٤١ ، ١٤٢ .
(٥) انظر : اشتور : المرجع السابق ، ص٢٣٠ .
(٦) نظام الملك : سياسة نامه ، ص٦١ - ٦٩ ، القاهره ١٩٧٦ .
(٧) اشتور : المرجع السابق ، ص٢٧٥ .
(٨) المصدر نفسه ، ص٢٧٦ .

يقول القلقشندي[1] : إن من خطة المناشير أنها لاتكتب إلا عن السلطان مشمولة بخطه . وليس لغيره فيها تصرف إلا فيما يكتب فيه النائب الكافل .

ولما تمزقت الامبراطورية السلجوقية ، أصبح أمراء الاقطاع شبه مستقلين عن السلاطين[2] .

وقد حذا الخلفاء العباسيون حذو السلاطين السلاجقة في محاكاة نمطهم الإقطاعي وإن جمعوا بينه وبين إقطاع المنفعة . ومعلوم أن الخلفاء كانوا يمنحون القواد والأمراء ضياعا واسعة[3] مكافأة لهم على مؤازرتهم في صراعهم مع السلاطين السلاجقة . وكان بوسعهم مصادرتها إذا أخلوا بهذا الولاء[4] .

كما منح كبار الموظفين في بلاط الخلفاء اقطاعات مماثلة . إذ نعلم أن الخليفة كان يقطع وزراءه أراضي واسعة كانوا يوكلون أمر ادارتها إلى وكلاء عنهم[5] . وهذا يعني أن إقطاع المنفعة لايشترط إقامة المقطعين في دوائر إقطاعاتهم[6] .

وننوه بأن إقطاع الاستغلال كان محدودا بالقياس إلى إقطاع الرقبة أو التمليك على غرار النمط السلجوقي . إذ حرص خلفاء بنى العباس على منح إقطاعات رقبة لبعض أصفيائهم من العسكريين والمدنيين أيضا ، خصوصا في الأقاليم المضطربة التي يتطلب الدفاع عنها أو إدارتها عبئاً هائلاً . وعلى سبيل المثال أقطع الخليفه المقتفى الأتابك زنكى صريفين وحربى والحلة وغيرها كإقطاع تمليك . كما أقطع الخليفة المقتفى وزيره ابن هبيرة إحدى القرى في منطقة الدور[7] .

ولما تدهور نفوذ الخلفاء ؛ تطاولت زوجاتهم وجواريهم فحصلن على إقطاعات تمليك . كما هو الحال بالنسبة لشاهان جارية المستنصر بالله التي حازت بعض القرى والعقارات كملكية رقبة[8] .

---

(١) صبح الأعشى : ٣ : ١٥٧ .

(٢) اشتور : المرجع السابق ، ص٢٧٦ .

(٣) بدرى محمد فهد : تاريخ العراق فى العصر العباسى الأخير ، ص٣٢٣ ، بغداد ١٩٧٣ .

(٤) من أشهر هؤلاء القواد والأمراء فلك الدين سنقر الذى أقطع تكريت وعماد الدين طغرل الذى أقطع البصرة . أنظر : ابن الساعى : الجامع المختصر فى عنوان التاريخ وعيون السير ، جـ٩ ، ص٢٧ ، ٢٩٣ ، بغداد ١٩٣٤ ، بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص٣٢٩ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٣٣٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص٣٢٩ .

(٧) المصدر نفسه ، ص٣٣٠ .

(٨) المصدر نفسه ، ص٣٣٦ .

وقد نجمت عن سيادة تلك الظاهرة ـ خاصة في عهود الخلفاء والسلاطين الضعاف ـ آثار وبيلة . منها نقص مواردهم المالية في ذات الوقت الذي أثرى فيه المقطعون ثراء فاحشا ؛ الأمر الذي جعلهم يتطلعون إلى الصدارة السياسية . هذا فضلا عن توسيع نفوذهم الاقتصادي باحتكار بعض الصناعات وسلع التجارة . وهو أمر أسفر عن تردي أحوال الفلاحين والحرفيين والتجار الذين أرهقوا بالمغارم والجبايات(١) ، فضلا عن السخرة(٢) ؛ وهو ما سنعرض له بالدرس والتحليل في دراسات تالية .

وليس أدل على ذيوع النمط الإقطاعي السلجوقي من سيادته إبان عهود الأتابكة . والأتابكية نظام سياسى وإدارى وعسكري إقطاعي ابتدعه السلاطين السلاجقة لإدارة أطراف إمبراطوريتهم(٣) بعد أن دب الضعف والوهن في قلب السلطنة . وعلى ذلك ظهرت أسر محلية تركية وتركمانية على أنقاض الإمبراطورية السلجوقية المهترئة . وزاد الطين بلة إقدام هؤلاء الأتابكة على الصراع مع السلاطين أو مع بعضهم البعض من أجل توسيع دوائر أتابيكياتهم(٤) . ونظرا للحاجة المتزايدة إلى الجند ، وعجز الأتابكة عن دفع رواتب لهم ؛ عولوا على منحهم إقطاعات رقبة مقابل أداء الخدمة العسكرية(٥) .

ومن أشهر هؤلاء الأتابكة ؛ أتابكة الموصل الذين قدر لهم توسيع نفوذهم إبان عهد نور الدين محمود ، فامتد إلى أعالى العراق والشام وكلها أقاليم شهدت نمط الإقطاع العسكري(٦) . إذ وزعت معظم الأراضى على الفرسان والجند من أجل الدفاع عن حدود الدولة والتوسع على حساب الصليبيين والفاطميين(٧) .

مصداق ذلك أن أسد الدين شيركوه أقطع قواده من الأكراد مدنا وقرى واسعة . منهم فخر الدين بن عبد المسيح الذي أقطع حمص والرحبة ، ومجد الدين بن الداية الذي أقطع حلب وصارم وقلعة جعبر . وبالمثل أقطع شيوخ الأعراب أقاليم أخرى بالشام مقابل تقديم الفرسان للمشاركة في حروبه . ومن هؤلاء شهاب الدين العقيلى الذي أقطع سروح

(١) أشتور : المرجع السابق – ص٢٧٧ .
(٢) إبراهيم القادرى : المرجع السابق ، ص٤٧ .
(٣) إبراهيم علي طرخان : النظم الإقطاعية فى الشرق الأوسط فى العصور الوسطى ، ص١١ ، القاهرة ١٩٦٨ .
(٤) جب : المرجع السابق ، ص ١٢٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص١٢٧ .
(٦) ابن القلانسى : ذيل تاريخ دمشق ، ص ٥٢٨ ، بيروت ١٩٠٨ .
(٧) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص٢٧٠ .

والملاحة وبزاعة قرب حلب[١] . وأقطع غيره من الأعراب إقطاعات على طريق الحج مقابل تحقيق الأمن والراحة للحجاج[٢] .

ولم يدخر نور الدين محمود وسعاً في إقطاع عناصر أرمنية أرضا ببلاد الجزيرة مقابل تعضيده في حروبه مع الصليبيين[٣] . ولما أنفذ حملة شيركوه إلى مصر واعتلى صلاح الدين ـ ابن أخيه ـ وزارتها عول الأخير على اتباع ذات السياسة في إقطاع الأرض للأقارب والأعوان . إذ أقطع بعض أجناده فضلا عن بعض شيوخ الأعراب مناطق استراتيجية ـ مثل قوص وأسوان وعيذاب[٤] ـ لتأمين تجارة شبه الجزيرة العربية مع مصر . كما أقطع أعوانه ضياعا في بلاد الشام التي كانت بعض أقاليمها لاتزال تابعة للفواطم[٥] .

معلوم أن الإقطاع النورى كان امتدادا للإقطاع السلجوقي الذي يتمتع فيه المقطع بسائر حقوق الملكية[٦] . وقد أدى ذلك إلى إقبال عناصر عسكرية مختلفة ـ من الترك والعرب والأرمن والتركمان فضلا عن الأكراد ـ على الانضمام لجيوش نور الدين محمود[٧] . وهذا يفسر نجاح مشروعه السياسي التوسعي الطموح .

لم يقتصر الإقطاع النورى على الجند الذين حازوا النصاب الأوسع من الأرض ؛ إنما امتد ليشمل الأطباء والعلماء والأدباء الذين قدموا خدمات للسلاطين كالتبرير الروحى والأدبي لمشروعه السياسي التوسعي[٨] . لذلك أقطع المؤرخ ابن الأثير الجزرى وأسرته إقطاعا في الموصل[٩] . كما أقطع أحد الأطباء إقطاعا سنيا مكافأة له عن خدماته الطبية للأسرة النورية .

هكذا ارتبطت سيادة الإقطاع الأتابكى بالمشروع السياسي العسكري التوسعي .

وبديهى أن تترسخ الإقطاعية بالمثل في مصر والشام وشبه الجزيرة العربية بعد نجاح صلاح الدين في تأسيس الدولة الأيوبية . وهذا راجع إلى الطابع العسكري الذي صبغ دولة بني أيوب ذات الصراعات الدائمة والدائبة مع الأتابكة والصليبيين ، فضلا عن فلول

---

(١) ابن كثير : **البداية والنهاية** ، جـ١٢ ، ص٢٥٩ ، القاهرة ١٩٣٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص٢٧٨ .
(٣) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص٢٧٢ .
(٤) المقريزى : **إتعاظ الحنفا** ، ص٣١٧ ، القاهرة ١٩٧١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص٣٠٤ .
(٦) فى ذلك قال بعض المقطعين : الإقطاع أملاكنا ، يرثها أولادنا الولد عن الوالد ، ونحن نقاتل عليها .
(٧) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص٢٧٣ .
(٨) المصدر نفسه ، ص٢٧٤ .
(٩) جب : المرجع السابق ، ص١٢٢ .

الفاطميين .

بديهى أيضا أن يختص صلاح الدين نفسه وأسرته وأجناده بأجود الأراضى الزراعية . لذلك قال المقريزي[١] وأما ما كان في أيام صلاح الدين إلى أيامنا هذه ؛ فإن أراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وأمراؤه وأجناده . مصداق ذلك إقطاعه أباه الاسكندرية ودمياط والبحيرة . كما أقطع أخاه شمس الدين توران شاه قوص وعيذاب[٢] . وأقطع أخاه العادل حلب والكرك والشوبك والبلقاء فضلا عن بعض قرى مصر[٣] . وبالمثل حظي الأمراء القادمون معه من الشام بإقطاعات سنية[٤] .

كانت كل هذه الإقطاعات تدخل في إطار إقطاع الرقبة . يقول القلقشندي[٥] كانت الأرزاق في عهد الأيوبيين إقطاعات تجرى على الأرض والجند . وكانت بلادا وأراضى يستغلها مقطعها ويتصرف فيها كيف يشاء . كما ذكر السبكي[٦] أن جل هذه الإقطاعات كانت إقطاع أرزاق .

وبديهي أن ينسحب هذا النمط السائد في مصر على بلاد الشام في عهد صلاح الدين . . فقد أقطع نابلس وأعمالها للأمير سيف الدين علي المشطوب . كما منح الأمير الكردي حسام الدين أبي الهيجاء نصيبين . وأقطع قبائل جذام وثعلبة بلادا في بادية الشام اتقاء لشرورهم[٧] .

وبديهي أن تسود ظاهرة الإقطاع العسكري إبان عهود خلفاء صلاح الدين بمصر والشام . ذلك أنه قسم الإمبراطورية ـ قبل وفاته ـ إلى اقطاعات إدارية كبرى بين أفراد أسرته . إذ أقطع ابنه الأفضل دمشق والعزيز مصر والظاهر غازى حلب[٨] . وحظي أخوه العادل ببلاد اليمن فضلا عن الجزيرة ودجلة[٩] .

---

(١) خطط : ١ : ٨٢ : ٨٣ .

(٢) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص٣٣٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٣٧ ، ٣٣٨ .

(٤) جب : المرجع السابق ، ص٩٨ .

(٥) صبح الأعشى : ٤ : ٥٠ .

(٦) معيد النعم ومبيد النقم ، ص١٤٣ ، مصر ١٣١٧هـ .

(٧) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص٤١ .

(٨) السيد الباز العريني : المماليك ، ص٣٥ ، القاهرة ١٩٦٧ .

(٩) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص٣٨ .

هكذا كان الإقطاع الايوبى امتداداً للنمط السلجوقي[١] . إذ استهدف ـ في المقام الأول ـ تقديم العون العسكري للسلاطين . فكان على المقطع أن يقدم للسلطان ما بين ٥٠ و ٣٥٠ فارسا ، فضلا عن الهدايا العينية ومكوس المرور وغيرها مما هو معروف في الفيودالية الأوروبية . وإن تميز عنها بصيغ مستحدثة أخرى مثل تضمين الجباية واحتكار استغلال المناجم خصوصا في عهود خلفاء صلاح الدين[٢] .

وإذا كان هذا النظام نعمة من حيث نجاحه في إمداد السلاطين بالأجناد خلال عصر مار بالصراعات السياسية والمعارك العسكرية ؛ فقد كان نقمة على الدولة نفسها من جراء اندلاع الحروب بين أفراد الأسرة الأيوبية[٣] . هذا فضلا عن نتائجه الوبيلة على الأحوال الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية والفكرية .

وبديهى أن يترسخ الإقطاع العسكري في دولة المماليك الذين ورثوا عن الأيوبيين نظمهم وسياساتهم الاقتصادية[٤] . ويرى بعض الدارسين[٥] أن النظام الإقطاعي العسكري بلغ ذروته في عصر المماليك[٦] بحيث ساد مصر والشام والحجاز واليمن وبعض أقاليم آسيا الصغرى . وقد اعتبر سلاطين المماليك أراضى هذه البلاد ملكا خاصا لهم وزعوا نصابا منها على الأمراء والجند إقطاعات وأوقفوا النذر اليسير على المدارس والخوانق واحتفظوا بالباقى لأنفسهم[٧] .

لقد اعتبروا الأرض ـ من الناحية النظرية ـ أربعة وعشرين قيراطا ، يختص السلطان بأربعة منها ويوزع عشرة على مماليكه وأخرى على سائر الأجناد[٨] .

لكن بعضهم اختص نفسه بأربعة عشر قيراطا والعشرة المتبقية توزع على سائر الأجناد . وهذا يعني أن تلك القسمة الضيزى اختلفت من سلطان إلى آخر بحجة إجراء الروك ـ أى المسح ـ أو الجلوس على عرش السلطنة أو استصلاح أرض موات أو ضم أرض جديدة لحوزة

---

١) المقريزى : خطط ٣ : ١٤٠ .
(٢) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص٣٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص١٨٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص٦٣ .
(٥) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٦٩ .
(٦) القلقشندى : ٣ : ٤٥٥ .
(٧) المقريزى : خطط ١ : ٩٧ .
(٨) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص٩٥ .

الدولة[1] .كان إقطاع الامير المملوكي يتألف من بعض القرى ، وإقطاع المملوك السلطاني من قرية واحدة أو أقل[2] . وقد حرص سلاطين المماليك ـ لأسباب سياسية ـ على جعل إقطاعات الأمراء في مناطق متفرقة حتى لا يتطاولوا على السلطنة .

ونجم عن ذلك تخريب الاقتصاد الزراعى لصاوبة متابعة أمور الصيانة والري[3] .

ساد إقطاع الرقبة إبان عصر المماليك البحرية ، بينما تحول في مصر زمن الجراكسة إلى اقطاع استغلال في الغالب الأعم . ومعلوم أن إقطاع الرقبة لم يعترف الفقهاء بمشروعيته[4] . وفى العصرين معا جرى استغلال الإقطاع عن طريق الفلاحين نظرا لانشغال الأجناد بالحرب . وهذا يعني أن علاقات الإنتاج تحددت بين صاحب الإقطاع والفلاحين على أساس أن يدفع الأخيرون لصاحب الإقطاع خراجا عينيا سنويا فضلا عن هدايا تقدم في أوقات معينة . هذا بالإضافة إلى ضريبة سنوية مقابل الإنفاق على عمارة الجسور وصيانة المساقي ؛ وهو مالم يحدث فى الغالب الأعم . ناهيك بما يدفع مقابل البذور وما يقدم من حيوانات وأسماك وخلافه[5] .

وقد قدر الدارسون إيراد اقطاع المملوك السلطانى ما بين ٨٣ و ١٢٥ ديناراً في الشهر فضلا عن الرواتب النقدية والمخصصات العينية . بينما بلغ إيراد إقطاع أمير العشرة ما بين ٤٥ ، ١٣٥ دينار . أما المملوك العادى فكان يحصل من إقطاعه ما بين ١٠ و ٣٠ دينارا شهريا . هذا في وقت بلغ فيه راتب الموظف ما بين ٢ إلى ٧ دنانير[6] ! ! .

وإلى جانب الإقطاع العسكري منح بعض المدنيين إقطاعات ؛ مثل رجال القلم والمغنيين والجواري[7] كما أقطع بعض الأعراب ضياعا في مصر والشام درءاً لأخطارهم . وغالبا ما آنف هؤلاء الاشتغال بالزراعة وانصرفوا عنها إلى الرعي والإغارة[8] . كما أقطع بعض شيوخ التركمان والأكراد وأفراد البيت الأيوبى إقطاعات في الشام مداراة لهم

---

(١) المصدر نفسه ، ص٩٧ .
(٢) اشتور : المرجع السابق ، ص٣٧١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص٣٧٢ .
(٤) الماوردى : المرجع السابق ، ص١٨٥ ، أبو يوسف : الخراج ، ص١٣٩ .
(٥) اشتور : المرجع السابق ، ص٣٧٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص٣٧٢ .
(٧) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص١٦٦ .
(٨) المصدر نفسه ، ص١٦٧ .

واسترضاء[١] . وقد انسحب الإقطاع المملوكي على أمور الجباية فيما عرف بالتضمين .وكان من حق المقطعين أن يفرضوا الضرائب على التجار وأصحاب الحوانيت المقيمين بدوائر إقطاعاتهم . كذلك جبوا أموالا على الأفراد لمجرد إقامتهم في هذه النواحي[٢] . وإلى جانب ذلك اشتغل المقطعون ووكلاؤهم بالتجارة وأقاموا الحوانيت في الأسواق وأجروها للتجار[٣] وبرغم ذلك كله تلاشى أمر البلاد وانحط خراج المقطعين ـ كما يقول ابن اياس[٤]ـ نظرا للإسراف في حياة الترف والبذخ وتدهور النشاط الاقتصادي، من زراعة وحرف وتجارة نتيجة سيادة الإقطاعية العسكرية[٥] .

على أن الإقطاع العسكري أخذ في الانحلال إبان عهود السلاطين الأواخر . ومن المظاهر الدالة على ذلك إقدام الأمراء على بيع ضياعهم نظرا لضآلة العوائد بعد تخريب المزارع . وهذا يفسر لماذا حاز رؤساء الحرف ضياعا ـ آنذاك ـ عن طريق شراء أراضى الأمراء[٦] . كما آثر بعض الأمراء تقاضي الجوامك (الرواتب) بدلا من الإقطاع . وشاعت ظاهرة تغيير الإقطاع وتبديله بغيره مقابل أموال تدفع لديون البدل[٧] . كما حرص أجناد الحلقة على التخلى عن إقطاعاتهم والاشتغال بالوظائف العامة[٨] . وهذا يفسر لماذا تعاظمت إقطاعات السلاطين الجراكسة الأواخر على حساب إقطاعات الأجناد التي لم يتورع السلاطين ـ أحيانا ـ عن مصادرتها[٩] . وفى ذلك يقول ابن إياس[١٠] شرع السلطان يخرج إقطاعات أولاد الناس من أجناد الحلقة ؛ فأخرج نحوا من ثلاثمئة إقطاع ورزق من غير سبب .

وقد فشت هذه الظاهرة ـ على نحو خاص ـ عندما تفاقمت الثورات الداخلية والأخطار

(١) آشتور :المرجع السابق ، ص٣٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٦٨ .

(٣) إبراهيم علي طرخان :المرجع السابق ، ص١٦٦ .

(٤) **بدائع الزهور فى وقائع الدهور** ، حـ٤ ، ص٢٤ ، بولاق ١٣١١هـ .

(٥) القلقشندى :٣ :٤٥٢ .

(٦) إبراهيم علي طرخان :المرجع السابق ، ص١٦٦ .

(٧) المصدر نفسه ، ص٢٦٨ .

(٨) ابن تغرى بردى :**النجوم الزاهرة** ، جـ١٠ ، ص١٩٥ ، القاهرة ١٩٦١ .

(٩) إبراهيم علي طرخان :المرجع السابق ، ص٢٧٠ .

(١٠) **بدائع الزهور** : ٤ :٦٣ .

الخارجية . كما آلت إلى السلطنة إقطاعات الأمراء الذين ماتوا ولم يخلفوا وريثا[1] . وثمة ظاهرة أخرى فشت إبان تلك الحقبة وهى ما عرف باسم الطرخانية وتعني تنازل الأمراء المقطعين عن إقطاعهم تقربا إلى السلاطين وزلفى[2] . كما جرى إلغاء اقطاع التضمين وتعويض أصحابه استرضاء للعوام الذين تكررت هباتهم ضد الجراكسة الأواخر[3] .

يضاف إلى ذلك كله عدة مظاهر أخرى تنهض قرينة على تدهور الإقطاعية زمن الجراكسة . منها استيلاء السلطنة على ما بقي من إقطاعات خصبة مقابل منح أخرى مجدبة في مناطق نائية[4] . ومنها الإسراف في إرضاء الأعوان على حساب الخصوم بمنحهم إقطاعاتهم[5] . ومنها أخيرا مصادرة إقطاع الأمراء الأقوياء الأثرياء حتى لايفكرون في الانتزاء[6] .

كل ذلك يوضح مدى تدهور الإقطاعية إبان حكم الجراكسة الأواخر ؛ الأمر الذي أتاح للقوى البورجوازية ـ فضلا عن العوام ـ متنفسا للإفادة من النشاط التجاري الداخلي المرتبط بالتجارة الدولية[7] .

ولنحاول أخيرا اختتام العرض برصد ظاهرة الإقطاع في المشرق الإسلامي إبان حكم الغزنويين الأواخر ، ومن جاء بعدهم من الغوريين وسلاطين المماليك بدهلى فضلا عن إمبراطورية المغول .

مار المشرق الإسلامي حول منتصف القرن الخامس الهجري بصراعات دامية بين عديد من القوى البدوية التركية وذلك بعد نزوح السلاجقة غربا[8] . من هذه القوى ؛ الغزنويون في غزنة والهند الذين أقاموا حكما عسكريا عول على ترسيخ الإقطاع .

ومعلوم أن الإقطاع العسكري شكل جل الأراضى الزراعية في الدولة الغزنوية ؛ إذ

---

(١) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص٢٧٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٧٦ .

(٣) ابن تغرى بردى : ٧ : ٢٣١ .

(٤) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ض٢٧٦ .

(٥) مثال ذلك ما جرى فى عهد السلطان كتبغا الذى صادر أعوان سلفه محمد بن قلاوون ، ووزعها على أعوانه . كذلك ما فعله السلطان شعبان بتوزيع إقطاعات خصومه على أجناده . أنظر : إبراهيم على طرخان : المرجع السابق ، ص٦٧ ، ٦٩ .

(٦) مثال ذلك ما جرى فى عهد السلطان حسام الدين لاجين الذى أجرى روكا للأرض ، وأعاد توزيعها للتخلص من الأمراء الأقوياء .أنظر : المقريزى : **خطط** : ١ : ١٤٢ .

(٧) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص٢٦٤ .

(٨) أنظر : عصام الدين عبد الرؤوف : **الدول الإسلامية المستقلة فى المشرق** ، ص٤٥ .القاهرة ١٩٨٧ ، توفيق محمد لقبابى : **التطور السياسى لدولة الغور الإسلامية** ، رسالة ماجستير ، **مخطوطة** ، ص٥٦ .

جرى توزيعها على الأجناد الذين اشتدت الحاجة إليهم للتوسع في شبه القارة الهندية .

وفضلا عن الإقطاع العسكري ؛ عرفت الدولة الغزنوية نفس الظاهرة التي سادت العالم الإسلامي وهى تضمين الجباية . ونظراً لعسف الجباة لجأ صغار الملاك إلى إلحاق أراضيهم بالإقطاعات الكبرى ؛ فيما عرف باسم نظام الإلجاء[١] .

والجدير بالذكر أن الإقطاع الغزنوى حمل بعض سمات الفيودالية الأوروبية من حيث تعهد الأمراء المقطعين بتقديم أجنادهم للعمل في جيوش السلاطين ، فضلا عن تقديم ضرائب عينية من المنسوجات والخيول والبغال المسرجة ، بالإضافة إلى أنواع أخرى من الهدايا والألطاف تقدم في الأعياد الرسمية كعيدى النيروز والمهرجان[٢] .

وعلى أنقاض الغزنويين قامت الدولة الغورية أواخر القرن الخامس الهجري . وبالمثل سادتها الإقطاعية العسكرية ؛ حتى ليذهب ابن خلدون[٣] إلى أن الدولة كانت تتشكل من ولايات إقطاعية . وليس أدل على ذلك من أن أحد سلاطين الغور كان ابن أمة من عبيد الأرض[٤] . وهذا يلقي ضوءاً على الصراع بين السادة الإقطاعيين والعبيد الذين كانوا في مرتبة أدنى من مرتبة الأقنان في الإقطاع الفيودالي . كما يقف شاهدا على عدم استقرار الإقطاعية الشرقية التغييرات المتوالية على إثر الصراعات القبلية والإثنية في مناطق كانت تعيش على هامش دار الإسلام[٥] .

لكن الإقطاع الغورى تطبع ببعض سمات الفيودالية ؛ من حيث جمع الأمراء المقطعين بين الإقطاع والإدارة[٦] . كذا تقديم الأمراء خدمات عسكرية للسلطنة[٧] . وأخيرا تمتع الأمير المقطع بسائر حقوق الملكية في إقطاعه[٨] .

ونظرا لكون الإقطاع العسكري هو السائد في الدولة الغورية ؛ تعاظم شأن قواد العسكر حتى إنهم أخلوا بواجباتهم العسكرية إزاء السلطنة في أواخر سني الدولة ، واستغلوا استقلالهم الإداري في تقوية نفوذهم ، ودخلوا في صراع مع السلطنة حسم لصالحهم في

(١) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص١٥٨ ، القاهرة ١٩٦١ .
(٢) ابن الأثير : الكامل ، حوادث سنة ٤٠١ هـ .
(٣) العبر : ٤ : ٤٦٣ .
(٤) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص١٢٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص٢٣٨ .
(٦) Lane - poole : **Medieval India** , p.40, London,1903.
(٧) عادل رستم : **مظاهر الحضارة الإسلامية فى عهد سلطنة دهلى** ، رسالة دكتوراه ، مخطوطه ، ص ١٦٢ .
(٨) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص٣٦١ .

النهاية حيث تمكنوا من إسقاط الدولة الغورية[1] .

وعلى أنقاض الدولة الغورية تأسست سلطنة المماليك في دهلى التي ورثت عنها نظام الإقطاع العسكري . أما الأراضي الخراجية فكانت جد محدودة ، إذ اشتلمت الأراضى التي دانت لسلاطنيها صلحا وقد أثقلت بالجبايات والمغارم[2] . كما عرفت السلطنة فضلا عن الإقطاع العسكري ، إقطاع الاستغلال وإقطاع الإرفاق . وإقطاع الإرفاق يتعلق بأسلوب استغلال المناجم والمحاجر ، وهو ما عرف باسم الركاز[3] .

وليس أدل على هشاشة إقطاع الاستغلال من تناقصه نتيجة مصادرة السلاطين .لذلك ظل الإقطاع العسكري يمثل النمط السائد في عصر سلاطين دهلى .

كان السلطان هو الذي يمنح الأرض لكبار القادة الذين كانوا في نفس الوقت ولاة الأقاليم الإدارية الكبرى[4] التي كانوا بدورهم يوزعونها إقطاعات صغرى على أجنادهم . كما تمتع هؤلاء الأمراء بامتياز تضمين الجباية داخل ولاياتهم .

وثمة تشابه كبير بين هذا النمط الإقطاعي وبين الفيودالية الأوروبية . يتجلى هذا التشابه في ظروف النشأة ؛ حيث كانت الحماية من خطر الإغارات الخارجية[5] تمثل السبب الأساسي لنشوء الإقطاع في الهند وفى أوروبا . كما يتمثل في الجمع بين تملك الأرض وبين السلطة الإدارية . هذا فضلا عن كون أمراء الإقطاع في الحالين هم أهل الحل والعقد في اختيار السلاطين والملوك[6] . كما تشابه الإقطاعان في طبيعة التشكيل الهرمى من القمة إلى القاعدة[7] . وأخيرا ، تماثلا في ارتباط الإقطاع بتقديم العون العسكري للسلاطين[8] .

وليس أدل على مدى اتساع أملاك الأمراء المقطعين من قول العمري[9] بأنها كانت تشمل بلادا تكثر عبرتها . وهي أشبه ما تكون بالدومين الفيودالي الذي يمارس فيه الأمير

---

1) المصدر نفسه ، ص٣٥٠ .

(٢) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص٣٤٩ .

(٣) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص٢٤٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٦٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص١٦٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص١٦٤ .

(٧) Quershi : **The administration of the Sultanate of Delhi**, p . 124, London?

(٨) عصام عبد الرؤوف : **بلاد الهند فى العصر الإسلامى** ، ص٢١٣ .

(٩) مسالك الأبصار ، مخطوطة بدار الكتب المصرية ، رقم ٨ معارف عامة ، ورقة ٥ .

المقطع صلاحيات مطلقة[١] . هذا هو ما لاحظه ابن بطوطة[٢] إبان سياحته ببلاد الهند - آنذاك - حيث ذكر - على سبيل المثال - أن القائد العسكري كشلوفان بسط سيادته على عدة مدن وحصون .

أما عن علاقة الأمراء المقطعين بالسلطان ، فقد تحددت وفق أعراف ثابتة تحتم على الأمير المقطع - فضلا عن تقديم العون العسكري للسطان - أن يقدم له سنويا قدرا معلوما من ريع إقطاعه[٣] . هذا بالإضافة إلى هدايا عينية من الخيول والأسلحة والأوانى الذهبية والفضية المطعمة بالأحجار الكريمة[٤] .

وقد ازداد نفوذ أمراء الإقطاع خصوصا إبان مرحلة الغزو المغولي[٥] .

ولطالما أرغم الأمراء السلاطين على توسيع إقطاعاتهم بالاستيلاء على أراضى الحبوس[٦] ، وعبثا حاول هؤلاء السلاطين الأواخر ردعهم[٧] .

وإلى جانب الإقطاع العسكري ؛ منح السلاطين كبار الموظفين والفقهاء إقطاعات بدلا من الرواتب[٨] . وقد تعاظم نفوذ الجهاز الإدارى إبان عهود السلاطين الأواخر حتى أن بعضهم اغتصب مساحات من أملاك السلطنة وضموها لإقطاعاتهم[٩] . ومع ذلك امتدح ابن بطوطة[١٠] هذه الظاهرة في الوقت الذي ندد فيه بإقطاع التضمين .

على أن الإقطاع المملوكي في الهند - شأنه شأن الإقطاع المملوكي في مصر والشام - أخذ في التدهور نتيجة تخريب الإقطاعات لإهمال الصيانة والاستصلاح والسقاية وانصراف العسكر المقطع إلى الإغارة على القوافل التجارية ونهبها[١١] . بل منهم من آثر بيع إقطاعه

---

(١) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص٢١٣ .
(٢) **تحفة النظار فى عجائب الأمصار** ، جـ٢ ، ص٨ ، بيروت .
(٣) المرجع السابق ، ص٣٤ .
(٤) ابن فضل الله العمرى : المرجع السابق ، ورقة ٦ .
(٥) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص٢١٢ .
(٦) المصدر نفسه ، ص٢١٣ .
(٧) المصدر نفسه ، ص٢١٤ .
(٨) ابن فضل الله العمرى : المرجع السابق ، ورقة ٥ .وقد ذكر العمري أن قاضي القضاة كان يمنح عشرين قرية ، أما المحتسب فكان إقطاعه قرية واحدة . نفس المصدر ، ورقة ٦ .
(٩) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص٢١٣ .
(١٠) **تحفة النظار** ، ص٣٠٥ .
(١١) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص٣٦١ .

للتفرغ لتلك الحرفة المربحة[١] .

وتلقي المقطعون ضربة قاصمة عندما تولى علاء الدين مسعود السلطنة .وقد اشتهر بالبأس والجرأة إلى حد إصدار قرار بتأميم إقطاعات العسكر وأيلولة ملكيتها للسلطنة[٢] . كما صادر إقطاعات الهنود المتوارثة عن العهود السابقة[٣] نتيجة إرهاقهم الفلاحين بالمغارم والسخرة[٤] . أما من بقي على إقطاعه ، فقد ألزمهم بجبايات باهظة حتى تخلوا عنها في النهاية[٥] . واستهدفت إجراءاته تقوية قبضة السلطنة بعد تطاول الإقطاعيين عليها في عهود أسلافه . وهذا يفسر لماذا استثنى البراهمة من المصادرة ، فأبقاهم على إقطاعاتهم نظرا لموادعتهم من ناحية ، وإغرائهم على اعتناق الإسلام من ناحية أخرى[٦] .

هكذا تضعضعت الإقطاعية في الهند إبان عهود سلاطين دهلى الأواخر ؛ لتنتعش من جديد على يد المغول .

معلوم أن غزوات المغول شكلت أخطر الاجتياحات التركية التي انطلقت من وسط آسيا إلى سواحل البحر المتوسط وآسيا الصغرى[٧] . وقد أسفر هذا الاجتياح عن تأسيس كيانات سياسية مغولية كبرى ، أهمها الدولة الإيلخانية التي هيمنت على إيران والعراق ، ودولة القبيلة الذهبية في روسيا ، ومملكة جغتاي في آسيا الوسطى ، فضلا عن دولتهم بالصين .

وما يعنينا هو معرفة نمط الإنتاج الذي ساد الدولة الإيلخانية التي اعتنق مغولها الإسلام ، واندمجوا في قبائل التركمان . يرى كلود كاهن[٨] أن الاجتياح المغولى عموما تمخض عن تحويل الاقتصاد الآسيوى التجاري إلى اقتصاد زراعى رعوى . وفى سائر الممالك المغولية ساد النظام الإقطاعي المعروف باسم سيورغال[٩] ؛ ذلك النمط الذي استمر يسري بعد سقوط الدولة الإيلخانية في الإمارات المغولية والتركمانية والكيانات المحلية الصغرى التي قامت على أنقاضها ، والتي احترفت الحرب إلى جانب الرعي بالدرجة الأولى . وبالمثل ،

(١) عادل رستم :المرجع السابق ، ص١٧٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص١٥١ .
(٣) عصام عبد الرؤوف :المرجع السابق ، ص١١٤ .
(٤) المصدر نفسه ، ص٢١٤ .
(٥) عادل رستم :المرجع السابق ، ص١٥٤ .
(٦) Rowlinson : **Ashort Cultural history of India**, p. 243, London,1965.
(٧) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص٢٥٤ .
(٨) المصدر نفسه ، ص٢٦٧ .
(٩) المصدر نفسه ، ص٢٦٩ .

ورث مغول الجغتاى الذين انسابوا إلى الهند إبان الغزو التيمورى نفس النظم الإقطاعية التي سادت زمن الغزنويين والغوريين وسلاطين دهلى .

ولنعرض لبعض مظاهر سيادة الإقطاعية العسكرية في دول المغول التي تأثرت بالإقطاع السلجوقي[١] . ورث الخانات عن السلاجقة سياسة تقسيم الدولة إلى إمارات إقطاعية كبرى . فقد قسمت الدولة الإيلخانية إلى ثمانية أقسام إدارية ، جمع أمراؤها الإقطاعيون العسكريون حيازة الأرض والإدارة[٢] . وهذا يعني أن هؤلاء الأمراء كانوا قادة عسكريين أقطعهم الخانات تلك الولايات ثم قاموا بدورهم بتوزيعها إقطاعات صغرى على أجنادهم[٣] .

ويشبه القلقشندي[٤] إقطاع المغول العسكري بنظيره المملوكي من حيث تراوح الإقطاع بين الصغر والاتساع باختلاف الرتب العسكرية من أمراء العشرة إلى أمراء الألف وهلم جرا .

وكما هو حال الإقطاع المملوكي ؛ كان الإقطاع المغولى إقطاع رقبة يورث في الأعقاب . يقول القلقشندي[٥] : لكل طائفة أرض لنزولهم توارثها الخلف عن السلف منذ ملك هولاكو البلاد ؛ فيها منزلهم ولهم بها مزدرع لأقواتهم ، ولكنهم لايعيشون بالحرث والزرع . وهذا يعنى أن العسكر المقطع قد تفرغ للحرب وأوكل إدارة إقطاعه للوكلاء . وقد ارتبط الإقطاع بالخدمة العسكرية ؛ وهو أمر أكده رشيد الدين فضل الله[٦] حين ذكر أن أرض خراسان كانت تتوزع على الجند المقيم بها من أجل الدفاع عنها . فقد كان على الأمراء المقطعين ـ فضلا عن الدفاع عن ولاياتهم ـ أن يقدموا للخانات عددا معينا من الجند للمشاركة في حروبهم .

كان هؤلاء الأمراء ينفقون على أجنادهم من عائدات إقطاعهم ، كما وجب عليهم ترميم وصيانة القلاع والحصون في دوائر إقطاعهم[٧] . وهذا يدل على وجود أعراف تحدد العلاقة بين الخان وأمرائه على غرار العلاقة بين الملك والفصل في الإقطاع الفيودالي[٨] .

---

(١) محمد محيى الدين الإدريسى : **التطور السياسى للدولة الإيلخانية فى عهد أولجايتو** ، رسالة ماجستير ، مخطوطة ، ص٢٨ .

(٢) أبو الفدا : **المختصر فى أخبار البشر** ، جـ٢ ، ص٣ ، بيروت ١٩٦٨ .

(٣) Howorth: **History of the Monqols**, Vol .3 , p .309, London,1988.

(٤) **صبح الأعشى** ، جـ٤ ، ص٤٢٣ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٤٢٥ .

(٦) نقلا عن محمد محيى الدين الإدريسى فى رسالته سالفة الذكر ، ص١٤٧ .

(٧) Spuler : **Les Mongols dans L' histoire**, p. 67 , Paris,1961

(٨) **Howorth** : Op. Cit, vol . 3, p.554.

ومن القرائن الدالة على ذلك ـ أيضا ـ إلتزام الأمراء بتقديم الهدايا للخانات أثناء زياراتهم الدورية لمقر السلطنة . ومنها أخيرا أنهم كانوا يشاركون في اختيارهم للسلطنة[١] .

أما عن علاقة الأمير الإقطاعي بالفلاحين ؛ فقد عرف الإقطاع المغولى الكثير من الجبايات والمغارم التي طالما عانى منها الفلاحون ، كالمعونة وضيافة الجند والسخرة في الأعمال العامة[٢] .

وفضلا عن الإقطاع العسكري ؛ وجدت صيغ إقطاعية أخرى مثل تضمين الجباية على نحو ما عرفه الإقطاع الإسلامي بوجه عام[٣] . كذلك أقطع الخانات بعض العناصر الأخرى غير العسكرية . فنعلم أن السلطان غازان أقطع ـ على سبيل المثال ـ بعض أمراء المماليك الهاربين من مصر والشام إقطاعات جليلة في دولته[٤] . كما أقطع السلطان أولجايتو بعض شيوخ القبائل العربية مثل الأمير مهنا الذي أقطعه الحلة وابنه سليمان الذي أقطعه البلاد الفراتية[٥] . وبالمثل أقطع السلاطين المغول بعض الأمراء المحليين من سكان البلاد التي دانت لسيادتهم[٦] . لكن هذه الإقطاعات جميعا كانت محدودة بالقياس إلى الإقطاع العسكري[٧] .

وبديهى أن يسفر الإقطاع المغولى ـ شأنه شأن الإقطاع الإسلامي عموما ـ عن تدهور الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، وهو ما سوف نوضحه في دراسات تالية .

خلاصة القول ؛ أن النظام الإقطاعي ساد العالم الإسلامي برمته منذ منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجري . وأن الصبغة العسكرية غلبت عليه نظرا لغلبة العناصر البدوية الطرفدارية التي اغتصبت السلطة السياسية عن طريق الغلبة . وأن الاقطاع الإسلامي ـ عموما في ملامحه وقسماته ـ قريب الشبه بالفيودالية الأوروبية ؛ وإن احتفظ بخصائصه المميزة .

---

(١) محمد محيى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص١٨٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص١٣٥ .
(٣) محمد محيى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص١١٤ .
(٤) إبراهيم على طرخان : المرجع السابق ، ص٩٨ .
(٥) محمد محيى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص١١٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص١٣٥ .
(٧) Malcolm : **The history of persia**, Vol . 2,p.204, London,1929.

٢

التدهور الاقتصادي

دون استباق للنتائج ، نقرر أن سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي أفضت إلى تدهور الاقتصاد في العالم الإسلامي بأسره منذ منتصف القرن الخامس الهجري . من ثم تسقط الدعاوى التي تفسر هذا التدهور بأسباب سياسية أو عسكرية أو طبيعية . فطبيعة الاقتصاد الإقطاعي تستند إلى الإنتاج الزراعى الرعوي في المحل الأول ، وهذا الإنتاج يستهدف تحقيق الاكتفاء الذاتى أساسا . وعلى ذلك تتخلق علاقات إنتاج متخلفة ووسائل إنتاج بدائية .

ولسوف نجد مصداق ذلك في تدهور قوى الإنتاج عموما بما فيها الإنتاج الزراعى والرعوي نتيجة حيازة العناصر البدوية جل الأرض الزراعية ؛ وهى عناصر عديمة الخبرة تفتقر إلى التقنيات المتطورة . كما أنها لاتلقي بالاً لأمور الري والاستصلاح والصيانة بقدر اهتمامها بأمور الجباية التي تشتط فيها لتغطية نفقات حياة الترف والبذخ من ناحية ، وللإنفاق على الحروب الإقطاعية الداخلية والحروب الخارجية التوسعية من ناحية أخرى .

وبديهي أن ينعكس ذلك على الصناعة والتجارة ، حيث تكرس الصناعة أساسا لخدمة حياة الترف وحياة الحرب . وبالمثل تعكس هذه السمات ظلالها على التجارة الداخلية التي تتدهور من جراء تدهور الإنتاج الزراعي والصناعي . كما تتقلص التجارة الخارجية نتيجة اضطراب الأمن على طول الطرق البرية حيث تنتشر مناسر اللصوص وأوكار قطاع الطرق ، كما تتعرض الطرق البحرية لأعمال القرصنة .

وفى كل الأحوال تتدخل الدولة الإقطاعية العسكرية في النشاط الإقتصادى ، عن طريق

الاحتكار وتحديد الأسعار والشطط الجبائي الذي يصل إلى حد التغريم والمصادرة . وبديهي أن يؤدي ذلك ـ وغيره ـ إلى تقلص الجباية ، فتعول الدولة على تزييف العملة ، بما يؤدى إلى تقلص رأس المال الصناعي والتجاري ؛ فيزداد الإنتاج تدهورا .

وهذا يعنيبوضوح أن الأسباب تختلط بالمسببات والمظاهر بالدوافع بحيث تتبادلان المواقع في التأثر والتأثير ، وتتضافران في النهاية على انهيار الاقتصاد .

لايتسع هذا العرض لرصد دقيق للنشاط الاقتصادي بقدر طموحه إلى الكشف عن السياسات الاقتصادية الإقطاعية وتبيان تجلياتها في تخليق علاقات إنتاجية متخلفة تعمل عملها في تقليص الاقتصاد . هذا فضلا عن رصد مظاهر هذا التدهور في حجم الإنتاج كثافة ونوعا ، وأثر ذلك كله في تردي أحوال الدولة والمنتجين في آن .

وننوه بأن ما حدث أحيانا من خروج عن القاعدة في قوة من قوى الإنتاج في عهد حاكم ما ؛ لايشكل استثناءً يَجُبُّ القاعدة العامة بقدر ما يفسر في إطار ما أتاحته تدهور الإقطاعية ذاتها في زمن ما أو مكان ما من إتاحة الفرصة للبورجوازية المحتضرة لتلعب دورا جد محدود يخفف من حدة التدهور العام الذي ساد العالم الإسلامي برمته إبان الحقبة موضوع الدراسة .

ونظرا لاتساع رقعة العالم الإسلامي ، سنعول ـ من قبيل الضرورة المنهجية ليس إلا ـ على دراسة الموضوع بتقسيم العالم الإسلامي إلى ثلاثة دوائر اقتصادية أساسية :

الأولى : تشمل قلب العالم الإسلامي وتحتوي المنطقة التي نصطلح على تسميتها بالشرق الأدنى ـ العراق والشام وشبه جزيرة العرب ومصر ـ والتي تداولتها نظم إقطاعية كبرى كالفاطميين الأواخر والسلاجقة والأيوبيين والمماليك .

الثانية : وتشمل الغرب الإسلامي ـ بلاد المغرب والأندلس ـ إبان عهود ملوك الطوائف في الأندلس وحكم المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس ودول المرينيين والزيانيين والحفصيين التي ورثت إمبراطورية الموحدين في الشمال الإفريقى .

الثالثة : وتشمل ما اصطلح على تسميته ببلاد المشرق الإسلامي ـ إيران وتركستان والهند ـ في ظل حكم الإيلخانيين المغول ودول الغزنويين الأواخر والغوريين والمماليك .

وننوه ـ أخيرا ـ بأن هذه الدوائر الثلاث[1] لم تكن منغلقة ومحددة تحديدا قاطعا ، بل كثيرا ما تداخلت ـ خصوصا في مناطق التخوم ـ بحيث دانت لبعض دولها أقاليم بعينها في الدوائر الأخرى .

ولنبدأ برصد تدهور الاقتصاد في الدائرة الأولى في مجال الزراعة والرعي ، التعدين والصناعة ، التجارة الداخلية والخارجية .

أولا : قوى الإنتاج في قلب العالم الإسلامي

في مجال الزراعة والرعي يعتبر عهد الخليفة المستنصر بالله الفاطمي فيصلا بين عصرين ؛ عصر الازدهار السابق وعصر الانهيار اللاحق . وحسبنا ما شاع في المصادر عن الشدة المستنصرية التي أتت على الزرع والضرع وأكلت الأخضر واليابس .

لم تكن الأزمات الاقتصادية التالية نتيجة عوامل طبيعية كما يحلو للبعض تفسيرها ؛ بل ترجع في المحل الأول إلى سيادة الإقطاعية في مصر والشام واليمن ، كما أوضحنا في العرض السابق . أما عن تجلي مفاسد الإقطاعية في مجال الزراعة ؛ فحسبنا أن نورد بعض الشواهد الدالة في هذا الصدد . منها تضاؤل مساحة الأرض المنزرعة بسبب إهمال مرافق الرى والصيانة والاستصلاح ؛ كشق القنوات وحفر الخلجان وإقامة الجسور ونحوها[2] .

وبديهي أن ينخفض الخراج نتيجة ذلك ، وأيضا نتيجة تحول معظم الرقعة الزراعية إلى إقطاعات معفاة من الجباية . وحسبنا أن خراج الأراضى المحيطة بالفسطاط وحدها بلغ مائة وعشرين ألف دينار في اليوم قبل خلافة المستنصر ، بينما بلغ خراج أرض مصر كلها مليون دينار في العام خلال العصر الفاطمي الثاني[3] .

أثر تدهور الزراعة في هذا العصر على موارد الدولة المالية في وقت اشتدت الحاجة فيه للأموال لتغطية الاستهلاك الترفي وتكاليف الجيش الباهظة حين تعاظمت الثورات في الداخل والأخطار في الخارج[4] .

---

(١) سبقنا موريس لومبار إلى تقسيم العالم الإسلامى إلى هذا التقسيم الثلاثى ؛ مع التحفظ باختلافنا معه فى التفصيلات .أنظر : **الإسلام فى عظمته الأولى** ، ص١٧ وما بعدها .

٢) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص٢٥٦ ، ٥٧٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٢٥٧ .

(٤) من القرائن الدالة فى هذا الصدد أن العسكر التركى المجلوب الذى كان يتقاضى عشرين ألف دينار شهريا أصبح يتقاضى نحو أربعمائة دينار بعد عام ٤٦٠هـ .أنظر : المرجع السابق ص١٧ .

من أجل تدبير هذه الأموال اتبعت الدولة سياسة جبائية مشتطة ، عانى منها الفلاحون والرعاة حتى أن الكثيرين من المزارعين تركوا أراضيهم دون زراعة ، بينما لاقى الرعاة الأمرين نتيجة إغارات البدو على مراعيهم ونهب دوابهم . لقد تدهورت أحوال المزارعين والرعاة نتيجة السياسة الإقطاعية فضلا عن خذلانها في مواجهة الكوارث الطبيعية ، حين انتشرت الطواعين والأوبئة ، فأودت بأرواح البشر والدواب التي شكلت القوى الأساسية في فلاحة الأرض ، ويذكر ساويرس بن المقفع[١] - على سبيل المثال - أنه في عام ٥٤٥هـ جاء وباء عظيم على البهايم ، فكانت الدواب تموت في الغيطان وفى سائر المواضع حتى لم يبق لأحد من أهل مصر دابة ، ولم يجدوا ما يعملون عليه أعمالهم . . . ثم عاد الوباء على الناس مثل البهايم .

فإذا أضيف إلى ذلك احتكار الدولة زراعة بعض المحاصيل الزراعية كقصب السكر والزيتون ، وماجره الصراع بين الجند[٢] من تخريب المزارع والمراعى ونهب الفلاحين والرعاة ؛ أدركنا لماذا تفاقمت المسألة الزراعية في ظل الإقطاع الفاطمي .

وفى ظل الإقطاعية السلجوقية تفاقمت المسألة الزراعية في العراق والشام وآسيا الصغرى وبعض جهات شبه جزيرة العرب . ذلك أن الإقطاع السلجوقي الذي ابتكره نظام الملك كرس الاقتصاد الزراعى برمته لخدمة العسكر ؛ فاختفت الملكيات الحرة لذلك ، وقضي على المبادرات الفردية[٣] . ذلك أن معظم الملكيات الخراجية والعشرية ما لبثت أن انطوت في حيازة القادة العسكريين الذين اغتصبوها قسرا[٤] ، وما تبقى من ملكيات ضئيلة في بعض الأقاليم أرهقت بالمغارم من جراء النظام الجبائى القائم على التضمين[٥] .

كانت علاقات الإنتاج في الضياع الكبرى تستند إلى نظام السخرة ، وحين هرب بعض الفلاحين من نير هذا النظام ؛ أرغمتهم السلطة على العودة إلى ضياع سادتهم قسرا[٦] .

كما خرجت مساحات شاسعة من الأراضى الزراعية والمراعى نتيجة الحروب الإقطاعية

---

(١) **سير الآباء البطاركة** ، جـ١ ، ص٢٨٨ ، باريس ؟

(٢) نسوق على ذلك مثال الصراع بين العسكر التركى والجند السودانى وهزيمة الأخير وهربه إلى الصعيد ؛ حيث أغار على الفلاحين الذين عجزوا عن زراعة معظم أراضيهم عام ٤٥٩هـ .أنظر : ابن ميسر : **تاريخ مصر** ، ص١٧ ، ١٨ ، **القاهرة** ١٩١٩ .

(٣) آشتور : المرجع السابق ، ص٢٧٦ .

(٤) ابن الجوزى : **مرآة الزمان** ، جـ٩ ، ص١٣٢ ، حيدر أباد ١٩٥٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص١٣٤ .

(٦) بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص٣٤٩ .

العسكرية بين أفراد البيت السلجوقي ، فضلا عن الثورات الداخلية والحروب الخارجية بين السلاجقة والروم والفاطميين والصليبيين ؛ بعد نجاحهم في تأسيس إمارات أربع في بلاد الشام . ذكر ابن الجوزي[١] أن المزارع والمراعى المجاورة لطرق الزحف السلجوقي حتى بغداد والشام وآسيا الصغرى عمّها الخراب . وذكر ابن جبير[٢] أن الأرض الزراعية التي مر بها اثناء تسفاره في بلاد الشام والعراق الغامر منها أكثر من العامر . ولم يكن هذا الخراب قاصرا على المزارع والمراعى ؛ بل تعداها إلى مشروعات الرى والسقيا[٣] . ونحن في غنى عن سرد أخبار الخراب الذي ترتب على اندلاع الحروب الصليبية سواء من جانب المسلمين أو من جانب الصليبيين[٤] . إذ عول الطرفان على تدمير النواعير والطواحين وتخريب المساقى لإلحاق الضرر بالخصوم[٥] .

لم يكن متوقعا أن تتطور خبرات وتقنيات الفلاحة في مثل تلك الظروف . وإذ كشف البعض عن وجود مصنفات في الفلاحة في هذا العصر[٦] ؛ فهي - فيما نرى - تعكس حالة التردى التي آلت إليها الزراعة خصوصاً في إقطاعات الجند من الرعاة عديمى الخبرة بأساليب وتقنيات الزراعة . وإذ تحسن الحال نسبيا نتيجة بعض الاصلاحات التي اتبعها بعض الأتابكة ؛ فإن هذا الازدهار كان عابرا[٧] ، كما اقتصر على إصلاح نظام الجباية ليس إلا . وقد لخص أحد الباحثين[٨] أسباب ومظاهر ونتائج تدهور الفلاحة تلخيصا يغنينا عن الاسترسال حيث قال : عانت المناطق الريفية في الشام في ظل الفاطميين والسلاجقة والصليبيين ؛ حيث عاش الفلاحون حياة أقرب إلى القنانة نتيجة العلاقات النهبية التي ربطت أولئك الفلاحين بسادتهم . . فصارت الأرض الزراعية مجرد مورد للحصول على النفقات اللازمة لتجنيد المتقاتلين ، ولم يعد أصحاب الإقطاعيات يهتمون بالأرض أو رفع كفاءتها ، أو وسائل الرى والصرف وسائر أوجه العناية الواجبة بالأرض الزراعية . . . لقد هبط نظام الإقطاع العسكري بأحوال الفلاحين إلى مستوى أكثر تدنيا عن ذي قبل» .

ورث الأيوبيون مفاسد الإقطاعية عن السلاجقة . وما جرى من إصلاحات محدودة في

---

(١) **مرآة الزمان** ، جـ١٠ ، ص١٦٩ .

(٢) **رحلة ابن جبير** ، ص٢١٠ - ٢١١ ، بيروت ١٩٦٤ .

(٣) **ذكر ابن الجوزى** أن حصار بغداد على يد طغر لبك أسفر عن تدمير مائتين وسبعين دولابا للرى .المرجع السابق ص١٧٠ .

(٤) **عن مزيد من التفصيلات** ؛ راجع : قاسم عبده قاسم : **ماهية الحروب الصليبية** ، ص٢١٤ ، الكويت ١٩٩٠

(٥) **بدرى محمد فهد** : المرجع السابق ، ص٣٤٥ - ٣٤٦ .

(٦) **ألف** محمد بن خليد الكاتب كتابه المعنون **علاج الغلات وكيفية البذور والتربات وأساليب العمارات** .

(٧) **قاسم عبده قاسم** : المرجع السابق ، ص٢١٤ .

(٨) **أنظر** : قاسم عبده قاسم : المرجع السابق ، ص٢١٢ - ٢١٣ .

عهود بعض السلاطين الأوائل كان رهين سياسية اقتصادية احتكارية اقتصرت على الاهتمام بإنتاج بعض المحاصيل بهدف التصنيع والتجارة كقصب السكر والنيلة على سبيل المثال . كما أن إقامة أمراء الإقطاع في إقطاعاتهم في فصل الربيع - لرعي الخيل - جعلتهم يولون بعض الاهتمام نحو مشاريع الرى والصيانة ؛ لكنها كانت تتدهور على إثر اندلاع المعارك . وإذ ساعد تواجد الملكيات الخاصة التي شجعت المبادرات الفردية[1] على التخفيف من مفاسد الإقطاعية في الإنتاج الزراعى والرعوي إلى حد ما ؛ فما لبثت أن أجهضت وعادت الأحوال إلى سابق عهدها منذ عهد الملك الكامل . لقد ترسخ إقطاع الرقبة وفشت السخرة في علاقات الإنتاج ؛ فتفاقمت ظاهرة الهرب من الضياع . تلك التي تعاظمت نتيجة إغارات البدو على الفلاحين حتى عانت زراعة الإقطاعات من ندرة الأيدى العاملة[2] . كما تدهورت وسائل الإنتاج ، وأُهملت مشروعات الرى والسقاية ، فتقلصت الرقعة الزراعية وإنخفض معدل الإنتاجية[3] التي وجهت أساسا لخدمة الجند[4] على حساب الفلاحين الذين ازدادت أحوالهم سوءا[5] .

وإذ شهدت الزراعة تحسنا نسبيا في أوائل عصر المماليك نتيجة الإصلاحات التي أجراها الظاهر بيبرس[6] فإن سياسة الناصر محمد بن قلاوون في توزيع إقطاع الأمير الواحد في أقاليم مختلفة - لأسباب سياسية - أجهزت تماما على تلك الإصلاحات . إذ عول الأمراء المقطعون على سياسة النهب المنظم والاستغلال السيئ للأرض بهدف الحصول على المال دون نظر للصيانة والاستصلاح[7] . إتسمت علاقات الإنتاج في الإقطاع المملوكي بالطابع العبودى حيث أصبح الفلاح قنا مرتبطا بالأرض يصلحها ويفنى حياته فيها وليس له من خيراتها إلا القليل[8] .

وإذا كان نظام الإقطاع المملوكي مسؤولا عن تدهور الأرض والفلاح بالدرجة الأولى ، فإن الحروب الإقطاعية الداخلية ومواجهة الثورات الاجتماعية والتصدى للأخطار الخارجية وإغارات العربان ، أفضت إلى مزيد من التدهور . كما أسهمت النوازل الطبيعية ؛

---

(١) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٠٣ .
(٢) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص٢٧٦ .
(٣) آشتور : المرجع السابق ، ص ٣٣١ .
(٤) قاسم عبده قاسم : المرجع السابق ص٢١٤ .
(٥) المصدر نفسه ص٣١٣ .
(٦) المقريزى : **السلوك** ، جـ١ ، ص٥٥٧ .
(٧) قاسم عبده قاسم : المرجع السابق ، ص٢١٥ ، آشتور : المرجع السابق ، ص٣٦٩ .
(٨) سعيد عبد الفتاح عاشور : **دولة المماليك البحرية** ، ص١٩٩ ، القاهرة ١٩٥٩ .

كانخفاض مناسيب الفيضان وتفشي الطواعين والأوبئة بقدر كبير في هذا الصدد[١] لقد عانت الفلاحة من نقص كبير في الأيدى العاملة نظرا لكثرة ماهلك من البشر والدواب ، فضلا عن تفشي ظاهرة هجرة الفلاحين من المزارع . ولم تُجد فتيلا سياسة المماليك في تخصيص موظفين رسميين لإرغام هؤلاء المهاجرين على العودة إلى قراهم[٢] .

ويلغ التدهور ذروته في ضياع أمراء الإقطاع ؛ إلى حد إقبالهم على التنازل عن إقطاعاتهم وطلب استبدالها بجامكيات ورواتب ؛ كما أوضحنا في المبحث السابق . وما كان ذلك ليحدث إلا بعد أن صارت مزارعهم خرابا يبابا .

إن نظرة عابرة على الغلات الزراعية آنذاك تغني عن الاستطراد .

فعلى سبيل المثال تناقصت الرقعة الزراعية المخصصة لإنتاج القمح الذي ارتفعت أسعاره واحتكرت الدولة تسويقه . كما أن زيت الزيتون الذي كان يصدر من قبل ؛ جرى استيراده من الشام[٣] . هذا في الوقت الذي اهتم فيه السلاطين بزراعة الكتان وقصب السكر بهدف احتكار تصنيعه والمتاجرة فيه[٤] .

خلاصة القول ؛ أن المسألة الزراعية تفاقمت في سائر بلاد الشرق الأدنى ؛ وإن تعددت وتنوعت مظاهر التدهور في ظل الفاطميين الأواخر والسلاجقة والأتابكة والأيوبيين والمماليك . وإذا كان لذلك من أسباب ؛ فتكمن ـ فيما نرى ـ في طبيعة علاقات الإنتاج الإقطاعية التي سادت خلال تلك العصور .

بالمثل نرى أن انحطاط التعدين والصناعة ـ آنذاك ـ كان رهين السياسة الاقتصادية الإقطاعية القائمة على الاستغلال الاستنزافى والاحتكار . لقد ضرب السلاطين صفحا عن شروط استغلال المناجم والمحاجر ومايستخرج من باطن البحر ؛ كما حددها الفقه الإسلامي . وتدخلت الدولة ـ في الغالب الأعم ـ في استخراج الثروة المعدنية وتصنيعها وتسويقها وفقا لنظام الاحتكار . فلم يكن لأحد أن يستخرج أو يبيع أو يشترى المعادن سوى من الديوان السلطاني[٥] . كما أن التخلف العلمي الذي ساد هذه العصور انعكس على تدهور الخبرات والتقنيات في وسائل الإنتاج . ليس أدل على ذلك من توقف طواحين الهواء

---

(١) ليس أدل على ذلك من أن الأرض الزراعية فى الأقصر التى بلغت ألفين وربعمائة فدان ؛ لم يزرع منها سوى ألف فدان فقط ؛ نتيجة نقص الأيدى العاملة .أنظر : اشتور : المرجع السابق ، ص٤٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص٤٠١ .

(٣) سعيد عبد الفتاح عاشور .المرجع السابق ، ص٢١٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٩٨ .

(٥) المقريزى : **خطط** ، جـ١ ، ص١٠٥ .

ـ لاستخراج الطاقة ـ في معظم دول الشرق الأدنى[١] . ولم تبتكر أية وسائل جديدة في هذا الصدد البتة ؛ حتى أن بعض السلاطين اعتمدوا على جلب خبراء من الخارج للاستعانة بهم في معامل الدولة[٢] . وما ألِّف في هذا العصر ـ وهو جد قليل ـ عن تقنيات الصناعة كان في معظمه من قبيل الهواية ، ولايعدو كونه محض اجترار لخبرات وتقنيات موروثة عن العصور السابقة[٣] .

وفضلا عن ذلك عملت الحروب الداخلية والإقليمية والخارجية عملها في تعويق حركة التعدين واستخراج الجواهر من البحار . نسوق في ذلك مثالا : إذ نعلم أن الصراعات بين سلاجقة خراسان وسلاجقة إيران والعراق أفضت إلى تخريب مناجم ماوراء النهر ، كما تهددت عمليات صيد اللؤلؤ من الخليج بأخطار الصراع بين السلاجقة والأمراء المحليين[٤] .

كما أدى الكساد الاقتصادي العام إلى تقلص رؤوس الأموال اللازمة للتعدين والصناعة ، يستوى في ذلك الدولة والأفراد إلى حد أن رؤساء الحرف كانوا يستدينون من المرابين بشروط مجحفة .ففضلا عن استرداد المرابى رأس المال والفوائد ؛ اشترط الحصول على أسهم من السلع المصنعة[٥] . فإذا أضيف إلى ذلك فداحة الضرائب والمكوس وضعف القوة الشرائية ، وتكدر العلاقات الدولية والإقليمية ، والتعرض لمنافسة السلع الأوروبية المتفوقة والرخيصة[٦] ؛ أدركنا سر تدهور الصناعات آنذاك .

وقد أفضى ذلك كله إلى إغلاق معظم معامل الحرفيين وتحول رؤساء الحرف إلى عمال أجراء[٧] .

لقد أدت سياسة الاحتكار إلى غل أيدى الصناع ، وخفوت روح المبادرة الفردية[٨] . كما أفضى تعاظم المكوس التي بلغت أحيانا نصف ثمن السلعة ، فضلا عن الغرامات التي كانت تعمم على أهل الصنعة الواحدة بشكل تضامني[٩] ؛ إلى اختفاء الكثير من الصناعات

---

(١) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٠٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص٢١٠ .
(٣) أنظر : يوسف بن عمر بن رسول : **المخترع فى فنون من الصنع** ، تحقيق : محمد عيسى صالحية ، ص٥ ، ٦ من المقدمة ، الكويت ١٩٨٩ .
(٤) أنظر : عبد النعيم حسنين : **إيران والعراق فى العصر السلجوقى** ، ص ١٨١ ، بيروت ١٩٨٢ .
(٥) جواتياين : المرجع السابق ، ص١٨١ .
(٦) المقريزى : **خطط** ، جـ١ ، ص١٠٤ ، ١٠٥ .
(٧) جواتياين : المرجع السابق ، ص١٢٣ .
(٨) اشتور : المرجع السابق ، ص٢٧٨ .
(٩) إبن الساعى : المرجع السابق ، ص١٩ ، بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص ٣٧٠ .

وتدهور ما بقي منها . فصناعة الورق ـ على سبيل المثال ـ ذَوىَ شأنها في بغداد إبان الحكم السلجوقي[١] ، كما أدى ارتفاع الأسعار إلى ضعف القوة الشرائية وبوار السلع المصنعة[٢] . ولقد أفزع هذا التدهور الإمام الغزالى الذي نعى على الدول تسلطها ، ونبه إلى خطورة ذلك ، حين قال : إذا خلا أهل البلد من الصناع تسارع إليها الهلاك[٣] .

ليس أدل على تدهور الصناعة والصناع من رواج المصنوعات الأوروبية في العالم الإسلامي آنذاك[٤] ؛ وهو أمر أفضى إلى إغلاق المعامل المنتجة لذات السلع في العالم الإسلامي ؛ نظرا لجودة المصنوعات الأوروبية ورخص أسعارها .

ونظرة سريعة على السلع المصنعة في هذا العصر قمينة بالحكم على تدهورها . فالصناعات التي راجت كانت إما صناعات حربية تولتها الدولة (كالسلاح والخيام وملابس الجند والرنوك والشارات) وقد تعرضت كذلك للكساد أحيانا للافتقار إلى المواد الخام المحلية والمستوردة نتيجة لسياسة الحظر التي فرضتها أوروبا على العالم الإسلامي[٥] . وإما صناعات كمالية ترفية (كالثياب الموشاة والسروج المحلاة بالذهب والجواهر)[٦] . وقد تدهورت كذلك من جراء المنافسة الأجنبية ، وفداحة المكوس الداخلية بين الدول الإسلامية[٧] . وإما صناعات أحتكاريه (كصناعة السكر) ـ على سبيل المثال[٨] ـ التي تقلصت لضعف القوة الشرائية . أما الصناعات التقليدية (كالزجاج والحفر على الخشب والخزف والسجاجيد) ، وغيرها ؛ فقد راجت ـ نسبيا ـ لإقبال الأرستقراطية الإقطاعية عليها[٩] . وهذا ما ينسحب كذلك على صناعة النحاس والبرونز المكفت بالذهب والفضة[١٠] . أما صناعة المنسوجات القطنية والكتانية فقد تقلصت لتعرضها للمنافسة الأجنبية[١١] .

---

(١) يقول ياقوت : ومحل دار القز ببغداد كل ماحولها قد خرب ، ولم يبق إلا أربع محال يعمل فيها الكاغد .أنظر : معجم البلدان ، جـ٢ ، ص٥٢٢ ، ليبزج ١٩٢٤ .

(٢) عبد النعيم حسنين : المرجع السابق ، ص١٨٠ .

(٣) إحياء علوم الدين ، جـ١ ، ص١٥ ، القاهرة - ١٣٣٤ هـ .

(٤) قاسم عبده قاسم : المرجع السابق ، ص٢١٦ .

(٥) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص٢٠٥ .

(٦) المصدر نفسه ، ص٢٠٧ .قيل إن الوزير اليازورى أمر بصناعة خيمة مزينة بالرسوم والصور استغل فى صنعها مائة وخمسين صانعا لمدة تسع سنوات .! أنظر : المقريزى : خطط ، جـ١ ، ص٤١٩ .

(٧) ابن الجوزى : مرآة الزمان ، جـ٩ ، ٢٢٨ .

(٨) ابن مماتى : قوانين الدواوين ، ص٤٢ .

(٩) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص٥٩١ .

(١٠) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص٢٠٥ .

(١١) بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص٣٦٢ .

وهذا يفسر لماذا حفل العصر بثورات اجتماعية حرفية سوف نعرض لها فيما بعد .

بديهي أن تتعرض التجارة أيضا للكساد ؛ نظرا لاعتمادها على الزراعة والصناعة أصلا . ونحن نرد ذلك الكساد بالمثل إلى طبيعة الاقتصاد الإقطاعي القائم على الاكتفاء الذاتي . ولسوف نعرض له في مجالى التجارة الداخلية والخارجية في ظل النظم الفاطمية المتأخرة والسلجوقية والأتابكية والأيوبية والمملوكية ؛ موضحين أسبابه المباشرة والبعيدة ، راصدين مظاهره ونتائجه .

ففى ظل الفاطميين الأواخر ؛ تدهورت التجارة الداخلية من جراء سياسة الاحتكار ؛ حيث كانت الدولة تحتكر تسويق بعض السلع ، كالمنسوجات - على سبيل المثال - فكان الخلفاء يأمرون النساجين بأن يختموا إنتاجهم بخاتم الدولة ، وألا يبيعوا شيئا منه إلا عن طريق وسطاء من قبلهم[١] . كما أدى التلاعب بالعملة إلى إلحاق خسائر فادحة بالتجار[٢] . وليس جزافا أن تنخفض العملة الفاطمية منذ حكم الخليفة المستنصر[٣] . وهذا يفسر انصراف بعض التجار إلى احتراف العمل اليدوي[٤] .

وبالمثل كسدت التجارة الخارجية بعد فقدان السيطرة على البحار من ناحية ، وتقوقع الدولة الفاطمية داخل مصر فقط من ناحية أخرى . فقد تقلصت التجارة مع الهند لانتشار القرصنة في البحار الشرقية[٥] . كما أفضى تضعضع النفوذ الفاطمي في البحر المتوسط إلى سيطرة الصليبيين والمدن الإيطالية على التجارة بين الشرق والغرب[٦] .

أما عن تقلص الدولة الفاطمية ، فقد تمثل في فقدان بلاد الشام التي هيمن الصليبيون على معظمها ، كما فقدوا اليمن بعد استقلال دولة بنى رسول . وبالمثل فقدوا إفريقية على إثر الحركة الانفصالية الزيرية . ونجم عن ذلك انحسار التجارة البرية بين مصر والشام .

وليس أدل على ذلك من تهديد الصليبيين طرق الحجيج في عهود الكثيرين من الخلفاء الفاطميين الأواخر[٧] . كما تدهورت تجارة البحر الأحمر منذ منتصف القرن الخامس

---

(١) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص٦٠٣ .

(٢) أشتور : المرجع السابق ص٢٤٣ .

(٣) أنظر : Lavoix : **Catalogue des Monnaies Musulmanes, Eqypte et Syrie**, P.P.31Seq., Paris,1896.

(٤) جواتياين : المرجع السابق ، ص١٨٣ .

(٥) ذكر أحد التجار أنه تعرض لإغارات القراصنة إبان رحلته إلى الهند أثناء ذهابه وإيابه . كما تحدث عن فداحة المكوس الباهظة على طول الطرق البرية . أنظر : جواتياين : ص١٨٢ ، ٢٧٥ .

(٦) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص٦١٢ .

(٧) المصدر نفسه ، ص٦٠٢ .

الهجري[1] . أما التجارة البرية مع المغرب فقد تعرضت لإغارات قطاع الطرق من العرب البداة[2] .

لقد فقدت الفسطاط والاسكندرية مكانتهما التجارية ، خصوصا بعد إغارات الصليبيين على السواحل الشمالية المصرية ، وتخريب الوزير شاور أسواق الفسطاط . ولتعويض الخسائر الناجمة عن تقلص التجارة الخارجية ، أسرف الفاطميون في فرض المكوس الباهظة على الصادر والوارد حتى بلغت نسبتها ٣٥٪ من البضائع[3] ، أحيانا . ولعل فقدان الخلافة دور الوساطة التجارية يفسر ظهور تجار الكارم الذين احتكروا المتاجرة في السلع الترفية بين المشرق والمغرب عبر المحيط الهندى والبحر الأحمر والبحر المتوسط[4] ؛ وهو ما سنعرض له فيما بعد .

تكاد تتماثل أسباب ومظاهر ونتائج كساد التجارة في ظل الفاطميين الأواخر مع كسادها في الإمبراطورية السلجوقية . فقد تقلصت التجارة الداخلية السلجوقية من جراء سياسة التغريم والشطط الجبائى التي اتبعها السلاطين إزاء التجار لتعويض أموال الخراج بعد تحول الأرض الزراعية إلى إقطاعات عسكرية معفاة من الضرائب[5] . ناهيك بتفشي ظاهرة كبس الأسواق على يد العسكر ، وماترتب عليها من عزوف التجار عن المتاجرة . هذا فضلا عن محدودية النشاط التجاري الداخلي بسبب التلاعب بالعملة بعد تخريب مناجم الفضة في فارس[6] . وأخيرا تعرض التجار النصارى واليهود لاضطهاد السلاجقة بتحريض من الفقهاء السنة[7] .

أما التجارة الخارجية فقد ازدادت كسادا ، حتى اقتصرت على الكماليات وسلع الترف لإشباع نهم الأرستقراطية الحاكمة[8] . فتجارة الهند عبر الخليج تعرضت لأخطار حكام جزيرة قيس الذين كانوا أقرب مايكونون إلى القراصنة[9] . وحين عول السلاطين على

---

(١) إبن دقماق : الانتصار لواسطة عقد الأمصار ، جـ٥ ، ص١٣ ، ١٤ ، القاهرة ١٨٩٣ .

(٢) حسن إبراهيم : المرجع السابق ، ص٦٠٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص٥٥ .

(٤) جواتياين : المرجع السابق ، ص٢٧٦ .

(٥) آشتور : المرجع السابق ، ص٢٧٨ .

(٦) المصدر نفسه ، ص٢٧٩ .

(٧) كان السلاطين يأمرون عمالهم ووزراءهم بتعقب التجار الذميين ومصادرة أموالهم وبضائعهم ؛ حتى إن أحد الوزراء لم يتورع عن قتل تاجر يهودى وزوجته .أنظر : بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص ٣٤٤ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥١ .

(٩) استولى حاكم جزيرة قيس على أموال أحد تجار العراق التى بلغت ثلاثين ألف دينار .أنظر : ابن الأثير : ١٢ : ١٨٣ .

الطرق البرية تعرض التجار لأخطار قطاع الطرق . فطريق الحرير لم يعد آمنا من جراء الحروب الدائمة بين البيوتات السلجوقية المتصارعة . والطريق من بغداد إلى حضرموت وظفار ـ حيث البخور والعطور ـ أصبح مغلقا منذ أوائل القرن السادس الهجري[١] ، بعد أن خربه الأمراء العرب المتنزون حتى لايتعرضوا لأخطار الحملات العباسية والسلجوقية[٢] ، والطريق البري بين بغداد والشام ومصر طالما قطعه الصليبيون في الشام[٣] . لذلك فقد السلاجقة عوائد مالية كبيرة من تجارة الهند التي آلت إلى الصليبيين وتجار المدن الايطالية[٤] ؛ حتى أن بعض التجار المسلمين لم يجدوا حرجا في التعاون مع الصليبيين[٥] ؛ للفوز بنصيب من تجارة الهند . ومع ذلك تعرضوا للمكوس الباهظة التي فرضها السلاجقة عليهم دون هوادة[٦] .

وبالمثل تدهور النشاط التجاري زمن الأتابكة والأيوبيين . وهذا ينفى ماذهب إليه بعض الدارسين[٧] من أن ثورة تجارية إسلامية حول حوض البحر المتوسط حدثت آنذاك . ولربما قصد هؤلاء ازدهار تجارة الكماليات الذي اضطلع به تجار الكارم[٨] ، فضلا عن ازدهار تجارة الرقيق على اثر الهجرات التركية الخوارزمية والغزوات المغولية . فالثابت أن تعاظم دور تجار الكارم ـ ومعظمهم من اليهود - جاء على حساب التجار المسلمين المحليين[٩] ويلوح لى أن دور تجار الكارم في هذا العصر كان امتداداً لدور اليهود الرهادنة الذين نشطوا في التجارة الدولية خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين .

على كل حال ـ نجد من الشواهد ما يدل على تدهور النشاط التجاري عموما في هذا العصر . منها الشطط في المكوس والجبايات حتى أغلق الكثير من التجار حوانيتهم . ومنها

---

(١) فى ذلك يقول أحد الشعراء :

وأعنت قطاع الطريق على	فقر التجار وخيبة السفر
نصف البضاعة حين تظفرها	مكس لقد بالغت فى النكر

(٢) بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص٣٥٥ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

(٤) هايد : المرجع السابق ، ص١٧٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٣٢٣ .

(٦) بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص٣٥٦ .

(٧) أنظر : أحمد صادق سعد : **تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى** ، ص٢٥٣ ، بيروت ١٩٧٩ .

(٨) أثير خلاف حول هذه التسمية ؛ وإن كنا نرجح ماذهب إليه جواتياين من أنها مشتقة من كلمة هندية معناها **الأعمال** والأشغال المتعلقة بملكية السفن والنقل التجارى بين الهند والعالم الإسلامى .أنظر **دراسات فى التاريخ الاقتصادى والنظم الإسلامية** ، ص٢٨٩ .

(٩) اشتور : المرجع السابق ، ص٣٠٦ .

تخريب أسواق الاسكندرية والقاهرة والتضييق على التجار النصارى بمنعهم من الحركة داخل البلاد خشية تجسسهم لصالح الصليبيين[١] . ومنها تدهور النظام النقدى الأيوبى بسبب التكاليف العسكرية الباهظة . دليلنا على ذلك انخفاض قيمة الدينار في عهود خلفاء صلاح الدين ، ونقص عيار الفضة في الدراهم الأيوبية عموما[٢] .

حقيقة ، شهدت التجارة الخارجية ازدهارا موقوتا في عهود الأتابكة والأيوبيين ، خصوصا حين فتحت السبل أمام التجار نحو فارس وشبه الجزيرة العربية[٣] ؛ لكنها ما لبثت أن أغلقت بعد تقلص الدولة الأيوبية وتجزئتها . دليلنا على ذلك أن تاجرين مسلمين فقط نالا حظوة الأيوبيين في إيصال السلع الهندية إلى مصر . ومالبث نشاطهما أن توقف نتيجة تفشي القرصنة في البحر الأحمر والمحيط الهندى . أما التجار الذين سلكوا الطريق البرى عبر شبه الجزيرة العربية فقد أثقلوا بالمغارم والجبايات من قبل الحكام المحليين[٤] .

وما حدث من تعاون تجاري بين الأتابكة وسلاجقة الروم لإيصال السلع الشرقية إلى القسطنطينية ؛ لم يدم طويلا نتيجة السياسة العدوانية بين نور الدين محمود وسلاجقة الروم[٥] . وبالمثل كسدت تجارة الأيوبيين مع المدن الإيطالية بعد الحظر الذي فرض على توريد الخشب والحديد إلى الأيوبيين إمعانا في إضعافهم عسكريا وسياسيا[٦] .

انتعشت التجارة نسبيا إبان حكم بعض سلاطين المماليك البحرية خصوصا في مجال التجارة الخارجية[٧] . ويعزى هذا الانتعاش العابر إلى رصيد الذهب المجلوب من السودان المغربي فضلا عن الفضة الواردة من أوروبا[٨] .

وبديهي أن ينقلب الانتعاش إلى كساد بتوقف ورود هذين المعدنين ؛ خصوصا بعد تهديد طرق التجارة مع السودان الغربي من ناحية ، وبعد استجابة ملوك أوروبا لأوامر البابوية بحظر التعامل مع المماليك في المواد الاستراتيجية من ناحية أخرى[٩] . كما يرجع

---

(١) ربما كان للانتعاش السني الذى تم فى عهد صلاح الدين دور فى هذا الصدد ؛ إذ اتسم حكمه عموما بالتعصب الدينى والمذهبى ، فتعرض أهل الذمة للاضطهاد . كما تعرض الشيعة والمتصوفة للبطش والتنكيل .

(٢) أشتور : المرجع السابق ، ص٢٨٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص٣٠٦ .

(٤) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص٢٨٩ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٢٨٧ .

(٦) أشتور : المرجع السابق ص٢٨٧ .

(٧) قاسم عبده قاسم : اليهود فى مصر ، ص١٤٣ ، القاهرة ١٩٨٧ .

(٨) أشتور : المرجع السابق ، ص٣٨٠ - ٣٨١ .

(٩) أشتور : المرجع السابق ، ص٣٨٧ .

هذا الكساد إلى احتكار الدولة بعض السلع[١] ، وتصريف أمراء الاقطاع منتجاتهم بأنفسهم دون وساطة التجار[٢] .

وقد فطن ابن خلدون[٣] إلى الأخطار الناجمة عن هذه السياسة وتأثيرها السيئ على التجار حين قال : إن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ، ومزاحمة بعضهم البعض تنتهي إلى غاية موجودهم ، فإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرا منهم ؛ فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شئ من حاجاته .

تفاقمت مشكلات التجار من جراء فداحة الضرائب والمكوس وإرهاقهم بالمغارم ـ خصوصا في أوقات تجريد الحملات العسكرية ـ حيث كانوا يكلفون قسرا بتحمل نفقاتها وإلا تعرضوا للمصادرة[٤] . وتشهد المراجع على استحداث مكوس جديدة ـ خصوصا في عصر الجراكسة ـ الذين كرسوا ديوانا خاصا لهذا الغرض أطلق عليه ديوان الحقوق السلطانية والمعاملات الديوانية[٥] .

وقد أسفر ذلك كله عن تقلص النشاط التجاري وكساد التعامل في الأسواق . يقول المقريزي[٦] كان بمدينة القاهرة ومصر وظواهرها من الأسواق شئ كثير جدا ، قد باد أكثرها . ويضيف ابن إياس[٧] أغلقت غالب الدكاكين في القاهرة ووقع الاضطراب للغني والفقير . وليس أدل على ندرة السلع في الأسواق من ارتفاع الأسعار عما كانت عليه في ظل الفاطميين الأوائل بنسبة تزيد عن ٥٠٪[٨] .

بديهي أن تتقلص موارد السلاطين من مكوس التجارة لكساد النشاط التجاري ؛ فلم يجدوا مناصا من تزييف العملة إلى حد إلغاء التعامل بالدنانير والدراهم ـ لندرة الذهب والفضة ـ وسك عملة نحاسية كثيرا ما رفض التجار التعامل بها وفضلوا عليها العملات الأوروبية[٩] . وقد بالغ الجراكسه في سياسة التلاعب تلك فخفضوا الدينار بنسبة ٢٠٪[١٠] .

(١) من أهم هذه السلع ؛ السكر والفلفل والأخشاب وبعض المصنوعات المعدنية .
(٢) آشتور : المرجع السابق ، ص٢٧٣ .
(٣) المقدمة ، حـ١ ، ص٢٤٤ .
(٤) إبراهيم علي طرخان : **مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة** ، ص٢٧٧ ، القاهرة ١٩٦٠ .
(٥) قاسم عبده قاسم : **اليهود فى مصر** ، ص١٤٧ .
(٦) **خطط** : ٢ : ٦٥١ .
(٧) **بدائع الزهور فى وقائع الدهور** ، جـ ٨ ، ص١٦ ، القاهرة ١٩١٩ .
(٨) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٨٥ .
(٩) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٨٩ ، ٤١٦ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص٤٠٥ .

وهو أمر حمل عليه ابن إياس[1] حين قال : ومن مساوئ السلطان الغورى معاملته في الذهب والفضة والفلوس الجدد أبخس المعاملات . جميعها زغل ونحاس وغش لايحل بها بيع ولاشراء ولا معاملة في ملة من الملل .

لذلك ـ وغيره ـ تدهورت البورجوازية التجارية الصغيرة ، كما أفلس معظم التجار الكبار لأسباب خارجية وداخلية . صحيح أن التجارة الخارجية شهدت بعض الانتعاش ؛ لكنة كان موقوتا لارتباطه بالسياسة المملوكية الخارجية من ناحية ، والتحولات الكثيرة التي شهدتها ساحة المعاملات التجارية بين الشرق والغرب على وجه العموم . فنظرا لتكدر العلاقات السياسية الأوروبية مع المماليك ؛ آثر التجار الأوروبيون الحصول على السلع الشرقية من قبرس وأرمينية الصغرى ـ عن طريق الشام والقسطنطينية إبان الوجود الصليبي ـ بدلا من دمشق والأسكندرية[2] كذا عن طريق بلاد الروس قبل غزوات تيمورلنك . وحين هدد الأخير طريق الروس وأخضع المماليك أرمينية الصغرى ؛ اضطر الأوروبيون إلى التعامل مع المماليك في مصر والشام[3] مرة أخرى .

لكن المماليك لم يعوا الدروس السابقة ؛ فأفرطوا في فرض المكوس على التجار الأوروبيين أثناء مرورهم عبر دولتهم ؛ فكانوا يجبونها أكثر من مرة حتى بلغت هذه الضرائب حدا يفوق أثمان البضائع[4] في بعض الأحيان . وضاعت سدى توسلات التجار الأوروبيين لتخفيف هذه المغارم[5] ؛ نظرا لحاجة السلاطين الماسة إلى الأموال لتغطية الإنفاق الترفي والعسكري[6] خصوصا بعد نجاح البرتغاليين في الحؤول دون وصول ذهب السودان إلى مصر[7] وتدهور علاقات المماليك مع الإمارات التركمانية والدولة العثمانية[8] . لذلك واصل سلاطين الجراكسة سياستهم الجبائية المشتطة إزاء التجار الأجانب . وهذا يفسر لماذا توقف تجار الكارم عن نشاطهم في مصر المملوكية.خصوصا بعد

(١) بدائع الزهور : ٣ : ٥٩ .

(٢) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٩٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٤١٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٢١١ .

(٥) ذكر المقريزى – على سبيل المثال – أن البنادقة أوفدوا سفارة إلى مصر سنة ٧٤٥هـ استهدفت الوساطة لدى السلطان المملوكى كى يرفع الظلم عن تجارهم . أنظر : السلوك : ٢ : ٦٠٧ .

(٦) آشتور : المرجع السابق ، ص٤٢٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص٤٢٣ .

(٨) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص٢٨١ .

مصادرة بيوتاتهم التجارية[١] ، فضلا عن تعرضهم لأخطار القراصنة في البحار الشرقية[٢] . كما يفسر أيضا عزوف التجار الأوروبيين عن نزول الموانى المصرية والشامية[٣] في آواخر عصر الجراكسه برغم الوعود التي بذلها السلطان الغورى بالتخلى عن سياسة التغريم والمصادرة . ولعل هذه السياسة كانت من وراء تشجيع الأوروبيين على اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح للوصول إلى منابع التجارة الشرقية مباشرة . وكان نجاح البرتغاليين في هذا الصدد ، كذا نجاحهم في إغلاق بوغاز باب المندب عند مدخل البحر الأحمر ، وإغلاق مدخل الخليج بالاستيلاء على ميناء هرمز بمثابة الضربة القاضية للدور المملوكي في التجارة الشرقية .

هكذا أثبت العرض السابق مسؤولية الإقطاعية عن تردي الأحوال الاقتصادية في بلاد الشرق الأدنى بوجه عام ؛ وهو أمر نجد له نظيرا في بلاد المغرب والأندلس آنذاك ؛ وهو ما سنبرهنه في العرض التالي .

ثانيا : قوى الإنتاج في الغرب الإسلامي

سنعالج موضوع التدهور الاقتصادي في الغرب الإسلامي كوحدة ؛ على أساس تشابه الأوضاع الاقتصادية أحيانا وتماثلها في معظم الأحيان على الرغم من اختلاف النظم السياسية بين حقبة وأخرى أو بين إقليم وآخر . مع العلم بأن وحدة المغرب والأندلس سياسيا قد تحققت في ظل المرابطين ومن بعدهم الموحدين . إن ما يبرّر أسلوب المعالجة هذا هو سيادة الإقطاعية سائر أقاليم الغرب الإسلامي زمن ملوك الطوائف والمرابطين والموحدين والمرينيين والزيانيين والحفصيين ؛ فأفضت إلى تشابه نظم العيش طوال عصور تمتاز بالرتابة التقنية والتطور البطئ ، بشهادة ثلة من المؤرخين الثقات[٤] .

---

(١) المقريزى : السلوك ، جـ١ ، ص٧٢ ، ٧٣ .

(٢) أنظر : Jacob Mann : **The Jews in Egypt and palestine under the FatimidCaliphs** . Vol . 2 . p . : 246, London ?

(٣) ابن إياس : ٣ : ٦٠ .

(٤) قال السلطان الغورى فى مرسومه بهذا الشأن . . . . من يؤثر الورود إلى ممالكنا إن أقام أو تردد ؛ فليعزم وليحضر إلى بلاد لايحتاج سالكها إلى ميرة ولا إلى ذخيرة . فمن وقف على مرسومنا هذا من التجار المقيمين باليمن والهند والصين والسند وغيرهم (كذا) ؛ فليأخذ الأهبة فى الارتحال إلينا ليجد الفعال فى المقال ويرى إحسانا يقابل فى الوفاء بهذه العهود . القلقشندى : ١٣ : ٣٤٠ - ٣٤٢ .

كان التدهور الاقتصادي من ثم عاما وشاملا طوال هذه العصور وفى عهود سائر الحكام في المغرب والأندلس . وما جرى من انتعاش اقتصادي أحيانا كان أمراً عابراً لاتباع سياسة إصلاحية من قبل بعد السلاطين ـ وهى جد محدودة ـ لم تفلح في تغيير النسق الاقتصادي العام ؛ بحيث لاتَجُب تلك الاستثناءات الموقوتة صحة القاعدة الثابتة . وإذا كان مؤرخا فطنا مثل كلود كاهن[1] قد حكم على هذا التدهور الاقتصادي بأنه مماثل في كثير من الوجوه لما حدث في المشرق ؛ فمرد ذلك ـ فيما نرى ـ هو وحدة الصيرورة التاريخية في العالم الإسلامي برمته طوال تلك العصور . تلك الصيرورة التي وجهها النمط الإقطاعي السائد .

وعلى ذلك ، فلا عبرة بما روج له بعض الدارسين[2] ـ على سبيل المثال ـ من كون الأندلس شهدت رواجا اقتصاديا في عهد يوسف بن تاشفين ، متناسين أنه استهدف خدعة أهل الأندلس لتحقيق حلمه في إسقاط ملوك الطوائف والاستيلاء على بلادهم . والصواب كما يقول أحد المتخصصين[3] أن يوسف كان قادرا على وضع نهاية موقتة للانهيار الاقتصادي . . غير أنه لم يوفق في وضع استراتيجية على مدى طويل لتكون قاعد للتطور الاقتصادي .

ويمكن تطبيق نفس المعيار على سياسة الموحدين الإقتصادية . إذ نلاحظ أزدهارا حدث في عهد يوسف بن عبد المؤمن ، يقول المراكشي[4] : ولم تزل أيام أبى يعقوب أعيادا وأعراسا ومواسم خصب وانتشار أمن واتساع معايش . لكن هذا الأزدهار لم يعمر طويلا بل وئد في عهد خلفه مباشرة[5] . كما اقتصر على بعض أقاليم الأندلس فحسب ؛ دون أن يشمل سائر أنحاء إمبراطورية الموحدين[6] .

فلنحاول رصد أسباب ومظاهر هذا التدهور في قوى وعلاقات ووسائل الإنتاج ، وما ترتب عليها من نتائج وبيلة في ظل حكم ملوك الطوائف بالأندلس ، وحكم المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس ، وحكم المرينيين والزيانيين والحفصيين في المغرب .

فى مجال الزراعة والرعي ؛ أصاب أحد الدارسين[7] حين حكم على اقتصاد الأندلس

---

(١) عن مزيد من التفصيلات فى هذا الصدد ؛ أنظر :إبراهيم علي طرخان :المرجع السابق ، ص٤٩٤ وما بعدها .

(٢) أنظر: Legoff: **Faire de L'histoire**, Paris, 1937, Chap . hist . Sociale, Berque, J : L'Interiear du Maghreb, p.35, paris,1938, محمد بن حسن : **القبائل والأرياف المغربية فى العصر الوسيط** ، ص٣١ ، تونس ١٩٨٦ .

(٣) أنظر : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص٢٧٦ .

(٤) أنظر : عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٢٤ .

(٥) أنظر :إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص١٣٠ .

(٦) **المعجب** ، ص٣٣ .

(٧) نفس المرجع والصفحة .

في ظل ملوك الطوائف بأنه «اقتصاد زراعى اكتفائى» ، لكنه أخطأ حين علل تدهور الزراعة والرعي نتيجة الحروب الداخلية بين ملوك الطوائف ، كذا الحروب بينهم وبين الممالك النصرانية[1] ليس إلا . إذ الثابت أن تلك الحروب كانت في حد ذاتها تجليات لمفاسد الإقطاعية . تلك المفاسد التي فطن إليها أمير غرناطة عبد الله بن بلقين[2] حين أطلق عليها بحق «مغارم الإقطاع» . ونحن في غنى عن سرد هذه المغارم التي لخصها الطرطوشى [3] في عبارة موجزة حين قال : سام ملوك الطوائف الفلاحين الخسف وأثقلوا عليهم ؛ فضعف إنتاجهم فتهاربوا وكفوا عن العمارة ؛ فقلت الجبايات وضعفت الأجناد .

تفاقمت المسألة الزراعية في المغرب والأندلس إبان حكم المرابطين الذين كرسوا الإقطاع العسكري المركزى ، حيث خصص للأرض الزراعية ديوان خاص عرف باسم «ديوان المستخلص» كان همه استنزاف المزارع والمراعى دون نظر إلى مصالح الفلاحين والرعاة[4] . لقد اتبع المرابطون سياسة جبائية مشتطة طالما ندد بها الفقهاء ونصحوهم بأن «يأخذوا الناس بالحرث والرفق بهم لما في ذلك من النفع للدولة والناس»[5] ؛ دون جدوى . كما ضاعت توسلات الفلاحين الذين طالما جأروا بالشكوى ؛ دون طائل[6] . لذلك تعاظمت ظاهرة هجرة الفلاحين مزارعهم ؛ لكنهم كانوا يجبرون بالمقارع للعودة إليها[7] .

كان الفلاحون في الأندلس بين نارين ؛ الابتزاز المرابطى الذي أسفر عن «عودة زاهرات الأمصار موحشة خرائب وعامرات الأقطار سياسب»[8] ونار الممالك النصرانية التي أمعنت في «تخريب القرى وانتساف الزروع طلبا للغنائم والإثخان في الحقول والحدائق والناس والدواب ، وإضرام النيران في المحاصيل»[9] .

وبالمثل أفضت حركات المنتزين على المرابطين إلى إلحاق الضرر بالمزارعين والرعاة ؛ فلم يكن ثم من مهرب إلا هجر المزارع[10] أو بيع أراضيهم بسعر زهيد للأثرياء من قواد العسكر

---

(1) Julien : Op . Cit. p. 122.

(2) أنظر : إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص٩٤ .

(3) المصدر نفسه ، ص١٠١ ، ١٠٢ .

(4) كتاب التبيان ، ص١٠٩ ، القاهرة ١٩٥٥ .

(5) سراج الملوك ، ص١٢٣ .

(6) إبن الخطيب : الإحاطة فى أخبار غرناطة ، جـ١ ص١١٦ ، القاهرة ١٩٧٣ .

(7) ابن عبدون : رسالة فى القضاء والحسبة ، ص٥ .

(8) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٢٩ .

(9) سامية مصطفى مسعد : المرجع السابق ، ص٨٤ .

(10) ابن الخطيب : المرجع السابق ، ص٢٢٨ .

وفقهاء السلطان[1] خصوصا في أواخر حكم المرابطين . وقد فطن ابن خلدون[2] إلى تلك الحقيقة حين ذهب إلى أن «العقارات والضياع ترخص في فترة الانتقال من دولة إلى أخرى حتى يستحوذ الفرد على أملاك الكثيرين» . ناهيك عن انتهاز أمراء الإقطاع حالة الفوضى والسخط للقيام بطرد صغار الفلاحين من مزارعهم وضمها لحوزتهم[3] .

وإلى جانب مفاسد الإقطاعية ؛ عانى الفلاحون والرعاة من الجوائح الطبيعية كالجفاف والجراد دون أن تحرك الدولة ساكنا[4] . كذلك أجدبت الأرض لإهمال مرافق السقاية والصيانة حتى «تشققت وجفت الآبار وعدمت الزراعة تقريبا» ، «فقلت المجابى وكثرت اللوازم على الرعايا بالعدوتين»[5] . ولولا بعض المبادرات الفردية والجماعية من قبل أمراء الإقطاع والمزارعين لازدادت الأحوال سوءا[6] .

كما أثر انتشار المجاعات وتفشي الأوبئة والطواعين على الإنتاجية في عصر اعتمدت فيه وسائل الإنتاج على القوة العضلية للإنسان والحيوان[7] . واستمر الحال على هذا المنوال في عصر الموحدين . إذ ورث هؤلاء عن المرابطين نظام الإقطاع القبلى ؛ وإن تميز الإقطاع الموحدى بإلزام القبائل بدفع خراج للدولة في عهود بعض السلاطين . يقول ابن أبى زرع[8] «أمر عبد المؤمن بتكسير بلاد أفريقية والمغرب . . . فأسقط الثلث في الجبال والشعراء والأنهار والسباخ والطرقات . وما بقي قسط عليه الخرج وألزم كل قبيلة قسطها من الزرع والورق» ، وهذا يعني الأخذ بنظام الجباية العينى والنقدى . كما يعني مسؤولية كل قبيلة عن دفع حصتها من الجباية ، فإذا عجزت عن السداد استصفيت أراضيها[9] .

وإلى جانب الخراج كانت كل قبيلة مسؤولة عن زراعة قطاع من الأرض لصالح الدولة ؛ وهو نظام عرفه الإقطاع العامري[10] بالأندلس من قبل .

لكن القبائل غالبا ما انتهزت ضعف دولة الموحدين وتنصلت من واجبات الجباية ، أى

(١) ابن سعيد : المغرب فى حلى المغرب ، جـ١ ، ص٣٥١ ، ليدن ١٨٩٩ .
(٢) ابن الخطيب : الإحاطة ، جـ٢ ، ص١٢٤ .
(٣) سامية مصطفى مسعد : المرجع السابق ، ص٩٣ .
(٤) المقدمة ، ص٣٣٧ .
(٥) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ، جـ٣ ، ص٢٦٤ ، الرباط ١٩٦٤ .
(٦) عندما تفاقم خطر الجراد فى الأندلس استجار أهلها بعلي بن يونس فى مراكش ، فاكتفى بدعوة أهل الأندلس إلى مقاومته بقوله : أخر جوانه الجم الغفير ، ولا يتخلف الكبير والصغير ، ولا يأو أحد منكم إلى فراشه حتى تمزقوا وتبيدوا آثاره !! .
(٧) ابن عذارى : ٣ : ١٢ .
(٨) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٢٨ .
(٩) المرجع السابق ، ص١٢٩ .
(١٠) القرطاس ، ص١٩٨ ، ١٩٩ .

أصبح إقطاعها إقطاع رقبة . كما تمكن الثوار المتزون في الأندلس ـ مثل ابن مردنيش وابن همشك ـ من الاستقلال التام بأقاليمهم[١] واتبعوا في زراعة أراضيهم نظام الخماسة الذي ساد بلاد المغرب أيضا ؛ وهو نظام أفضى إلى مزيد من تفاقم ظلم الفلاحين[٢] . وهذا يفسر سر قيامهم بثورات فلاحية أدت إلى إنخفاض موارد الدولة الجبائية ، فامعنت بدورها في اتباع سياسة التغريم[٣] . لذلك أصبح الفلاح ضحية المقطع والدولة في آن .

وصلت المسألة الزراعية إلى أوج تفاقمها في عهد الدول التي أعقبت دولة الموحدين في المغرب ؛ وهى دول المرنيين في المغرب الأقصى والزيانيين في المغرب الأوسط والحفصيين في إفريقية . ويلخص أحد الدارسين[٤] هذا التدهور بقوله «إبتليت بلاد المغرب بمحن عديدة إبان القرون الثلاثة الأخيرة من العصر الوسيط من تفكك الوحدة السياسة وانتشار الاضطرابات والمجاعات وظهور الوهن الديموجرافى وإهمال الفلاحة وسيطرة البداوة والترحال» .

ومن أهم أسباب هذا التدهور ـ فضلا عن سيادة الإقطاعية ـ هيمنة البدو من العرب ومن زناتة على مقاليد الحياة السياسية . ومعلوم أن البدو يفتقرون إلى الخبرات الفلاحية .

تجلت مظاهر التدهور في إهمال مشروعات الري والاستصلاح والصيانة . دليلنا على ذلك كثرة «النوازل» الفقهية المتعلقة بالمياه والمساقاة[٥] . وقد ترتب على ندرة المياه تقلص ظاهرة «البستنة» التي شاعت في الغرب الإسلامي في عصور الإزدهار ؛ يفسر ذلك ندرة شركات المغارسة ـ في علاقات الإنتاج ـ بالقياس إلى «المزراعة»[٦] .

وتخبرنا كتب الفقه والنوازل عن تعاظم ظاهرة بوار المزارع وإحجام الفلاحين عن زراعتها[٧] . وهذا يفسر ترحيب النظم السائدة بالعناصر الموريسكية المهاجرة من الأندلس بهدف استخدامهم في فلاحة الأرض[٨] .

---

(١) الونشريسى : المعيار ، جـ٩ ، ص١٦٥ .

(٢) عز الدين موسى : **النشاط الإقتصادى فى المغرب الإسلامى** ، ص١٤٧ ، بيروت ١٩٨٣ .

(٣) إبن عذارى : المرجع السابق ، ص٤٣ .

(٤) وقد عكست أزجال إبن قزمان تردي أحوال الفلاحين حيث قال : كف نرى خبز بنيج (بنيج يعنى الـذرة)

أسود أسود مثل بيج (البيـج يعنى الزفت)

فى أدين بقـطيـج (بقطيج يعنى لازج)

وديق حمص وفول . أنظر : **ديوان ابن قزمان** ، ص٦٧٢ ، مدريد ١٩٨٠ .

(٥) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٣٤ .

(٦) محمد بن حسن : المرجع السابق ، ص٥٦ .

(٧) أنظر : الونشريسى : المرجع السابق ، جـ٨ ، ص١٧١ ، ١٧٨ .

(٨) محمد بن حسن : المرجع السابق ، ص٦٢ .

بديهى أن ينجم عن ذلك صراع بين الفلاحين الجدد والفلاحين الأصليين من سكان البلاد ، وأصبح قانون الغلبة[1] يحكم حيازة الأرض[2] . وبديهي أيضا أن تفوز العناصر البدوية الخشنة في هذا السباق ، كما فاز الوجهاء والأعيان والمشايخ ورجال الدولة بأنصبة واسعة من الأرض على حساب المزارعين[3] .

أما الأراضي السلطانية فقد جرى زراعتها عن طريق السخرة ؛ ومع ذلك تدهورت خصوبتها وقل ريعها[4] . أما أراضى الحبوس والأوقاف فقد أجدبت لإهمال خدمات السقاية والصيانة[5] .

وفيما يتعلق بالرقعة الزراعية المنتجة ؛ فقد جرى استثمارها وفق نظام الخماسة ؛ ويعنى الاتفاق العرفى بين صاحب الأرض والفلاح على أن يقدم الأول الأرض والبذور والحيوان بينما يقدم الفلاح عمل يده نظير حصوله على خمس المحصول . ومع ذلك فغالبا ما ضربت بالأعراف عرض الحائط ، كما اختلف الفقهاء في أحكامهم الفقهية ؛ وإن كانت هذه الأحكام في الغالب الأعم تنحاز إلى صاحب الأرض على حساب الفلاح[6] . مصداق ذلك أن جل الفقهاء كانوا يفتون بتحمل الفلاح مسؤولية النوازل الطبيعية والكوارث البشرية التي تلحق بالزرع ، حتى بات الفلاح - في التحليل الأخير - يقدم قوة عمله دون عائد تقريبا[7] . وفضلا عن ذلك كان أصحاب الأرض يكلفون الفلاحين بأعمال جانبية لا علاقة لها بزراعة الأرض ؛ كالاحتطاب والرعي[8] .

هكذا تدهورت الزراعة والرعي في الغرب الإسلامي على غرار ما حدث في الشرق . وإذا كان ثمة فروق بين المشرق والمغرب ، فترجع أساسا لطبيعة الاقتصاد الزراعى الرعوي المشرقي القائم على الرى الصناعي ، بينما اعتمد الغرب الإسلامي أساسا على الأمطار .

---

(١) الونشريسي : المرجع السابق ص١٣٩ ، ١٥٩ ، ١٦٧ ، ١٧٢ .

(٢) محمد بن حسن : المرجع السابق ، ص٤١ .

(٣) Berque : Op. cit. p. 37.

(٤) حاز بعض الفلاحين أرض بور استصلحوها - وذلك بحكم الشريعة - لكن عامل السلطان انتزعها منهم قسرا مدعيا أن السلطان أقطعها إياه . أنظر : Berque : Op. cit. p. 38.

(٥) ابن خلدون : المقدمة ، ص٣٩٤ ، بيروت .

(٦) محمد بن حسن : المرجع السابق ، ص٤١ .

(٧) المصدر نفسه ، ص٤١ .

(٨) على الرغم من أن الفقه المالكى - السائد - كان يلزم صاحب الأرض بدفع الزكاة من محصولها على أساس أن الزكاة تفرض شرعا على المالك فقط ، (أنظر : الونشريسي : ص١٥٣) الا أن بعض الفقهاء كانوا يلزمون الفلاحين بدفع الزكاة برغم عدم حيازتهم الأرض أصلا . (أنظر : محمد بن حسن : المرجع السابق ، ص٤٩) . وحق لجاك بيرك الجزم - لذلك - بأن فتاوى الفقهاء كانت تجاري قانون الغلبة . أنظر : **L'Interier du Maqhreb,** p.127

أما التعدين والصناعة فقد توجها لتغطية المطالب المعاشية أصلا ، تمشيا مع طبيعة الاقتصاد الاكتفائي الاستهلاكي[١] .

. لم يجر استغلال المعادن استغلالا اقتصاديا متطورا ، نظرا لهيمنة الدولة وذيوع الفوضى السياسية على الرغم مما تمتعت به بلاد المغرب والأندلس من ثروة معدنية زاخرة . فقد انصب الاهتمام في التعدين على تغطية المصنوعات الرسمية كالعملة . والمصنوعات الترفية كالحلى وأدوات الزينة[٢] فضلا عن السلع الاستهلاكية . لذلك اقتصر الاهتمام بالدرجة الأولى على أستغلال مناجم الذهب والفضة والزئبق[٣] . أما مناجم الحديد والنحاس والرصاص والقصدير والشب والكبريت ؛ فقد احتكرتها الدولة إما لاستخدامها في الصناعات الحربية أو بيعها للصناع ؛ لتوظيفها في الصناعات المعدنية اللازمة لسد الحاجات الاستهلاكية . كما استغلت مناجم الرخام بالأندلس من أجل البناء الترفى وتشييد المساجد ونحت شواهد القبور . كما اشتهر المغاربة بصناعة الزليج (الفسيفساء) الذي استخدم في زخرفة المنشآت الدينية والعامة ومنازل الطبقتين الأرستقراطية والوسطى[٤] .

تدهورت الصناعات الحربية في عصر المرابطين وإن ازدهرت نسبيا في عصر الموحدين ؛ حيث اشتهرت المرية في الأندلس ومراكش في المغرب بصناعة السيوف والتروس والرماح والدروع[٥] . كما امتازت المرية ـ على نحو خاص ـ بترسانتها لتصنيع السفن الحربية والتجارية[٦] ؛ لما اشتهرت به أخشاب الأندلس من الوفرة والجودة في آن[٧] . كما عرفت موانى المغرب ومرافئه بتصنيع السفن الخفيفة الملائمة لأعمال القرصنة البحرية التي شاعت في دول المرينيين والزيانيين والحفصيين .

باستثناء الصناعات الحربية والبحرية ودور الطراز وسك العمله ؛ خلت بلاد المغرب والأندلس من المعامل والمصانع الكبرى[٨] التي كانت مزدهرة في العصر السابق . واعتمد تصنيع المنتجات الزراعية والحيوانية الخاصة بالمأكل والملبس ، كذا المصنوعات الجلدية على

(١) محمد بن حسن : المرجع السابق ، ص٤٩ .

(٢) مع ذلك إنحاز الفقهاء إلى جانب صاحب الأرض حين حددوا واجبات الخماس فى الحرث والتنقية ورفع الأغمار والحصد والدرس ونقل السنبل إلى الأندر والاحتشاش وحمل الحطب واستقاء الماء . أنظر : الونشريسى : ص١٤٩ ، ١٥٠ .

(٣) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص٩٩ .

(٤) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٤٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص٥٨١ .

(٦) المصدر نفسه ، ص١٤٠ .

(٧) المرجع السابق ، ص١٤١ .

(٨) القلقشندى : ٨ : ٢١٩ .

العمل اليدوى بالدرجة الأولى . وقد جرى توليد الطاقة من الأرحاء التي تدار بالمياه أو الرياح على نطاق ضيق خصوصا في المناطق النهرية بالأندلس[١] .

وليس أدل على احتقار العمل اليدوي ـ خصوصا إبان سيطرة العناصر البدوية على السلطة ـ من تسمية الصناع آنذاك باسم «عبيد المخزن»[٢] . وهذا يعني شيوع علاقات إنتاج عبودية في مجال التعدين والصناعة في المعامل الخاصة بالدولة أو المملوكة للأرستقراطية الإدارية والدينية[٣] .

وشاعت ظاهرة الصناع المتجولين كالخرازين والصباغين والنجارين وغيرهم ؛ لتقيم الدليل على تدهور المعامل والمصانع[٤] . كما عوّل المرابطون والموحدون على جلب الصناع الأندلسيين إلى المغرب ، وبالمثل رحب سلاطين المرينيين والزيانيين والحفصيين بالموريسكيين للإفادة من خبراتهم في المشروعات العسكرية والعمرانية[٥] والدينية .

وعلى النقيض من النظم الإقطاعية ؛ اهتمت قوى المعارضة ـ كجماعات المريدين بالأندلس ـ بالعمل والعمال تحت تأثير أفكار جماعة إخوان الصفا . ولعل هذا يفسر لماذا ازدهرت صناعات المرية ـ مركز المريدين ـ قبل تخريبها على يد النصارى سنة ٥٤٢هـ[٦] .

أسهمت الحروب مع نصارى الأندلس في تدهور صناعات الأندلس عموما بالقدر الذي تدهورت فيه صناعات المغرب من جراء الحروب الداخلية ؛ حتى فشت ظاهرة هجرة الصناع من المدن لتواكبها ظاهرة ندرة السلع المصنعة في الأسواق[٧] كما أرهق الصناع في العدوتين معا بالمكوس والجبايات نتيجة اتباع نظام القبالة[٨] . ولعل هذا يفسر لماذا حمل ابن خلدون[٩] خلفاء الموحدين في المغرب مسؤولية اختفاء بعض الصناعات الهامة ، كصناعة الورق على سبيل المثال .

ومن القرائن الدالة على تدهور الصناعة ؛ تحول الأندلس في ظل الموحدين من تصدير الكثير من السلع الصناعية إلى المغرب إلى مستورد لها ؛ خصوصا في مجال الصناعات

---

(١) سامية مصطفى مسعد : المرجع السابق ، ص١١٧ .
(٢) الإدريسى : المرجع السابق ، ص٥٥٥ .
(٣) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٣٦ ، ١٣٧ .
(٤) الإدريسى : المرجع السابق ، ص٢٠٣ .
(٥) سامية مصطفى مسعد : المرجع السابق ، ص١١٣ .
(٦) الونشريسى : ٩ : ٤٠٨ .
(٧) سامية مصطفى مسعد : المرجع السابق ، ص١١٤ .
(٨) ابن عذارى : ٤ : ٧٣ ، ٧٤ .
(٩) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٥١ .

الحربية[١] . وفي الأندلس والمغرب معا فشت ظاهرة الغش والتدليس التي عكست وجودها في كتب الحسبة . فكان الطحانون يخلطون الدقيق بالجير أو بعظام السمك[٢] ، والخبازون يطلون الخبز الردي بعجينة طيبة حتى عرف هذا النوع باسم «الخبز المكسي» ، ناهيك بإنقاص وزنه . كما كان العطارون يخلطون العقار الطيب بالدون ، والأعشاب الهندية بالبلدية . . وهلم جرا[٣] .

خلاصة القول أن تدهور التعدين والصناعة في الغرب الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري حتى نهاية العصر الوسيط كانت نتيجة غلبة نمط الإنتاج الإقطاعي .

أفضى تدهور الزراعة والرعي والصناعة إلى كساد التجارة الداخلية والخارجية .

ففي أندلس الطوائف ؛ أفضت الحروب الإقطاعية إلى مزيد من تقليص المعاملات التجارية الداخلية[٤] ، كما حوصرت تجارته الخارجية من قبل النورمان والمدن الإيطالية الذين سادوا القطاع الغربي من البحر المتوسط .

وإذ أسهم المرابطون في توطيد العلاقات التجارية بين المغرب والأندلس بعد هيمنتهم على موارد وطرق وأسواق تجارة السودان[٥] ، كذا بعد منافسة أسطولهم أساطيل النورمان والمدن الإيطالية ومملكتي قطالونيا وأراجون[٦] ؛ فإن هذا التنافس مالبث أن حسم لصالح القوى غير الإسلامية . دليلنا على ذلك أن اتفاقيات المرابطين التجارية مع المدن الإيطالية كانت مجحفة بحيث كانت شروطها في صالح الآخرين[٧] . وقد أثبت أرشيبالد لويس[٨] أن معاملات المرابطين مع الغرب اللاتيني كانت محدودة للغاية[٩] ؛ لاحتكار القوى النصرانية دور الوساطة التجارية بين الشمال والجنوب وبين الشرق والغرب[١٠] . ويعزى الفضل إلى اليهود في تعامل المرابطين مع أوربا خصوصا في تجارة الرقيق الأبيض والأسود[١١] .

---

(١) شاع فى بلاد المغرب والأندلس آنذاك زجل يعبر عن هذه الظاهرة مثل : لله لاسلع فى الحانوت ولاقطاع فى تابوت لله .
(٢) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٥٤ .
(٣) موسى إقبال : الحسبة المذهبية فى بلاد المغرب ، ص١١٠ ، الجزائر ١٩٧٣ .
(٤) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص١٠٠ .
(٥) حسن محمود : قيام دولة المرابطين ، ص٤٠٣ .
(٦) حسن محمود : المرجع السابق ، ص٤٠١ .
(٧) سامية مصطفى مسعد : المرجع السابق ، ص١٤٧ .
(٨) القوى البحرية والتجارية ، ص٤٧٤ .
(٩) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٦٥ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص١٦٦ .
(١١) المصدر نفسه ، ص١٦٨ .

كانت علاقات الإنتاج الإقطاعية تحد من تنافس النشاط التجاري المرابطي ؛ خصوصا وأن المعاملات التجارية كانت تجرى وفق أحكام الفقه النصي المالكي والظاهري[١] وحين استنفد الذهب المرابطى في الحروب الداخلية والخارجية فضلا عن حياة الترف والأبهة ؛ عانى التجار من نقص شديد في رأس المال . يشهد على ذلك ذيوع علاقات إنتاج تجارية تحد من تنامى المعاملات . منها البيع بالأجل[٢] ، وبيع سلعة غير موجودة أصلا ساعة إتمام البيع[٣] ، والبيع بالتقسيط . . .[٤] وهلم جرا . ومن القرائن الأخرى الدالة على تدهور التجارة ندرة السلع وظهور سوق سوداء تديرها عصابات من المتنفعين اصطلى بحرها طلاب العافية ورضيها كل من ذهب إلى الفساد[٥] . ومنها أيضا إحتكار التجار الكبار التعامل في بعض السلع ضاربين صفحا عن نواهى السلاطين وتنديد كُتّاب الحسبة[٦] . منها كذلك سياسة التسعير الإجبارى التي ندد بها الفقهاء والتجار في آن[٧] ، نظرا لبخس الفلاحين أثمان محاصيلهم ؛ الأمر الذي جعلهم يقومون بأنفسهم بتسويقها دون وساطة التجار[٨] . وبرغم جودة الدينار المرابطي[٩] فإن العناصر المنشقة على الدولة لم تتورع عن سك عملات جرى تداولها في أقاليمهم . ومنها كذلك اختلاف الموازين والمكاييل والمقاييس باختلاف أقاليم الإمبراطورية المرابطية ؛ مما عرقل حركة التبادل التجاري العريض[١٠] ، وفتح الباب على مصراعيه لتفشي الغش والتدليس[١١] .

كل هذا يؤكد مسؤولية النظام الإقطاعي عن تدهور النشاط التجاري ؛ ذلك النظام الذي أفرز تناقضات بين الدولة وبين الصيارفة[١٢] ، كذا بين المحتسب وعرفاء التجار وأصناف الحرف[١٣] التي طالما أرهقت بالجبايات والمغارم والمصادرات من قبل الجهاز

(١) الونشريسى : ٦ : ٢٧٦، ٢٧٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ٨ : ١٦٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ٥ ، ٢٠٠ .
(٤) المراكشى : المرجع السابق ، ص١١٩ .
(٥) الونشريسى : ٦ : ١٦٢ .
(٦) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٦٣ .
(٧) المصدر نفسه ، ص١٦٤ .
(٨) Lavoix : Op. cit. p.p. xxx, xxxv.
(٩) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٩٢ .
(١٠) ابن عبدون : ٤١ ، ٩٩ .
(١١) من مظاهر الغش ؛ خلط الأطعمة الرديئة بالجيدة والأسماك الطازجة بالبائتة ، وغش الحليب بالماء والزبد بالزيت . أما عن الغش فى تجارة الرقيق ؛ فحدث ولاحرج . إذ كان التجار يخفون العيوب الخلقية فى الجوارى ويغيرون لون الشعر ويخفون الروائح الكريهة بالطيب . . . إلخ . أنظر ، عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ١٦١ ، ١٦٢ .
(١٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ .
(١٣) ابن عبدون ، المرجع السابق ، ص٥٣ .

الإداري والمالي .

لقد ابتدع المرابطون جبايات ومكوسا لا أصل لها في الشرع ؛ برغم أخذهم بمذهب الإمام مالك . يقول ابن أبي زرع[1] أن ابن تاشفين ومن جاء بعده جبوا مالم يجبه أحد من قبل . ولطالما أفضى نظام الجباية القائم على القبالة إلى مزيد من إغلاق حوانيت التجار ؛ حتى أن ابن عبدون[2] وصف المتقبل بأنه شر خلق الله وأنه خلق للضرر . ناهيك عن فرض الإتاوات من قبل المحتسب على التجار[3] ، وعن تحول القباضية إلى لصوص عارضين بأوجه المنكر[4] .

لذلك كله أخطأ من قال بأن التجارة ازدهرت في عصر المرابطين . فإذا كان ثمة ازدهار ؛ فقد اقتصر على التجارة الكمالية وتجارة الرقيق الذي كان يجلب من الأندلس وبلاد السودان[5] . وفيما عدا ذلك عم الكساد الذي أفضى إلى ندرة السلع وغلاء الأسعار ؛ حتى كثرت المجاعات واستشرت الأوبئة والطواعين .[6]

وإذ جرى انتعاش تجاري نسبي في ظل الموحدين ؛ فقد كان عابرا قصير العمر ؛ إذ اقتصر على أوليات سني دولتهم . بعدها تفاقمت أسباب الكساد وتعددت مظاهره .

ومن أهم هذه الأسباب ؛ تزايد هيمنة الأساطيل النصرانية على الملاحة في البحر المتوسط ؛ الأمر الذي ساعد على تعاظم ظاهرة القرصنة . كما أفضى اتساع الدولة الموحدية إلى وهن قبضة الدولة في الأطراف ؛ مما شجع على استشراء اللصوصية وقطع الطرق في الداخل[7] . وبرغم تعهد عبد المؤمن بن علي بحماية التجار وإصداره مرسوما في هذا الصدد أسماه «رسالة العدل» لم ينجح في القضاء على القرصنة البحرية واللصوصية البرية . فقد غصت الطرق بالأوكار والمناسر فهددت التجارة مع المشرق على طول الطريق الساحلي[8] . كما إقتصرت مهام الأسطول الموحدى على الربط بين الأندلس والعدوة[9] ، وقطع الطريق على الثوار والمتنزين[10] ؛ الأمر الذي شجع قراصنة البحر على الإغارات

---

(١) **الفرطاس** ، ص١٣٧ .

(٢) **رسائل فى الحسبة** ، ص٣٠ .

(٣) إبن عبدون : المرجع السابق ، ص٣٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص٧ .

(٥) الإدريسى : المرجع السابق ، ص٥٦٩ .

(٦) إبن عذارى : ٤ : ٤٣ .

(٧) أنظر : إبن القطان : **نظم الجمان** ، ص١٦٧ ، الرباط ١٩٦٤ .

(٨) سامية مصطفى مسعد : المرجع السابق ، ص١٥١ .

(٩) المصدر نفسه ، ص٥٤ .

(١٠) إبن صاحب الصلاة : **تاريخ المن بالإمامة** ، ص٣٨٨ ، بيروت ١٩٦٤ .

المستمرة التي أثخنت في سواحل المغرب والأندلس قتلا وأسرا وسلبا[١] . وليس أدل على ذلك من تحالف أساطيل النورمان والمدن الإيطالية ونصارى الأندلس لتخريب ميناء المرية[٢] .

كل ذلك يفسر نجاح المدن الإيطالية في عقد صفقات تجارية مع الموحدين كانت في صالحهم[٣] ؛ خصوصا بعد نجاح البيازنة في شن إغارات بحرية ناجحة نالت من السفن الموحدية[٤] . كما يفسر أيضا تقلص التجارة مع بلاد الشرق الإسلامي خصوصا بعد تكدر علاقات الموحدين بالفاطميين والأيوبيين[٥] .

بديهى أن يسفر تقلص التجارة الخارجية عن كساد التجارة الداخلية .ليس أدل على ذلك من تقاعس كبار التجار عن الاستجابة لإغراءات بعض السلاطين بإقراضهم ليمارسوا نشاطاتهم التجارية[٦] ؛ خصوصا بعد إرهاقهم بالجبايات الفادحة دون أن تستجيب الدولة لتوسلاتهم من أجل تخفيض المكوس[٧] .

لقد أمعن الموحدون في الانتقام من التجار الذين وقفوا في وجه الدعوة الموحدية[٨] ؛ إلى حد مصادرتهم وفرض غرامات فادحة على من استمر منهم في مواصلة النشاط التجاري[٩] . وشجع ذلك رجال الجهاز الإدارى والمالى على نهب أموال التجار بالباطل وضربهم بالسياط وإرهاقهم بشتى «وجوه المظالم التي تضعف شواهق الجبال عن حملها»[١٠] . وحين لاذ بعضهم بالهرب منعت سفنهم من دخول الموانى وصودرت بضائعهم وأموالهم[١١] .

وسط هذا المناخ ؛ أتيحت الفرصة للوسطاء والمنتفعين للمتاجرة في السلع المشبوهة[١٢] ؛ كبيع النساء دون استبراء . لذلك ازدهرت تجارة الرقيق المجلوب من الأندلس

---

(١) سامية مصطفى مسعد : المرجع السابق ، ص٧١ .
(٢) الإدريسى : المرجع السابق ، ص١٩٨ .
(٣) سامية مصطفى مسعد : المرجع السابق ، ص١٤٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص١٤٩ .
(٥) إبن خلكان : وفيات الأعيان : جـ٣ ، ص٦٨ ، بيروت ١٩٧٨ .
(٦) إبن القطان : المرجع السابق ، ص١٣٧ .
(٧) المراكشى : المرجع السابق ، ص٣٦٢ .
(٨) إبن القطان : المرجع السابق ، ص١٥٠ .
(٩) المرجع السابق ، ص١٥٦ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص١٥٤ .
(١١) المصدر نفسه ، ص١٥٦ ، ١٥٧ .
(١٢) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص١٨٧ .

والسودان على حساب السلع الأخرى الأساسية[1] .

بديهي أن تتقلص موارد الدولة المالية من جراء الكساد التجاري . لذلك كان السلاطين يستعيضون عنها بتزييف العمله بإنقاص عيارها[2] ؛ الأمر الذي ألحق أضرارا فادحة بالدولة والتجار في آن .

إستمر الكساد التجاري في عهود الدول التي أعقبت دولة الموحدين في المغرب . خاصة وأن العصبيات المؤسسة لتلك الدول كانت زناتية بدوية ، اعتمدت مذهب مالك الذي مال إلى مزيد من المحافظة منذ العصر المرابطي .

ونحن في غنى عن الاسترسال في ذكر مظاهر هذا الكساد الموروث عن العصرين السابقين . ونكتفي بذكر عدة حقائق هامة استحدثت زمن المرينيين والزيانيين والحفصيين .

الحقيقة الأولى هى تعاظم الخطر الأوروبى إلى حد حرمان هذه الدول من المتاجرة كلية مع عالم البحر المتوسط[3] .

والثانية تتلخص في انعدام الأمن الداخلي بصورة لم تحدث سلفا . شاهدنا على ذلك رحلة ابن بطوطة من طنجة إلى الأسكندرية ؛ حيث كشف لنا عن اشتغال الولاة أنفسهم باللصوصية وقطع الطرق[4] .

والثالثة أن البدو الأعراب قطعوا الطريق الساحلى من الأسكندرية إلى طنجة حتى أن المارين بهذا الطريق حرصوا على ألا يحملوا معهم شيئا ثمينا خشية نهبه[5] . كما كانت قوافلهم تتسلح بفرق من الحراس لحمايتهم[6] . يذكر ابن بطوطة أنه تعرض شخصيا لإيقاع طوائف العرب لكن قدرة الله صرفتهم[7] .

وقد لخص أحد الشعراء خطر القراصنة في البحر وقطاع الطرق في البر بقوله :

ناهيك عن بلدة من حل ساحتها

عانى بها العاديين : الروم والعرب

---

1) مجهول : كتاب الإستبصار ، ص٢١٦ ، الأسكندرية ١٩٥٨ .

(٢) سامية مصطفى مسعد : المرجع السابق ، ص١٨٥ .

(٣) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص٢٧٦ .

(٤) ذكر ابن بطوطة أن أمير بجاية استولى قسرا على ثلاثة آلاف دينار من أحد التجار الذين كانوا ضمن قافلة ابن بطوطة . أنظر ، الرحلة ، ص١١ ، بيروت ١٩٦٨ .

(٥) المرجع السابق ، ص١٢ .

(٦) المصدر نفسه ، ص١٥ .

(٧) نفس المصدر والصفحة .

كم ضل في البر مسلوبا بضاعته

وبات في البحر يشكو الأسر والعطبا[١]

أما الحيقة الرابعة ؛ فتكمن في أخطار البدو من زناتة الدين قطعوا الطرق إلى تجارة السودان[٢] . ولعل هذا يفسر ما سبق أن أثبتناه من توقف تجارة الذهب والرقيق بين مصر المملوكية وبلاد السودان الغربي .

خلاصة القول ـ إن التدهور الاقتصادي في الغرب الإسلامي كان إمتدادا لمثيله في الشرق ، كما انسحب كذلك على بلاد المشرق ، وهو ما سنوضحه فيما يلي .

ثالثاً : قوى الإنتاج في المشرق الإسلامي

ننوه بأننا سنتناول رصد أسباب التدهور الاقتصادي ومظاهرة في المشرق الإسلامي كوحدة متكاملة تأسيسا على تشابه المعطيات إلى حد التماثل في بلاد الهند والتركستان وخراسان ، برغم اختلاف الدول التي تعاصرت أو تعاقبت على حكمها ابتداء بالغزنويين الأواخر ومرورا بالغوريين والمماليك في الهند وانتهاء بالدولة الإيلخانية المغولية التي توسعت شرقا حتى ضمت معظم بلاد العراق والجزيرة .

فى مجال الزراعة والرعي ؛ يسترعي الانتباه أن هذه النظم جميعا أقامتها عناصر بدوية تركية ومغولية وأفغانية على قاعدة الإقطاع العسكري كما أوضحنا سلفا . وكان من الطبيعى أن تعول على الاقتصاد الزراعي ـ الرعوي بالدرجة الأولى[٣] . كما يلاحظ أيضا أن هذه الأقاليم جميعا كانت مسرحا لحروب دامية غدت في حد ذاتها مصدرا هاما من مصادر الثروة عن طريق السلب والنهب . لقد تمركز الصراع خلال هذه الحروب بين الفلاحين والرعاة ، وكانت الغلبة في الغالب الأعم للأخيرين الذين اشتهروا بالقسوة والوحشية ؛ فكانوا يخربون المزارع ويصادرون الحيوانات ـ وخاصة الخيول ـ ويسفكون دماء المزارعين الذين لم يجدوا مناصا من هجرة مزارعهم ـ في كثير من الأحيان ـ والاعتصام بالجبال[٤] .

ونجد لهذه الظاهرة مثيلا في غربي آسيا حيث قامت القبائل العربية البدوية والتركمانية

(١) المصدر نفسه ، ص١٤ .

(٢) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص٢٧٦ .

(٣) آشتور : المرجع السابق ، ص٣١٧ .

(٤) محمد محى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص٩٥ ، ٩٦ .

بذات الدور في بلاد العراق والشام[1] .

وفى كل الأحوال ترتب على تلك الحروب الإقطاعية ـ فضلا عن طبيعة النظام الإقطاعي نفسه ـ تقلص الرقعة الزراعية[2] . وما كان يزرع منها بالفعل اقتصر على الضياع السلطانية وإقطاعات الجند التي كانت تنتج بالأساس محاصيل زراعية بعينها يحتكرها السلاطين ويضاعفون أسعارها خصوصا في أوقات الأزمات والجوائح[3] .

ارتكزت العلاقة بين أصحاب الأرض والفلاحين على نظام السخرة ، إذ اعتبروا عبيدا[4] لساداتهم من قادة العسكر الذين «كانوا لايعيشون بالحرث والزرع» على حد قول القلقشندي[5] . أما الأراضي الخراجية ـ وهى جد محدودة ـ فقد أثقلت بالمغارم إلى حد أن أصحابها كانوا يتركونها غنيمة للسلطان أو العسكر[6] . ذكر بارتولد[7] أن أكثر الأكرة والزراع تركوا أراضيهم في عهود الغزنويين الأواخر نتيجة عسف الجباة كما طفق سلاطين المغول على تحويل أرض الحبوس إلى مراعى لخيولهم ودوابهم[8] .

ولعل هذا يفسر لماذا كان سدس مساحة الأراضى الزراعية في دولتهم مستغلا بينما ترك الباقى دون زراعة[9] . ويرجع هذا البوار إلى إهمال مشروعات الرى والسقاية والصيانة بالدرجة الأو ل[10] ؛ إذ كان السلاطين يعتبرون الموارد المائية ملكا خاصا لهم[11] ، كما سخروا الفلاحين في أعمال الرى والصيانة في الضياع السلطانية[12] . وكثيرا ما أحيا الفلاحون أرض موات باستصلاحها ، وقام السلاطين بمصادرتها وضمها إلى ضياعهم[13] .

نعلم أن بعض سلاطين دهلى اهتموا بأمور الرى فأقاموا ديوانا للماء لكنهم فرضوا على

---

(١) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٤٨ .
(٢) عادل رستم : المرجع السابق ، ص٢٠٢ .
(٣) Quershi : OP. Cit . P.132.
(٤) آشتور : المرجع السابق ، ص٤٠٢ .
(٥) صبح الأعشى : ٤ : ٤٢٥ .
(٦) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٣٩ .
(٧) تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي ، ص٤٢٩ ، الكويت ١٩٨١ .
(٨) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٣٦ .
(٩) المصدر نفسه ، ص٣٣٧ .
(١٠) محمد محى الدين الإدريسي : المرجع السابق ، ص١٤٧ .
(١١) عادل رستم : المرجع السابق ، ص١٨٢ .
(١٢) ابن بطوطة : ٢ : ٥٥ .
(١٣) عادل رستم : المرجع السابق ، ص٢٠٦ .

المزراعين ضريبة تصل إلى ٥٠٪ من المحصول نظير إجراء الماء في مزارعهم[١] .

أما عن علاقات الإنتاج فنلاحظ أن العمل جرى في الأراضى السلطانية على نظام السخرة كما ذكرنا آنفا ، فضلا عن إرغام أسرى الحرب على فلاحة تلك الضياع . أما إقطاعات الجند والفقهاء فكانت تستزرع بواسطة فلاحين أجراء مقابل عشر المحصول[٢] .

وقد سبق أن أوضحنا كيف كان أمراء الإقطاع يضمنون الجباية في نواحيهم ، فينيبون عنهم وكلاء من الجباة القساة لمضاعفة الخراج على المزارعين أضعافا مضاعفة[٣] ، ويحتفظون بنصيب منه لأنفسهم بعد تقديم الرشاوى لرجال الإدارة[٤] .

كان الشطط في النظام الجبائي قاسما مشتركا بين سائر النظم في تلك العصور ، ففضلا عن الضرائب الشرعية فرضت ضريبة الرأس على الفلاحين والرعاة[٥] . وقد تضرر الأخيرون في ظل الدولة الإيلخانية بعد إجبارهم على تقديم شاتين للسلاطين عن كل عشر شياه[٦] ؛ على الرغم من أن النسبة المشروعة لم تتجاوز ١٪[٧] . هذا فضلا عن جبايات أخرى خاصة بالكلأ والحشائش والمنتجات الحيوانية[٨] ناهيك بالضرائب غير المباشرة التي فرضت على الفلاحين والرعاة كتقديم المساعدات الإجبارية للسلاطين ، وايواء الجند[٩] وغيرها من الضرائب ذات السمة الإقطاعية .

وفى ظل الغوريين وسلاطين دهلى بلغ الخراج أحيانا نسبة ٥٠٪ من المحصول على المزارعين غير المسلمين الأمر الذي أدى إلى إفقارهم .

وقد استهدف السلاطين من ذلك تعويض ما افتقدوه من خراج إقطاعات العسكر المعفاة من الجباية[١٠] . لذلك لم يبالغ أحد الدارسين[١١] حين ذهب إلى أن هذه السياسة

---

(١) المصدر نفسه ، ص٢١٨ .

(٢) عادل رستم : المرجع السابق ، ص٢٠٩ .

(٣) محمد محى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص١٠١ .

(٤) المصدر نفسه ، ص١٠٢ .

(٥) أشتور : المرجع السابق ، ص٣١٦ .

(٦) Howorth: OP. Cit . Vol . 3.p,400.

(٧) محمد محيي الدين الإدريسي : المرجع السابق ، ص١١٢ .

(٨) عصام الدين عبد الرؤوف : بلاد الهند فى العصر الإسلامى ، ص٢١٤ .

(٩) محمد محيي الدين الإدريسي : المرجع السابق ، ص١١٣ .

(١٠) أدت هذه السياسة إلى إفقار أثرياء الهندوس الذين كانوا يقدمون نصف المحصول للخزينة العامة . ومن النصف الآخر يؤدون الضرائب الأخرى المتنوعة المشار إليها . وبلغ بهم الفقر حد بيع منازلهم والالتحاق بزوجاتهم وأبنائهم للعمل فى خدمة بيوت المسلمين .

(١١) أنظر : عصام الدين عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص٢١٤ ، ٢١٥ .

قصد منها «تيسير سبل معيشة الجند على حساب الرعية» . ولا غرو فقد ضاقت سبل العيش أمام الرعايا فحصدتهم المجاعات والأوبئة والحروب خصوصا إبان اجتياحات جنكيزخان وهولاكو وتيمورلنك[١] .

ونحن في غنى عن رصد المنتوجات الزراعية ، إلا بالقدر الذي يؤكد سياسة السلاطين الإحتكارية . إذ جرت زراعة الحبوب للاستهلاك الداخلي ، كما زرع القطن وأشجار العطور والأعشاب الطبية لأغراض التجارة الخارجية ، فضلا عن الاهتمام بالأخشاب اللازمة لبناء السفن في عصور الدول التي تعاقبت في شبه القارة الهندية[٢] .

أما الصناعة فقد تدهورت كذلك خصوصا في بلاد التركستان وإن احتفظت في الهند ببعض الخبرات الموروثة عن العصور السابقة . وهذا يفسر الازدهار النسبى أحيانا خصوصا في معامل الدولة المعروفة بإسم «الكرخانات»[٣] التي كانت تزود السلطنة بالأغذية والمؤ ن فضلا عن السلاح ، بالإضافة إلى إنتاج سلع صناعية تحويلية تستخدم في التجارة الدولية[٤] .

إستندت علاقات الإنتاج في «الكرخنات» على نظام السخرة ، فكانت الدول المنتصرة في الحروب مع جيرانها تسخر عمالها للعمل بمصانعها . هذا فضلا عن العمال المحليين الذين كانوا أرقاء . إذ حرص السلاطين على أن يمدهم أمراء الإقطاع بعدد من العبيد يجرى تدريب بعضهم في الكراخانات السلطانية[٥] ليكونوا صناعا رسميين .

أنتجت معامل الدولة سلعا تحويلية تعتمد على الإنتاج الزراعي والحيواني ـ كالقطن وحرير دود القز ـ فضلا عن الصناعات المعدنية التي خبر الهنود وسائل استخراج خاماتها وتصنيعها[٦] . لذلك ذاعت شهرة الهند في الصناعات الحربية والأدوات الحديدية والنحاسية ، فضلا عن الصناعات الكمالية كالحلى والجوهرات[٧] ، بالإضافة إلى المسكوكات[٨] . وليس أدل على تفوق تلك الصناعات في الهند مما ذكره البيرونى عن أنواع السيوف الهندية المطعمة بالجواهر والمعادن النفيسة التي ذاعت شهرتها .

(١) ابن بطوطة : ٢ : ١٠٢ .

(٢) عادل رستم : المرجع السابق ، ص١٩٥ وما بعدها .

(٣)المرجع السابق ، ص٢١٧

(٤)المصدر نفسه ، ص٢١٦ .

(٥) ابن حوقل : **المسالك والممالك** ، ص١٠ .

(٦) عصام عبد الرؤوف : **تاريخ الإسلام والدول الإسلامية فى الهند** ، ص٢٤ ، ٢١٠ .

(٧) المصدر نفسه ، ص٢٠١ .

(٨) عادل رستم : المرجع السابق ، ص١١٥ .

أما الصناعات الأخرى التقليدية ؛ فتركت لأهل الحرف . وإن تملك بعض أفراد من أهل السيف وأهل القلم حوانيت يعمل بها عمال مأجورون[١] ، وقد تعرض أهل الحرف للضرائب والمكوس الباهظة ؛ حتى اختفت الكثير من الحرف والصناعات نظرا لفداحة المكوس[٢] .

وفي دولة الإيلخانات كان كثيرون من الحرفيين ذميين أو مجوسا ؛ لاقوا الأمرين من عنت السلاطين الذين اعتنقوا الإسلام[٣] . وبالمثل عانى أصحاب المعامل من نقص شديد في رأس المال لفداحة الضرائب العقارية إلى جانب المكوس التي كانت تتضاعف لحاجة السلطنة إلى نفقات الحروب الكثيرة وتغطية حياة الترف والبذخ التي عاشوها[٤] . وقد تركت هذه الحروب آثارها على المعامل السلطانية نفسها ؛ فتدهورت الصناعات المعدنية بعد تخريب المناجم في إيران وآسيا الصغرى[٥] . ليس أدل على ذلك من توقف صناعة المنسوجات الحريرية ؛ فجرى استيرادها من الصين[٦] . وبالمثل تأثرت سائر الصناعات الأخرى بالكساد التجاري العام في أسواق آسيا الغربية[٧] كما أوضحنا سلفا .

أفضى تدهور الزراعة والصناعة - بداهة - إلى كساد التجارة في أقاليم المشرق الإسلامي ؛ داخليا وخارجيا . وهذا راجع إلى سيادة الإقطاعية بالدرجة الأولى ، فضلا عما ترتب عليها من حروب طاحنة أقرب ما تكون إلى الإجتياحات الكبرى .

ومن مظاهر كساد التجارة الداخلية في الهند الغزنوية والغورية والمملوكية - ومن الأسباب أيضا - اتباع سياسة الاحتكار - خصوصا في تجارة الحنطة - حيث أفردت السلطنة ديوانا خاصا مهمته الحظر على التجار من المتاجرة فيها[٨] . وقد جند هذا الديوان فرقا خاصة لردع التجار المخالفين[٩] . أما السلع الأخرى فقد حددت الدولة أسعارها فكان المحتسب

(١) عادل رستم : المرجع السابق ، ص٢٢١ .
(٢) محمد محى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص١٠٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص١١٢ .
(٤) عادل رستم : المرجع السابق ، ص١٧٠ .
(٥) آشتور : المرجع السابق ، ص٢٣٩ .
(٦) نفس المرجع والصفحة .
(٧) المصدر نفسه ، ص٣٤ .
(٨) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص٢٠٣ .
(٩) عادل رستم : المرجع السابق ، ص٢٢٣ .

يراقب بصرامة تطبيق إجراءات الدولة في هذا الصدد[١] . ولعل هذا ما دفع التجار إلى الغش والتدليس لتعويض خسائرهم المترتبة على سياسة التسعير[٢] . كما أدت هذه السياسة إلى ظهور طائفة من الوسطاء والسماسرة أثرت ثراءا عريضا من خلال المتاجرة خلسة وخفية في السلع المحظورة والمسعرة[٣] . ولعل هذا التضييق على التجار يفسر تقاعس بعضهم عن امتهان التجارة أصلا[٤] ؛ خصوصا بعد إمعان الدولة في إتباع سياسة جبائية مشتطة[٥] . فضلا عن تلاعبها في قيمة العملة الذهبية أو الفضية وسك عملة نحاسية جديدة رفض التجارة التعامل بها[٦] .

وقد تفشت ذات المساوئ في الإمبراطورية الإيلخانية وأكثر . ففضلا عن الجبايات الفادحة ؛ اتبع السلاطين سياسة التغريم والمصادرة[٧] التي لم يسلم منها حتى البغايا[٨] ناهيك بتزييف العملة وابتكار عملة ورقية قاطعها التجار أيضا[٩] . كما تبارى حكام الولايات في سك نقود بأوزان وأشكال مختلفة سواء في خراسان أو كرمان أو فارس أو العراق أوآسيا الصغرى[١٠] . ولم يتورع السلاطين عن الضرب على أيدى التجار ونسائهم وأولادهم بقصد إرغامهم على التعامل بعملة دون الأخرى[١١] .

وعلى غرار النظم المتبعة في الهند أخذ الإيلخانات بسياسة الاحتكار . كما أتاحوا لقواد العسكر ورجال الإدارة نصيبا في هذا الصدد بعد تقديمهم الرشاوى للسلاطين[١٢] . كما فاز بعض الذميين ـ خصوصا النصارى إبان عهود السلاطين المتنصرين ـ بقدر معلوم من تجارة

(١) المصدر نفسه ، ص٢٢٧ .
(٢) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص٢٠٩ .
(٣) عادل رستم : المرجع السابق ، ص٢٣٢ .
(٤) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص٢١٠ .
(٥) عادل رستم : المرجع السابق ، ص٢٢٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص٢٤٩ .
(٧) كان السلاطين يكافئون الجباة الغلاظ بتوليهم المناصب العليا كالوزارة . أنظر : محمد محى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص١١٣ .
(٨) نفس المرجع والصفحة .
(٩) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٣٤ .
(١٠) محمد محى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص١٢٤ .
(١١) المصدر نفسه ، ١٢٨ .
(١٢) نعلم – على سبيل المثال – أن الوزير علي شاه التبريزى كان يحتكر تجارة الجوهرات والجلود وبعض الأمتعة .
أنظر :- D'ohsson: Histoire de Monqols Thiniqiz Khan Jusquà Timour Bey ou Temerlan,p . 545, Amesterdam,1943.

الاحتكار ؛ لكنهم ما لبثوا أن حرموا واضطهدوا في عهود السلاطين المسلمين[١] . وفي كل الأحوال تعرض التجار لمغارم الجبايات المشروعة وغير المشروعة فكان عليهم ـ على سبيل المثال ـ أن يقدموا هدايا عينية ونقدية للسلاطين من أجل السماح لهم بترويج بضائعهم[٢] .

أما التجارة الخارجية ، فبرغم انتعاشها في الهند إلا أنها تعرضت لأخطار اللصوصية على الطرق البرية والقرصنة البحرية . هذا فضلا عما ترتب على الاجتياحات المغولية والخوارزمية من تعويق حركة التبادل التجاري[٣] . ولم يتورع بعض السلاطين عن نهب التجار الكبار ومصادرة بضائعهم فنعلم أن الغوريين كثيرا ما نهبوا قوافل التجار العراقيين في الهند وغزنة[٤] . كما نهب المغول والخوارزميون خيول التجار عبر طرق آسيا الوسطى ؛ شأنهم شأن قطاع الطرق ما بين فارس وبلاد الأفغان ، وبينهما وبين شبه الجزيرة العربية ؛ الأمر الذي أتاح الفرصة لسلاطين الهند لانتهاز هذه الظروف ورفع أسعار الخيل[٥] .

وفي البحار الشرقية تعرضت سفن التجار لإغارات القراصنة[٦] الهنود والعرب في آن . لذلك تقلصت تجارة الهند مع مصر بعد ازدهارها إبان العصر السابق[٧] .

ولعل هذا يفسر لماذا توجه مركز الثقل إلى تبريز في تجارة خراسان وفارس وما وراء النهر[٨] . أما عن تجارة الهند مع اليمن وعمان ؛ فكانت بين مد وجزر تتأثر بطبيعة العلاقات مع الكيانات الكبرى في العالم الإسلامي وأوروبا سواء بسواء[٩] .

ونظرا لفقدان العالم الإسلامي قدرا كبيرا من ذهب النوبة والسودان وبيزنطة ؛ تقلص دور المسلمين في تجارة البخور والعطور والكماليات مع الهند لحرص الهنود على التعامل بالنقد الذهبي . وهذا يفسر لماذا ظفر التجار اليهود بالدور الأكبر في التجارة الهندية[١٠] .

بالمثل ؛ انتكست التجارة الخارجية الآسيوية إبان عصر الدولة الإيلخانية لذات الأسباب

---

(١) محمد محى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص٣٤٤ .

(٢) إبن بطوطة : ١ : ٢٩٠ ، ٢٩١ .

(٣) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص٣٥٤ .

(٤) ابن الأثير : ١٢ : ٩٧ .

(٥) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص٢٠٦ .

(٦) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٤٤ .

(٧) عادل رستم : المرجع السابق ، ص٢٣٧ .

(٨) ابن بطوطة : ١ : ٢٦٢ .

(٩) عادل رستم : المرجع السابق ، ص٢٣٨ .

(١٠) نعلم على – سبيل المثال – أن أسواق كشمير كانت تغلق أبوابها أمام التجار الأجانب فلا تسمح لغير اليهود بالاتجار نظرا لنشاطهم المعروف فى تجارة العملة .أنظر : عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص٢١٢ .

السابق ذكرها . يضاف إليها فداحة المكوس عبر المدن المغولية على الصادر والوارد[1] ، وحرص السلاطين على أن ترث عاصمتهم تبريز دور بغداد السابق في التجارة الشرقية[2] . وهذا يفسر لماذا دب النشاط التجاري عبر بلاد الروس وأرمينية الصغرى ، ولماذا حرص المغول على عقد صفقات تجارية كبرى مع تجار المدن الإيطالية دون وساطة تجار العراق[3] الذين تعرضوا للاضطهاد[4] ففقد الشرق الإسلامي النصيب الأعظم من التجارة الشرقية[5] .

وفى هذا الصدد جرى عقد معاهدة تجارية بين السلاطين الإيلخانيين وتجار البندقية سنة ٧٠٢ هـ ، ما لبثت أن تجددت سنة ٧٢٠ هـ حيث حصل البنادقة على امتيازات عريضة على حساب التجار المسلمين[6] . لكن عودة العلاقات التجارية المملوكية مع المدن الإيطالية ـ خصوصا بعد استيلاء المماليك على أرمينية الصغرى ـ مالبثت أن فتت في الصلات التجارية بين سلاطين تبريز وأوروبا[7] . وهذا يفسر أيضا تسامح السلاطين ـ على إثر ذلك ـ مع التجار العراقيين الذين تواطؤوا من قبل مع المغول حين غزوا بغداد سنة ٦٥٦هـ[8] .

خلاصة القول ـ إن سيادة الإقطاع سائر أقاليم العالم الإسلامي هو المسؤول عن التدهور الاقتصادي الذي حل بالمشرق والشرق والغرب الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري وحتى أوائل القرن العاشر . وبديهى أن يعكس هذا التدهور أثره على الأحوال الاجتماعية ومن ثم السياسية ، وهو ما سنعرض له بعد بالدراسة .

---

(١) Howorth : OP. Cit . Vol . 3.p. 361

(٢) آشتور : المرجع السابق ، ص٣٤٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص٣٤٣ .

(٤) بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص٣٥٦ .

(٥) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص٢٦٨ .

(٦) وهذا ينفي ما ذهب إليه بعض الدراسين من أن الهدف من التقارب المغولى - الأوربى كان دينيا وسياسيا ؛ حيث استهدف الإيطاليون تنصير المغول واستهدف الأخيرون التضييق على دولة المماليك .أنظر : محمد محى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص٣٠٦ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٢١ .

(٨) بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص٣٦٠ .

٣

الانحطاط الاجتماعي والخراب العمراني

أبان العرض السابق عن أثر سيادة الإقطاعية في تدهور النشاط الاقتصادي .

ومعلوم أن الأوضاع الاجتماعية نتاج الواقع الاقتصادي ؛ حيث تتخلق البنى الإثنية والطبقية ويرتبط العمران في ازدهاره أو انحساره حسب نمط الإنتاج السائد . ولسنا في حاجة لبرهنة تلك المقولات النظرية التي تعد بديهيات اتفق عليها المؤرخون وعلماء الاجتماع سواء بسواء . كما ولسنا بصدد إجراء مسح شامل للحياة الاجتماعية في العالم الإسلامي خلال الحقبة موضوع الدراسة ؛ خصوصا ما يتعلق بمظاهرها المتواترة في كتب التاريخ والحضارة الإسلامية . ونقتصر فقط على تبيان دلالاتها في الكشف عن الانعطافة الكبرى التي شملت العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري .

وعلى ذلك يطمح هذا المبحث إلى رصد وتحليل وتعليل مقومات هذه الانعطافة التي تتمحور في الركائز الثلاث الآتية :ـ

١ ـ بروز وتعاظم دور العناصر البدوية على الصعيد الإثنى تمهيداً لتبيان دورها السياسي الذي سنكرس له المبحث التالي .

٢ ـ رصد ما استجد في البناء الطبقي من تغييرات أفضت إلى هيمنة الطبقة الأرستقراطية الإقطاعية ، وتقلص حجم ودور الطبقة الوسطى ، واتساع طبقة العوام وتنامى دورها السياسي .

٣ ـ الوقوف على العلل والأسباب التي أفضت إلى خراب العمران في ظل الهيمنة

الإقطاعية من جراء الحروب الداخلية والاجتياحات الخارجية ، مع اثبات نماذج من سائر أقاليم العالم الإسلامي عن تقلص الحياة المدينية وتفاقم التدهور الديموجرافي .

وننوه ـ قبل المعالجة ـ بأننا سنعّول أساسا على المعالم الكبرى دون اهتمام بالتفصيلات تمشيا مع ماتقتضيه طبيعة المنهج التحليلي ـ التركيبي والرؤية التنظيرية التي تتخذ من العالم الإسلامي بأسره مسرحا شهد تلك التحولات الاجتماعية خلال فترة تشمل قرابة قرون خمسة من الزمان . ولن ندخر وسعا في تطبيق منهج استقرائي يفضي إلى تخريجات ومقولات عامة تثبت صحة القاعدة مع إبراز النتوءات والخصوصيات الناجمة عن تباين المعطيات الإقليمية التي سنحاول تفسيرها وتعليلها في إطار السياق الاجتماعي العام . وهاكم البيان .

أولا : تعاظم نفوذ العناصر البدوية

عرضنا في الباب الأول لمسؤولية العناصر البدوية الطرفدارية عن هيمنة وسيادة النمط الإقطاعي عموماً ، والعسكري على نحو خاص منذ منتصف القرن الخامس الهجري ، وما يعنينا الآن إثبات دور هذه العناصر في تأسيس كيانات سياسية كبرى أو صغرى أخذت تترى على مسرح التاريخ الإسلامي منذ ذلك التاريخ .

وإذا كنا قد أوضحنا ـ من قبل ـ اجماع المؤرخين على تلك التحولات السوسيو ـ سياسية ؛ فلا أقل من التنبيه إلى أن تلك التحولات السلبية النكوصية كانت مستوعبة ومتعارفا عليها بين ثلة من القدامى مافتئت تفصح عنها مندّدة ومحذرة من مزالق مغبتها . بل لايخالجنا شك في أن ما أفصحت عنه في هذا الصدد أخذ طريقه إلى قطاع عريض من الرعايا ، مسلمين وذميين .

يقول أبو حيان التوحيدي[1] عن عصره : «اكتسب الناس عادات وعقلية جديدة لم تكن موجودة لديهم من قبل» . لقد كان هذا التحول الجديد سلبيا ـ فيما نرى ـ ويرى الإمام الغزالى الذي كان يعتقد ـ لذلك ـ بضرورة التصدي له من أجل «تجديد الإسلام» . وليس أدل على تردي أحوال العالم الإسلامي آنذاك من أن الصوفى المشهور ابن عربي اعتبر نفسه خاتم الأولياء[2] . ولا نجد تفسيراً لهذا التردي إلا في التدهور الاقتصادي الذي أفرز نتائجه

---

(١) أنظر . الإمتاع والمؤانسة : ٣ : ٢٣ .

(٢) Arbery, A : **Sufism**, P . 101, London,1950.

الاجتماعية ؛ تأسيساً على قاعدة خلدونية صحيحة تقول بأن «الاختلاف في العوائد والنحل مرتبط بحظ الناس من المعاش» .

وقد وقف جواتيايين[1] على تلك الحقيقة حين أوضح أن المسلمين كانوا يعتقدون أن عام ٥٠٠هـ يشكل «نهاية العصر» ، وأن اليهود لم يشذوا ـ بالمثل ـ عن هذا الاعتقاد[2] . ولاغرو ، فقد شاعت نبوءات تبشر بالخلاص تمثلت في الدعوات المهدوية التي شاعت في العالم الإسلامي ؛ شرقاً وغرباً . تماما كتلك التي شاعت في أواخر عصر الإمبراطورية الرومانية في أوروبا حين دهمتها الاجتياحات الجرمانية .

إن استعراض الخريطة الإثنية للعالم الإسلامي ـ آنذاك ـ تبين مدى تعاظم الخطب وتفاقم المشكلات الناجمة عن الاجتياحات البربرية المتمثلة في الشعوب البدوية الطرفدارية .

ففى ظل الفاطميين الأواخر ؛ تطاول المغاربة والأتراك والأكراد والغز والديلم والسودان الذين شكلوا عمد الجيش الفاطمي ، والذين كان ولاؤهم للوزراء العظام أكبر من الولاء للخلفاء[3] وهذا يفسر إخفاق الجيش الفاطمي في الحفاظ على وحدة الدولة خصوصاً بعد اندلاع الصراع بين هذه العناصر[4] . ذلك الصراع الذي طالما ألحق الأذي بالأهلين[5] بالقدر الذي جعل العسكر يتحكمون في السلطة ويعينون الوزراء من بنى جلدتهم[6] . فالوزير المغربي ابن عمار بالغ في الانحياز للمغاربة على حساب الأتراك . ولم يجد الآخيرون بديلا سوى عزله وتعيين آخر منهم هو ابن برجوان[7] .

وإلى العسكر السوداني يعزى جرم إحراق القاهرة عندما تمرد سكانها على سياسات الحاكم بأمر الله[8] . وحين شجر الصراع بين السودان والأتراك صفا الجو للأرمن الذين

(١) دراسات فى التاريخ الاقتصادى والنظم الإسلامية ، ص ١٤٨ .

(٢) كشف جواتيايين عن وثيقة من وثائق الجنيزة يقول فيها أحد اليهود «لقد كان فى الزمن الأول لدينا أنبياء ثم حكماء ، وأخيراً جاء ونيم (يقصد رؤساء اليهود فى فلسطين وبغداد الذين كانوا يشرعون لليهود فى دار الإسلام) ، والآن انتهى جميع ذلك ..» أنظر : المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٣) القلقشندى : ٣ : ٤٨٢ .

(٤) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

(٥) المقريزى : اتعاظ الحنفا بأخبار الخلفاء ، ص ٨٧ ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٦) حسن إبراهيم : المرجع السابق ، ص ٦٢٤ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٦٢٥ .

(٨) نفس المرجع والصفحة .

استعان بهم الوزير الأرمنى بدر الجمالي[1] وقدر لهم السيطرة كذلك على النشاط التجاري في مصر والشام[2] . لقد أفضى الصراع بين العسكر في النهاية إلى خراب العمران وتقلص الدولة الفاطمية بعد أن منيت بالهزائم أمام الصليبيين والبيزنطيين والسلاجقة واستقل عنها الزيريون في إفريقية وفقدت نفوذها في شبه الجزيرة العربية ، ثم سقطت في النهاية فريسة الأيوبيين .

وفى العصر السلجوقي ؛ تعاظم نفوذ الأتراك الذين أقطعوا الأرض وهيمنوا على السياسة والجيش . وعلى الصعيد الاجتماعي ؛ أحدثوا خلخلة في البناء الإثنى ، فضلا عن ذيوع أعرافهم البدائية التي كرست التخلف[3] ؛ إذ حلت النظم القبلية والأسرية محل القوانين والتشريعات التي ترسخت إبان العصر السابق[4] . كما أسهموا في ترسيخ الطرقية والدروشة بطابعها التواكلى الإنسحابى الانحلالي[5] على حساب النزعات الليبرالية العقلانية .

وقد اقترنت الموجة التركية بالعنصر التركمانى (الأوغوز) الذي رافق الغزو السلجوقي . ولعب دوراً تخريبيا في أعالى العراق وبلاد الجزيرة فضلا عن آسيا الصغرى بعد استقرارهم بها . وعلى أيديهم ترسخ نظام «الأخية الفتيان» الذين ورثوا عنهم روح البداوة وناهضوا السلطة خصوصا في مناطق الثغور[6] .

كما خلخلوا البناء الإثنى في بلاد الشام ، إذ شكلوا هم والأتراك العنصر الغالب إبان عصر الحروب الصليبية[7] . كما لعبوا دوراً هاما في رواج تجارة الرقيق التي كانت سمرقند من أهم أسواقها والتي كانت تمد بلاد آسيا الغربية[8] بأعداد هائلة من العبيد . وحين تداعت دولة السلاجقة ظلت العناصر التركية والتركمانية تعمل لحسابها الخاص ، فأسست إمارات عدة في بلاد الجزيرة وأرمينية وأذربيجان ـ كإمارات الشاه البيضاء والشاه السوداء ودلغاد

(١) كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٢٠ .
(٢) لومبار : **الإسلام فى عظمته الأولى** ، ص ١٨٣ ، ١٨٤ .
(٣) كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .
(٤) عبد النعيم حسنين : المرجع السابق ، ص ١٧٦ .
(٥) ابن بطوطة : ١ : ١٨١ .
(٦) كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٤٢ .
(٧) قاسم عبده قاسم : **ماهية الحروب الصليبية** ، ص ٢٠٠ .
(٨) متز : **الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى** ، ص ٢٦٨ ، القاهرة ١٩٥٧ .

القرمانيين - التي طالما أوقدت نيران الشقاق بين العثمانيين والمماليك[١] .

وفى عهود الأتابكة والأيوبيين ؛ استمر نفوذ الأتراك خصوصاً بعد نجاحهم في تأسيس إمارات تركية في بعض المدن الهامة مثل حلب . وإن هوى هذا النفوذ بعد تعاظم دور الأكراد الذين لمع نجمهم في عصر الأيوبيين . والأكراد بدو رعاة شاركوا في الحملات التي جردها الاتابكة والأيوبيون ضد الصليبيين[٢] ، ثم صاروا الركيزة الأساسية في الجيش الأيوبى ووقعوا لذلك في صراع دام مع التركمان[٣] والأتراك . وهذا يفسر لماذ أقدم الأيوبيون على تجنيد فرق خاصة من المماليك . وفى كل الأحوال شكلت هذه العناصر جميعاً معول هدم حضاري باعتبارهم بدواً سادوا مناطق حضرية ذات مدنيات عريقة[٤] .

بديهي أن يلمع نجم المماليك بعد أن أسسوا سلطنة في مصر والشام امتد نفوذها داخل شبه الجزيرة العربية . وهم في الأصل رقيق أبيض مجلوب من أسواق النخاسة في الشرق والغرب على السواء ، خصوصاً من بلاد الصقالبة وأسواق سمرقند في آسيا الوسطى[٥] . ومعلوم أن سلاطين الأيوبيين عوّلوا على تشكيل فرق منهم مالبثت أن أسهمت بدور حاسم في الصراع على السلطنة بين الأيوبيين الأواخر[٦] .

وفى عهد الصالح نجم الدين أيوب استكثر من الجند المملوكي المجلوب من بلاد خوارزم وأسكنهم بجزيرة الروضة في بحر النيل لذلك عرفوا باسم المماليك «الصالحية البحرية» . وقدر لهؤلاء أن يضطلعوا بعبء مواجهة حملة لويس التاسع على مصر ؛ تلك الحملة التي أسفرت عن سقوط دولة الأيوبيين ووصول المماليك إلى السلطة بعد زواج شجرة الدر أرملة الصالح أيوب من عز الدين أيبك - أتابك العسكر - إبان معركة المنصورة[٧] .

وما يعنينا أن سلاطين المماليك دأبوا على استجلاب أعداد غفيرة من الرقيق كانوا يربونهم تربية دينية وعسكرية ثم يلحقونهم بالخدمة في الجيش ويوزعون عليهم الإقطاعات[٨] . ومعلوم أن المماليك شكلوا طبقة أرستقراطية عسكرية وإدارية استغلت

(١) Weit, G : **L' Egypte Arabe** , P . 560, Paris,1937

(٢) Le Strange : **Palestine under Islam**, P . 39, London,1980.

(٣) قاسم عبده قاسم : ماهية الحروب الصليبية ، ص ٢٠٠ .

(٤) كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .

(٥) لومبار : المرجع السابق ، ص ١٩٩ .

(٦) سعيد عاشور : المرجع السابق ، ص ١٣ .

(٧) المقريزى : السلوك : ١ : ٣٤٦ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥٩ .

موارد البلاد استغلالا بشعا، وعاشت معزولة عن بقية السكان[1] . فمنهم كان سلاطين الدولة المملوكية الأولى التي عرفت بدولة المماليك البحرية، تمييزاً لها عن الدولة الثانية التي أسست عام ٧٨٤ هـ والتي عرفت بدولة المماليك الجراكسة . وقد سموا كذلك نسبة إلى انتماء مؤسسها ـ السلطان برقوق ـ إلى بلاد الجركس (الكرج) بين بحر قزوين والبحر الأسود[2] .

عوّل الجراكسة كذلك على الإكثار من جلب المماليك من صقلية وأرجونة وقطالونيا فضلاً عن المجريين الذين أسرهم العثمانيون إبان حروبهم في شرقي أوروبا وباعوهم في أسواق الرقيق[3] . واشتهر الجراكسة بالإمعان في اضطهاد السكان ونهب الزراع والحرفيين والتجار . كما شاركوا المماليك البحرية في كونهم عناصر أجنبية مجهولة الهوية قدر لها أن تتحكم في مصائر إمبراطورية شملت مصر والشام أكثر من قرنين ونصف قرن من الزمان[4] .

أما العرب ؛ فقد فقدوا التوجيه السياسي والصدارة الاجتماعية منذ أواخر العصر العباسي الأول، ولم تعمر الدويلات التي أقاموها في أعالي الشام والعراق وشبة الجزيرة العربية ؛ ومن ثم اتسم تاريخهم منذ ذلك الحين بطابع البداوة القحة حيث شكلوا قوى مخربة في الشرق والغرب على السواء . ولعل ذلك كان من أسباب حملة ابن خلدون عليهم حين قال إنهم «أبعد الناس عن السياسة» . وهو حكم أكده كلود كاهن[5] حين ذكر أن تاريخهم منذ القرن الخامس وحتى العاشر الهجريين «كان خاملا لايسترعي النظر»، وذلك من جراء «التشرذم وشن الإغارات التي عادت إلى سابق عهدها» .

ونظرة سريعة إلى نشاطهم السياسي في شبه الجزيرة العربية وبادية الشام والعراق تؤكد صدق هذه الأحكام .ففى بلاد الحجاز تسابقت القبائل البدوية إلى السيطرة على مواطن الحجيج معلنة ولاءها أو عصيانها للدولة المعاصرة في مصر والشام والعراق، ولم يسلم الحجاج من العسف والسلب والمصادرة بدرجة أذهلت الرحالة ابن بطوطة ومن قبله ابن جبير حين زارا هذه البلاد . ونكتفي بحكم ابن جبير[6] حين ذهب إلى أن حكام هذه البلاد

(١) كاهن : المرجع السابق، ص ٢٦٤ .
(٢) المقريزى : خطط : ٢ : ٢١٣ .
(٣) Wait : Op . cit . P.389.
(٤) إبراهيم علي طرخان : مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة، ص ٢٥٦ .
(٥) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ٢١٣ .
(٦) الرحلة، ص ٤٩، بيروت ١٩٨١ .

«أحق بأن يطهرهم السيف لغسل أرجاسهم وأدناسهم بالدماء المسفوكة في سبيل الله لما هم عليه من حل عرى الإسلام واستحلال أموال الحجاج ودمائهم» .

ونفس الشيء يقال عن بداوة أعراب منطقة الخليج إبان تلك الفترة . فبعد سقوط دولة القرامطة تسابق الأعراب البداة إلى تكوين جيوب قبلية طالما هددت طريق الحجيج بين العراق والديار المقدسة ، ولم تنفك تقطع طرق التجارة براً وبحراً . وعلى سبيل المثال نعلم أن بني ثعلب هيمنوا على البحرين بعد طرد قبائل بني سليم وملاحقتهم حتى بلاد الجزيرة[1] . لكن الأخيرين مالبثوا أن أغاروا على البحرين واستردوها[2] . كما استطاعت قبائل من عبد قيس الاستيلاء على الإحساء بعد طرد بني ثعلب منها ، وظلوا بها حتى أغار عليهم حكام جزيرة قيس وطردوهم إلى بادية الشام وبلاد نجد ؛ حيث تعهدوا بحماية طريق الحجيج بين مكة والعراق نظير إتاوات أرغموا العباسيين على تقديمها إليهم سنوياً[3] . هذا فضلا عن سيطرتهم على البحرين حتى طردوا منها عام ٦٣٦ هـ على يد قبائل من بني عامر وهم بنو عصفور الذين حظوا بتأييد المماليك في مصر الشام[4] . وظلوا يحكمون البحرين حتى أوائل القرن العاشر الهجري ؛ حيث جرى طردهم على يد بني جبر - من نجد - الذين تعرضوا لإغارات البرتغاليين فانتزعوا منهم القطيف والإحساء[5] .

أما عمان ؛ فقد شهدت تدهور نفوذ الإباضية بها حين تمكن آل نبهان من تأسيس دويلة مستقلة عن العباسيين عمرت حتى عام ٨٣٩ هـ ، دخلت في صراع متصل مع الإباضية أفضى إلى إضعافهم جميعاً ؛ الأمر الذي مهد لسقوط عمان في يد البرتغاليين[6] .

أما عن بلاد الشام ؛ فنعلم أن الأيوبيين حاولوا استقطاب القبائل العربية في بادية الشام فمنحوهم إقطاعات نظير التعهد بحماية الحدود . لكن الأعراب لم يكفوا عن الإغارة على أملاك الأيوبيين بالشام خصوصاً بعد وفاة صلاح الدين . وقد تفاقم خطرهم في ظل سلطنة المماليك ؛ فامتد إلى أعمال مصر خصوصاً في أقاليم البحيرة والفيوم والمنيا . وبرغم جهود سلاطين المماليك في تجنيد الحملات المتوالية لفل شوكتهم ؛ لم يتمكنوا من ردعهم . وظلت إغاراتهم المتكررة طوال العصر المملوكي على المدن والريف سواء بسواء ، كذا اشتغالهم

---

(١) ابن خلدون : ٤ : ١٩٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .

(٣) محمد أرشيد العقيلي : الخليج في العصور الإسلامية ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، عمان ١٩٨٣ .

(٤) محمد أرشيد العقيلي : المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .

(٦) السالمي : تحفة الأعيان ، جـ ١ ، ص ٢٨٥ ، عمان ١٩٧٩ .

بقطع طرق الحجيج في مصر والشام وتعرض الحجاج لويلاتهم[١] . وبرغم اعتقادهم بأنهم «أحق بالملك من المماليك الذين اعتبروهم خوارج خرجوا على البلاد» لم ينجحوا في تأسيس كيانات سياسية لاتسامهم بطابع البداوة[٢] .

هكذا تعاظم نفوذ الشعوب البدوية في قلب العالم الإسلامي بحيث احتلت مكان الصدارة الاجتماعية على حساب السكان الأصليين الذين عانوا الأمرين في ظل النظم العسكرية الإقطاعية التي نجحت بعض هذه العناصر في تكوينها .

إمتدت الظاهرة نفسها إلى أقاليم الغرب والشرق الإسلاميين خلال الفترة التاريخية نفسها . ففى الغرب الإسلامي تعاظم دور الأعراب البداة إلى جانب البربر الرحل في بلاد المغرب والأندلس . وقد سبق تبيان ما أسفر عنه اجتياح العربان الهلالية بلاد المغرب من اضطراب سياسى وخراب اقتصادي واضطراب اجتماعي . وفى هذا الصدد ذكر أحد الدارسين[٣] أن «الأعراب أضحوا في رغد من العيش وسعة من السلطان بلغوا من العزة والقوة مبلغا سما بهم إلى قمة الغرور والطغيان والبطش» . ومع ذلك لم يقدر لهم تأسيس كيانات سياسية مستقرة اللهم إلا بعض التجمعات القبلية الخاملة في إفريقية والمغرب الأوسط .

لكن قيام دولة المرابطين حال دون تسرب خطر الأعراب إلى المغرب الأقصى . وعلى أثر قيام دولة الموحدين التي رنت إلى توحيد سائر أقاليم بلاد المغرب ؛ أصبح الصراع بينهم وبين الأعراب أمراً لا مندوحة عنه[٤] . وبرغم مابذله الموحدون من جهود عسكرية وسياسية لإخضاعهم ، كان حظهم من النجاح جد محدود[٥] .

ففى عام ٤٥٨ هـ بدأت حملات الموحدين على أعراب إفريقية والمغرب الأوسط . وقد أسفرت عن إلحاق هزائم كثيرة بالأعراب دون أن تستأصل شأفتهم تماماً . لذلك عوّل الموحدون على سياسة الاسترضاء ؛ فسمحوا لجموع غفيرة منهم بالقدوم إلى المغرب الأقصى حتى يخلدوا إلى السكينة دون جدوى . إذ أن زعاماتهم في بجاية اتصلوا بأعراب إفريقية وأعلنوا العصيان من جديد . لذلك عمد الموحدون إلى شن إغارات على مراكزهم

(١) سعيد عاشور : المرجع السابق ، ص ١٦٣ .
(٢) المقريزى : **السلوك** ، حـ ١ ، ص ٣٨٦ .
(٣) أنظر : عبد الله علام : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .
(٤) البيذق : المرجع السابق ، ص ١٦٥ .
(٥) لوتورنو : **حركة الموحدين فى المغرب** ، ص ٦٦ ، تونس ١٩٨٢ .

في بجاية وقابس ويددوا شملهم إلى حين[1] . إذ مالبثوا أن خرقوا عهود الولاء ؛ الأمر الذي دفع الموحدين إلى التنكيل بهم عام ٥٥٥هـ . وفي ذات الوقت بذلوا الترضيات لزعمائهم فخلدوا إلى السكون[2] إلى حين . واستقرت جماعات منهم في سهول تامسنا بالمغرب الأقصى ، كما اشتركت جماعات أخرى في جيوش الموحدين[3] . ولما دب الضعف في الإمبراطورية الموحدية إنتفضت القبائل العربية معلنة العصيان من جديد . وحق لهنرى تيراس[4] الجزم بأنهم «أسهموا بدور ملحوظ في إضعاف وسقوط دولة الموحدين» .

وبالمثل لعبوا نفس الدور المخرب في عهود الدول التي ورثت الإمبراطورية الموحدية كالدولة الحفصية في أفريقية[5] والدولة الزيانية في المغرب الأوسط[6] والدولة المرينية في المغرب الأقصى[7] . والحسنة الوحيدة التي تمخضت عن الوجود العربي البدوى في المغرب هي دورهم في إتمام تعريب البربر بعد اختلاط دمائهم بدماء السكان المحليين .

أما عن الأندلس إبان حكم المرابطين والموحدين ؛ فقد شهدت إحياء النُعْرات العصبية لتحل محل نزعة «المواطنة» التي أدت إلى تجانس السكان خلال العصر السابق[8] . ولدينا من القرائن ماتدل على تفاخر الأمراء ذوي الأرومة العربية بانتسابهم إلى القيسية أو اليمنية[9] ، كما أن الصقالبة الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام وألحقوا أنسابهم بالعرب[10] طفقوا يتنكرون لها[11] لم يكن هذا النكوص - فيما نرى - إلا نتيجة تعاظم شأن البربر الصنهاجيين الملثمين البربر ومن بعدهم المصموديين وتفوقهم على حساب العناصر الأخرى المتحضرة[12] . وفى ذلك يقول المقري[13] : «ولما كان البربر بالقرب منهم وليس بينهم سوى تعدية البحر ، ويرد عليهم من طوائف منحرفة الطباع خارجة عن الأوضاع ؛ ازدادوا

---

(١) ابن عذارى : ٣ : ٣٩ .

(٢) عبد الله علام : المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .

(٣) البيذق : المرجع السابق ، ص ١١٧ .

(٤) Histoire du Maroc, P. 630 , Casablamca,1949.

(٥) عن مزيد من التفصيلات ، راجع : مصطفى أبو ضيف أحمد : أثر العرب فى تاريخ المغرب ، ص ١٦٢ وما بعدها ، الاسكندرية ١٩٨٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٤٥ أو مابعدها .

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٦١ وما بعدها .

(٨) Provencal : Op. cit, P . Vol.3.P.173.

(٩) Ibid, P.170.

(١٠) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ١٩٩ .

(١١) المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ .

(١٢) المراكشى : المرجع السابق ، ص ١٦٣ .

(١٣) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، حـ ١ ص ٤٤ ، بيروت ١٩٦٨ .

نفوراً منهم . . .

فلما علم البربر عداوة أهل الأندلس وبغضهم لهم ، أبغضوهم وحسدوهم ، فلم تجد أندلسيا إلا مبغضا بربريا والعكس» . وتشهد على ذلك أمثال العوام التي تغني عن مزيد من البيان[1] .

أما عن تعاظم شأن الملثمين في المغرب فقد سبق أن عالجناه في الباب الأول . لذلك نكتفي ببلورة بعض الحقائق الهامة في هذا الصدد ومنها :

أولا : أن قبيلة لمتونة حققت الحلف الصنهاجي بعد إخضاع القبائل الملثمة الأخرى مثل جدالة ولمطة وجزولة ومسوفة . وقد ظل هذا الحلف ملتئما طوال الدور الصحراوى في تاريخ الحركة المرابطية نتيجة سياسة التوازن والمساواة التي عمت سائر القبائل الصنهاجية .

ثانيا : خلال الطور المغربي تخلت لمتونة عن تلك السياسة واختصت نفسها بميزات سياسية واقتصادية وإدارية وعسكرية ؛ الأمر الذي فت في قوة الحلف الصنهاجى ودفع بعض القبائل إلى التمرد والعصيان .

ثالثا : أن القبائل الصنهاجية عموما حظيت ـ رغم ذلك ـ بمكانة متفوقة عن سائر قبائل البربر الأخرى ؛ خصوصا زناتة ومصمودة[2] . وأفضت تلك التفرقة العنصرية إلى إضعاف دولة المرابطين ؛ بحيث كان قيام دولة الموحدين اعتماداً على عصبية جديدة قوامها قبائل مصمودة التي عاشت كقبائل جبلية محاصرة ومبعدة في ظل المرابطين[3] .

لم تع الدولة الموحدية هذا الدرس جيداً ؛ فعولت على نفس سياسة المرابطين في التمييز القبلي والعنصرى ؛ بحيث انطوى «نظام الطلبة» الذي ابتدعه الموحدون على التفرقة بين المصموديين وغيرهم من القبائل الأخرى ؛ إذ اختص المصموديون بامتيازات وعطاءات وجرايات حرم منها غيرهم[4] . ولعل هذا التمييز كان من أسباب إثارة ثائرة ابن رشد على الموحدين ؛ الأمر الذي ترتبت عليه محنته[5] . وفضلا عن ذلك قصر ابن تومرت مجلسه الاستشارى على زعماء مصمودة دون سواهم . وبديهي أن يتعصبوا بدورهم لقبائلهم التي

(١) من هذه الأمثال : «كل ماييجى من المغرب مليح إلا ابن آدم والريح» ، «عطى للبربرى شبر طلع ذراع» ، «البربرى والفار لاتعلمهم باب الدار» . .

(٢) ابن عبدون : المرجع السابق ، ص ٩ .

(٣) لوتورنو : المرجع السابق ، ص ٢٠ ، ٣٧ .

(٤) البيذق : المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٥) المراكشي : المرجع السابق ، ٢٤٨ .

«اختصت بكثير من الاختصاص ، وعقدوا لهم من البر والتكرمة ما أنهضهم»[١] على حساب القبائل والعناصر الأخرى .

وقد أفضت هذه السياسة إلى حنق هذه القبائل والعناصر على مصمودة التي لم يكن لها سابق دور يذكر في تاريخ المغرب . يقول المراكشي[٢] : «وقبيلة ابن تومرت تسمى هرغة وهى قليلة العدد ، تلتها في المكانة قبيلة عبد المؤمن وتسمى كومية وهى كثيرة العدد لم تكن لها في قديم الدهر ولا في حديثه ذكر في رياسة ولاحظ من نباهة ، إنما كانوا أصحاب فلاحة ورعاة غنم» . برغم ذلك حازت كومية في عهد عبد المؤمن وخلفائه مكان الصدارة في الهرم الاجتماعي إذ اختصت بالوظائف الكبرى واقتصر التعليم العالى على أبنائها[٣] .

لذلك ثارت ثائرة القبائل الأخرى على الموحدين[٤] ، ومن بينها القبائل المصمودية الحانقة على احتكار كومية مناصب السلطنة والوزارة والإمارة[٥] . وإذا كانت الأسباب الاجتماعية تشكل حجز الزاوية في هذا الانتفاضات فقد اقترنت ثورات القبائل الصنهاجية الملثمة ـ مثل جزولة ولمطة ـ بأبعاد إديولوجية تستهدف العقيدة التومرتية ذاتها[٦] . لذلك صدق لوتورنو[٧] حين عزا أسباب انحلال العصبية الموحدية إلى أن «قبيلة مصمودة أبقت الشعوب المغلوبة على حالة خضوع دائم ولم تشركها في إدارة الإمبراطورية» .

ومن جانبنا نرى أن قيام الدولة التي ورثت هذه الإمبراطورية في المغرب لايخلو من نزعات عصبية وسخائم قبلية وهو أمر سبق أن أكده جوتييه[٨] مفلسف تاريخ المغرب . فدولة بنى مرين في المغرب الأقصى استندت إلى عصبية بنى مرين وهم بدو زناتيون[٩] هجروا مضاربهم في نواحى بسكرة وأقاموا في تخوم الصحراء يترقبون فرصة الانقضاض على المغرب الأقصى ، وبالفعل قدر لهم تأسيس دولتهم في المنطقة الجبلية الساحلية شمال نهر ملوية على أنقاض النفوذ الموحدى في تلك الأصقاع[١٠] .

---

(١) ابن القطان : المرجع السابق ، ص ٣٣ .
(٢) المعجب ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .
(٣) لوتورنو : المرجع السابق ، ص ٥٦ ، عبد الله علام : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .
(٤) البيذق : المرجع السابق ص ١١٧ .
(٥) عبد الله علام : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ .
(٧) حركة الموحدين فى المغرب ، ص ١٢٥ .
(٨) Les Siecles obscurs de Maghreb, P . 265 , Paris,1927.
(٩) ابن خلدون : ٧ : ١٦٧ .
(١٠) لوتورنو : المرجع السابق ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

وبنو عبد الواد ؛ كانوا كذلك من بدو زناتة ، قدر لهم تأسيس دولة في تلمسان وأعلن زعيمها يغمراسن بن زيان الاستقلال عن الموحدين(١) .

أما بنو حفص بتونس فكانوا مصامدة استقلوا بأفريقية بزعامة أبى زكريا يحى الحفصى سنة ٦٧٥هـ ، واعتبروا أنفسهم ورثة الموحدين(٢)

ونحن في غنى عن تبيان الصراعات الدموية التي جرت بين الدول الثلاث ، وحسبنا التنويه بأن السخائم العصبية جرى إحياؤها من جديد لتلعب دورا مخربا في تاريخ بلاد المغارب حتى مشارف العصور الحديثة(٣) .

هكذا تسنمت القوى البدوية الهاشمية موقع الصدارة في الغرب الإسلامي ولعبت دوراً اجتماعياً نكوصياً أفضى إلى «خراب العمران» على حد تعبير ابن خلدون .

بقي الآن رصد الظاهرة نفسها في أقاليم المشرق الإسلامي لتكتمل الصورة التي تقيم الدليل على وحدة الصيرورة التاريخية في العالم الإسلامي بأسره . وبرغم ماتنطوى عليه تلك الظاهرة من تعقيد لاختلاط الأصول الإثنية للشعوب البدوية الرعوية في المشرق ؛ يمكن استنادا إلى دراسات متخصصة في الموضوع في فض هذا الاشتباك وتمييز العناصر المختلفة داخل تلك التشكيلة الإثنية الفسيفسائية سواء من الأفغان أو الخوارزميين أو الترك أو المغول أو المماليك أو القراخطائيين أو غيرهم .

وأول مايسترعي الانتباه أن هذه العناصر جميعا اختلطت دماؤها بعد أن ودعت حياتها البدوية المنغلقة وأقامت كيانات سياسية تعاصرت وتوالت على حكم بلاد التركستان الهند وامتد نفوذ بعضها إلى خراسان وإيران والعراق وبلاد الجزيرة وآسيا الصغرى في بعض الأحيان ؛ خصوصاً بعد تداعى وسقوط الإمبراطورية السلجوقية .

من أهم هذه العناصر ، شعب الغور ـ أو الأفغان ـ الذي ورث الدولة الغزنوية في غزنة والهند واضطلع بدور هام في توسيع رقعة الإسلام في شبه القارة الهندية .

وقد اختلف الدارسون حول أصل الغور ؛ فذهب البعض إلى أنهم من ترك الخطا ، والبعض الآخر إلى أنهم من سلالة فارسية شرقية . ولعل هذا الخلاف كان من أسباب عزوف

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٣ .

(٢) السيد عبد العزيز سالم : تاريخ المغرب فى العصر الإسلامى : ص ٨٧١ ، الاسكندرية ١٩٨٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٨٤ .

ياقوت الحموي[1] عن الخوض في المشكلة . فاكتفى بالقول إنهم من «أصل حقير» . لكن الأستاذ «سايكس»[2] حسم الأمر حين ذهب إلى أنهم عنصر خاص أطلق عليهم «الأفغان» الذين عاشوا في منطقة محمية بمرتفعات الأفغان ، والتي كانت مجهولة قبل ظهور الغور على المسرح السياسي . وهى منطقة وعرة لم يرتدها التجار . لذلك وصفها الاصطخري[3] «بدار الكفر» . لكن الشواهد تشير بأن الإسلام وصل تلك الأصقاع حول أوائل القرن الثالث الهجري . إذ نعلم أن زعيم الغور المعروف بغورشاه كان تابعا لأمير جوزجان السامانى ، وأن بلادهم غدت موئلا لتجارة الرقيق منذ ذلك التاريخ[4] .

وهذا يعني أن هذا الشعب الرعوي كان وثنيا قبل وصول الإسلام إلى تلك النواحي . لكن المؤكد أن انتشاره على نطاق واسع بين قبائل الغور لم يحدث إلا بفضل الغزنويين[5] . فقد جند محمود الغزنوى عدة حملات تمكنت من فتح بلاد الغور وترك فيهم من يعلمهم أصول الإسلام[6] الذي ترسخ في عهد ابنه مسعود بعد أن شدد قبضته على بلادهم[7] .

وكان ماكان من أمر الصراع بين السلاجقة والغزنويين الذي فل شوكتيهما معا . عندئذ تطلع الغور إلى نفض تبعيتهم للغزنويين وطمحوا إلى وراثة دولتهم[8] . وبالفعل تمكن سيف الدين سورى الغورى من الاستيلاء على غزنة عام ٥٤٣هـ . وفى عام ٥٤٥هـ تأسست دولة الغور رسمياً حين أنهك سلاجقة خراسان والغزنويون معا وعجزا عن وقف الزحف الغورى[9] .

أسس الغور مدينة فيروز شاه واتخذوها حاضرة لدولتهم ، ومنها شرعوا في التوسع في بلاد الهند فضموا الملتان سنة ٥٧٢هـ ، وفتحوا البنجاب سنة ٥٧٧هـ وقضوا على الدولة الغزنوية . ثم توغلوا داخل البلاد وقضوا على بعض الممالیك الهندوكية بعد معركة تيران المشهورة عام ٥٨٨هـ . وفى العام التالي سقطت دهلى ، ثم توغلوا في بلاد البنغال ونشروا

(١) معجم البلدان : ٣ : ٨٢٥ ، بيروت ١٩٥٦ .
(٢) History of Afganistan, Vol . 1, P . 13, London,1940. .
(٣) المسالك والممالك ، ص ٢٧٢ ، القاهرة ١٩٦١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .
(٥) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ٦٨ .
(٦) ابن الأثير : ٩ : ٨٢ .
(٧) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ٧٧ .
(٨) Lane - Poole : Medieval India , P.46.
(٩) Ibid , P.34.

الإسلام بها[١] ، ومنها انطلقوا إلى قنوج وبنارس . ولم ينقض عام ٥٩٩هـ إلا وقد امتد النفوذ الغورى إلى سائر أقاليم الهند الشمالية[٢] . وبلغت الدولة الغورية شأو مجدها في عهد شهاب الدين محمد الغورى[٣] حيث لعبت دوراً موجهاً في تاريخ آسيا الوسطى والهند[٤] . وبعد وفاته تسرب الضعف إليها من جراء الصراع على السلطنة بين الأمراء وقواد العسكر ؛ الأمر الذي جعلها تقع فريسة الضربات الخوارزمية . ونجح الخوارزميون في الاستيلاء على غزنة ثم أجهزوا على الدولة الغورية سنة ٦١٢هـ[٥] .

وقد زار ابن بطوطة[٦] بلاد الغور في سنيها الأخيرة ، ولاحظ علامات الضعف والتداعى حين وصف سكان كابل بأنهم عجم يقال لهم الأفغان «وأكثرهم قطاع طرق» .

أما المماليك الذين أسسوا سلطنة في دهلى في أوائل القرن السابع الهجري فكانوا - شأنهم شأن مماليك مصر والشام - من أصول إثنية شتى معظمها تركية الأصل. وينم وصولهم إلى السلطنة في الهند - كما هو حال نظرائهم في مصر والشام أيضاً - من خلال تجنيدهم في جيوش الغوريين عن وحدة الظواهر التاريخية في العالم الإسلامي نتيجة سيادة النمط الإقطاعي العسكري . إذ أن الحروب الإقطاعية الداخلية والأخطار الخارجية المحدقة بالعالم الإسلامي - المغول في المشرق والصليبيون في الشام - تمخضت عن الحاجة الماسة للعسكر . ونظراً للعجز المالى أو ذيوع تجارة الرقيق ؛ جرى استجلاب هذه العناصر لتشكل عماد الجيش ودعامته الأساسية . ونظراً لضعف النظم العسكرية الإقطاعية ، كان من الطبيعي أن تنجح تلك الجيوش «الجديدة» في القفز إلى السلطة .

فى ضوء ذلك يمكن تفسير كيف استطاع قطب الدين أيبك - الذي كان مملوكاً عند سيده شهاب الدين الغورى - أن يرتقي من مجرد جندى في الجيش الغورى إلى قائد عسكري ثم إلى نائب لسيده في حكم الأقاليم الهندية التابعة له . فلما سقطت الدولة الغورية - كما أوضحنا من قبل - لم يجد قطب الدين أيبك مايحول دون أن يعلن نفسه سلطانا في لاهور ويؤسس دولة إقطاعية عسكرية جديدة[٧] .

(١) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ١٩٦ .
(٢) عصام عبد الرؤوف : بلاد الهند فى العصر الإسلامى ، ص ٤٢ ، القاهرة ١٩٨٠ .
(٣) Lane - Poole : Op . cit . P.55.
(٤) كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٤٧ .
(٥) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص ٤٨ .
(٦) الرحلة ، ص ٣٧٧ .
(٧) Lane - Poole : Op . cit . P.68.

وكما هو شأن الحكم المملوكي في مصر والشام ؛كان الوصول إلى السلطنة رهين الغلبة بين قواد الطغمة العسكرية . كما ارتهنت هذه الغلبة بالقدرة على استجلاب عناصر مملوكية جديدة . وهذا يفسر لماذا استطاع قائد مملوكي آخر ـ من مماليك السلطان السابق ـ هو شمس الدين ألتمش أن يستولي على السلطنة بعد وفاة سيده منتزعا إياها من ابنه ووريثه الذي كان لايزال طفلا .

وارتبط استمرار السلطنة بمواجهة الأخطار الخارجية المتمثلة في الخوارزميين والمغول ـ كما هو حالة سلاطين مصر الذين واجهوا الصليبيين والمغول كذلك ـ فضلا عن فل شوكة القواد المتنزين في الداخل . وقد نجح ألتمش في محق هذه الأخطار جميعا[٢] ، واكتسى حكمه طابع المشروعية بعد أن اعترف به الخليفة العباسي عام ٦٢٦ هـ .

غير أن استمرار هذه الأخطار جميعا دون حسم قصر عمر حكم المماليك بدهلى . فقد تفاقمت إغارات المغول حتى استولوا على لاهور سنة ٦٣٩ هـ ، كما تعاظم خطر «الخلج» الترك في الداخل وتمكنوا من إسقاط السلطان المملوكي بهرام شاه وعزله . واعتلى أحد قواد الخلج السلطنة وهو غياث الدين بلبن الذي تمكن من فل شوكة العسكر المملوكي[٣] . كما تصدى بنجاح لهجمة مغولية على الهند عام ٦٨٦هـ . وقدر لحفيده كيخسرو بغراخان أن يقضي على الحكم المملوكي نهائيا ويؤسس أسرة حاكمة جديدة[٤] .

وبرغم اختلاف الروايات حول أصل الخلج ؛ فسواء كانوا تركا أم أفغان[٥] ؛ فالثابت أن ظهورهم على مسرح الأحداث ارتبط بالحكم الغزنوي ؛ حيث اعتنقوا الإسلام على يد الغزنويين . ثم دخلوا في خدمة الغوريين من بعدهم حيث قدر لبعض قوادهم أن يلعبوا دوراً في ضم بعض الأقاليم الهندوكية إلى دولة الغور[٦] . واستمروا يقومون بذات الدور في ظل حكم سلاطين المماليك بدهلى . وفى هذا الصدد برز منهم قائد يعرف بمحمد بن بختيار الخلجى . فلما ضعفت سلطنة دهلى استطاع قائد آخر هو غياث الدين الخلجى الاستقلال بالأقاليم الواقعة شرقي دهلى . ومالبث أن فقدها في عهد السلطان المملوكي ألتمش[٦] ؛ لكن الخلج عاودوا الكرة وأجهز زعيمهم فيروز على سلطنة دهلى عام ٦٨٩ هـ وأعلن

---

(١) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ٥٩ .

(٢) ابن بطوطة : ص ٤١ .

(٣) Lane - Poole : Op . cit . p.94. .

(٤) Ibid , p.54. .

(٥) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

نفسه سلطانا وتلقب بجلال الدين . وظلت أسرته تحكم دهلى حتى نحاهم عنها عنصر تركى آخر تمكن من تأسيس أسرة حاكمة جديدة عرفت بـ «بآل تغلق» الذين ظلوا يحكمون دهلى حتى الغزو التيمورى للهند أوائل القرن العاشر الهجري[١] .

هكذا تداولت حكم الهند الإسلامية عناصر بدوية شتى تركية ومملوكية وأفغانية ومغولية أشاعت الفوضى والاضطراب السياسي[٢] دون أن تؤثر في البنية الإثنية تأثيراً ملحوظاً[٣] لكونها عناصر بدوية عسكرية اعتمدت السلب والنهب سياسة والتخريب والتدمير نهجا[٤] .

وتنسحب نفس الظاهرة على آسيا الوسطى التي شهدت تعاظم نفوذ القوى البدوية الرعوية ؛ كالخوارزميين والخطا والمغول الذين امتد تأثيرهم المخرب إلى معظم أقاليم آسيا الغربية .

والخوارزميون قبائل تركية ضربت في إقليم خوارزم ببلاد ماوراء النهر ، نجحت في تأسيس دولة عام ٤٩٠ هـ على أنقاض انهيار سلاجقة خراسان . وكان مؤسسها قطب الدين محمد ابنا لعبد تركى دخل في خدمة السلاجقة ، فعينه السلطان ملكشاه واليا من قبله على خوارزم . وبعد تقسيم إمبراطورية السلاجقة أصبحت خوارزم تابعة لسلاجقة خراسان . لذلك وقف أمير خوارزم علاء الدين أتسز إلى جانب السلطان سنجر في حربه ضد الغزنويين عام ٥٢٩ هـ[٥] .

ولما دب الضعف في دولة سنجر ؛ انتهز علاء الدين الفرصة في الاستقلال بخوارزم ، ثم نجح في الاستيلاء على بعض أقاليم خراسان وضمها لدولته[٦] . واستمرت الحرب سجالا بين الخوارزميين وسلاجقة خراسان[٧] حتى سقوط الأخيرين . وتوغل الخوارزميون

---

(١) عصام عبد الرؤف : المرجع السابق ، ص ١٠١ .
(٢) لوبون : **حضارة الهند** ، ص ٤١٦ ، القاهرة ١٩٤٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢١ .
(٤) ابن بطوطة : ص ٣٧٠ .
(٥) عبد النعيم حسنين : المرجع السابق ، ص ١٢٣ .
(٦) البندارى : **مختصر تواريخ آل سلجوق** ، ص ٢٨٠ ، ليدن ١٨٨٩ .
(٧) عبد النعيم حسنين : المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

غربا يضمون أملاك السلاجقة حتى استطاع زعيمهم تكش إسقاط دولة سلاجقة العراق[١] .

وفي عهد علاء الدين محمد خوارزمشاه بلغت دولة الخوارزميين أوج اتساعها إذ ضم علاء الدين كل أقاليم ماوراء النهر وأغار على ممتلكات الغور في أفغانستان فضلا عن مكران وكرمان . وبلغت حدود الدولة الخوارزمية من الهند شرقاً إلى العراق غرباً ، ومن شمال بحر قزوين وبحر آرال شمالا إلى الخليج والمحيط الهندى جنوبا . لكن هذه الدولة سقطت وهى في عنفوانها ؛ إذ اجتاحها جنكيز خان وورث المغول أملاكها[٢] .

أما الدولة القرة خطائية ؛ فقد قامت عام ٥١٨ هـ على أنقاض الدولة السلجوقية كذلك . وقبائل الخطا قبائل تركية أيضاً استقرت في شمال شرقي إيران ، كما توسعت في الأراضى السلجوقية لتضم كاشغر والختن[٣] . لذلك جند السلطان السلجوقي سنجر حملة كبرى عام ٥٢٥ هـ للقضاء على القره خطائيين ؛ لكنه هزم في معركة قطوان[٤] . وكما فعل الخوارزميون ؛ توسع القره خطائيون شرقاً حتى امتدت دولتهم إلى سمرقند وبخارى . ولكنهم اصطدموا مع الخوارزميين الذين تمكنوا من هزيمتهم والقضاء على دولتهم عام ٦٠٩هـ[٥] .

أما المغول ؛ فهم قبائل رعوية غير تركية كانت تضرب في صحراء جوبى القاحلة الممتدة إلى حدود الصين . وإلى «تيموجين» يعزى فضل توحيدها عام ٦٠٢ هـ ؛ حيث شرع لها دستوراً يسمى «الياسا» يعالج أمور الحرب والاجتماع والسياسة[٦] .

بدأ المغول بالتوسع شرقا على حساب الصين ، ثم اتجهوا غربا فاصطدموا مع الخوارزميين للسيطرة على طرق التجارة[٧] . وتمكنوا من الاستيلاء على بعض مدن بلاد ماوراء النهر عام ٦١٦ هـ . وفى عهد جنكيز خان اقتطعوا بخارى وسمرقند من الخوارزميين بعد هزيمة سلطانهم علاء الدين منكبرتى . ثم استولوا على الرى ونهبوها ، وتوغلوا في المناطق المجاورة لبحر قزوين ، ومنها ولجوا بلاد العراق العجمي[٨] ، ثم سيطروا على

(١) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص ١٣٣ .
(٢) عصام عبد الرؤف : المرجع السابق ، ص ٦٣٣
(٣) عبد النعيم حسنين : المرجع السابق ، ص ١٢١ .
(٤) البندارى : المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .
(٥) عبد النعيم حسنين : المرجع السابق ، ص ١٢٢ .
(٦) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص ١٣٤ .
(٧) D, ohsson : **Histoire des Mongols** , Tome I, p.204, Amesterdam,1835.
(٨) D, ohsson, op. cit, Tome3, P.11.

آذربيجان والكرج (جورجيا) .

توجه جنكيز خان بجيوشه نحو خراسان وخوارزم عام ٦١٧ هـ ، وجاس المغول خلال خراسان يدمرون مدنها ، فسقطت في أيديهم مرو ونيسابور وطوس وهراة . لكن السلطان الخوارزمي علاء الدين منكبرتي تمكن من وقف زحفهم إلى غزنة بعد معركة دارت لصالحه[١] .

ومالبث المغول أن انتقموا لهزيمتهم ، حين عاودوا غزو غزنه فألحقوا بها الخراب والدمار . وعبثا حاول علاء الدين منكبرتي الاستعانة بسلطنة دهلي المملوكية لمؤازرته في وقف الزحف المغولي ، لذلك لم يجد بدا من الهرب إلى إيران . لكن المغول تعقبوه ومن معه من فلول الجيش الخوارزمي حتى لحقوا به في كردستان[٢] وتمكنوا من هزيمته والقضاء على الدولة الخوارزمية عام ٦٢٨ هـ .

على إثر ذلك توجه المغول إلى أرمينية وزحفوا على شمالي العراق وناوشوا جيوش الخلافة العباسية[٣] . لكنهم لم يباغتوها نظراً لموت جنكيز خان عام ٦٢٤هـ وأيلولة الزعامة إلى إبنه جغطاي الذي انشغل بإقرار النفوذ المغولي في البلاد المفتوحة . وفي عام ٦٤٣هـ مات جغطاي وقسمت المملكة المغولية بين أفراد أسرته . وكانت الأجزاء الغربية من نصيب هولاكو الذي توجه إلى بغداد وقضى على الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ كما هو معروف .

وكان ما كان من أمر زحفهم على الشام واصطدامهم بالمماليك وهزيمتهم في معركة عين جالوت التي أوقفت الزحف المغولي على مصر .

وما يعنينا أن إمبراطورية المغول قسمت إلى ممالك أربع ، هي المملكة الإيلخانية في إيران والعراق ، ومملكة القبيلة الذهبية في روسيا ، ومملكة جغطاي في آسيا الوسطى ، وأخيراً المملكة المغولية في الصين[٤] .

ولن نهتم إلا بالمملكة الإيلخانية ومملكة جغطاي الواقعتين داخل دار الإسلام . أما المملكة الإيلخانية فلم تترك أثراً يذكر في البنية الإثنية ؛ نظراً لاندماج مغولها في القبائل

(١) IBID, P.235.

(٢) IBID, P.11.

(٣) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق : ، ص ١٤٤ .

(٤) كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٦٦ .

التركمانية التي طبعت المملكة بالطابع التركى وصبغت الحياة الاجتماعية بالطابع البدوي الرعوي[١] . لذلك لم يقدر لها أن تستمر أكثر من خمس وسبعين عاما ؛ شكلت العناصر المغولية ـ التركمانية خلالها عنصراً متعالياً لم يندمج في الوسط السكانى المحلي[٢] . وحين انهارت حلت محلها إمارات صغرى بعضها مغولى وبعضها تركمانى وبعضها محلي .

أما مملكة جغطاى ؛ فبرغم استيلائها على أقاليم إسلامية ؛ فكانت أقرب ما تكون إلى الطابع المغولى الصرف بما يتضمنه من حياة البداوة والصبغة العسكرية . ومن أشهر حكامها تيمورلنك الأعرج الذي نشر الذعر والخراب والدمار في آسيا الوسطى والغربية ، فضلا عن بلاد الهند . لكن أحفاده مالبثوا أن احتوتهم الحضارة الفارسية[٣] .

هكذا أسفر مسح خريطة العالم الإسلامي إثنيا منذ منتصف القرن الخامس الهجري وحتى أوائل القرن العاشر الهجري ؛ عن حقيقة جد هامة وهى تعاظم نفوذ العناصر البدوية الرعوية العسكرية التي تعد مسؤولة عن حالة الفوضى السياسية والانتكاسات العسكرية والتدهور الاقتصادي والاجتماعي والعمراني ؛ وهو ماسنتناوله بعد بالتحليل والدراسة .

ثانيا : خـــراب العمـــران

تنم ظاهرة الازدهار العمراني والتنامى الديموجرافي في العالم الإسلامي قبل منتصف القرن الخامس الهجري عن غلبة المد البورجوازى الذي غمره إبان القرن المنصرم . وبنفس الرؤية تعزى ظاهرة خراب العمران والتدهور الديموجرافي منذ منتصف القرن الخامس الهجري وحتى أوائل العاشر إلى سياسة الإقطاعية العسكرية التي رسختها القوى البدوية الطرفدارية .

وعلى ذلك يمكن رصد أسباب هذا التردى الناجم عن سيادة الإقطاعية فيما يلى :

أولا : طبيعة نمط الإنتاج القائم على الاقتصاد الزراعي والرعوي الاكتفائي المنغلق ، وأثره في نقص الموارد المالية بعد فقدان دور الوساطة في حركة التجارة العالمية شرقا وغربا ، شمالا وجنوبا .

وبديهي أن يتردى الإنتاج الزراعى والرعوي كذلك ؛ الأمر الذي أثر في الموارد المالية للنظم العسكرية الإقطاعية ، وبالتالي فت في قدرتها على الإضطلاع بأعباء التعمير ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٦٧ .
(٢) كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٧٢ .

وحسبنا أن المدن التي أسست خلال تلك الفترة الطويلة زمنيا وعبر امتداد مكانى شاسع كانت جد محدودة ، بحيث لامجال للمقارنة بينها وبين ما أسس من مدن وموانى ومرافئ خلال القرن السابق .

ثانيا : أن معظم هذه الموارد المالية المحدودة أنفقت على أعباء الحرب سواء في مواجهة الأخطار الخارجية ، أو الحروب الداخلية بين النظم الإقطاعية ، أو للقضاء على الثورات الاجتماعية التي تعاظمت خلال هذا العصر . وإذا كان نظام الإقطاع العسكري قد ابتكر أصلا من أجل إعداد الجيوش وبناء الأساطيل ؛ فإن فساد هذا النظام لم يعف هذه النظم من سداد رواتب الجند وأعطياتهم ، فضلا عن الإنفاق الواسع على المنشآت العسكرية من قلاع وحصون وأسوار ، بالإضافة إلى العتاد والسلاح . وبديهي أن يتم ذلك على حساب المشروعات الإنمائية العمرانية .

ثالثاً : معلوم أن النظم العسكرية التي شهدتها تلك الفترة وصلت إلى السلطة مغالبة وقسراً ؛ ومن ثم افتقدت إلى المشروعية والتأييد الجماهيرى . ولمواجهة تلك المشكلة لجأت إلى الإسراف في تشييد المنشآت الدينية كالمساجد والخوانق والأربطة ، خصوصاً وأن كل هذه العناصر اعتنقت الإسلام مؤخراً على المذهب السني وأن إسلامها كان سطحياً انعكس فهمها له على المبالغة في الشعائر والرسوم ؛ الأمر الذي استنفد الكثير من الموارد المالية المحدودة أصلا .

رابعاً : أن الكثير من هذه الموارد وظفت لتغطية النفقات الباهظة للأرستقراطية الحاكمة التي عاشت حياة الترف في القصور والقلاع ، واقتنت المزيد من الجوارى والغلمان ، وأجزلت العطاء لفقهاء البلاط والأدباء الرسميين والمهرجين والمغنيين وغيرهم .

لقد كانت مظاهر الأبهة تلك تستنفد الكثير من الأموال العامة التي كانت في الواقع ملكا خاصا للسلاطين والأمراء . ولقد لعب مركب النقص الحضاري - إن جاز التعبير - دورا هاما في الإنفاق الترفى المشتط بالنسبة لحكام كانوا في الأصل بدوا رعاة ثم أصبحوا سلاطين وأمراء .

خامساً : أفضى مركب النقص الحضاري أيضاً إلى ظاهرة الحروب والاجتياحات الكبرى المتسمة بالتخريب والتدمير وإزهاق الأرواح ، وما ترتب عليها من انتشار المجاعات

والطواعين والأوبئة التي حصدت جموع الحرفيين أو دفعت إلى هجرتهم من إقليم لآخر طلبا للأمان . وقد شكل ذلك نقصاً فادحاً في التقنيين والحرفيين حتى أن بعض الحكام كانوا يجلبون حرفيين من الخارج لتشييد مؤسساتهم الخاصة العسكرية والدينية ؛ وكلها أمور أفضت إلى خراب العمران .

سادساً : تعرض أهل الذمة والفرق الدينية المعارضة للمذهب السني للاضطهاد والتغريم والمصادرة في ظل النظم الإقطاعية العسكرية البدوية . ومعلوم أن هذه العناصر ذات خبرة عالية في مجال النشاط العمراني والإنشائى ؛ الأمر الذي جمد أو قضى على الكثير من الطاقات المنتجة .

تلك إذن العوامل الأساسية التي أفضت إلى خراب العمران ، وكلها كما لاحظنا تشكل مظاهر وأسباب تداخلت فتأثرت وأثرت في الوقت ذاته على تفاقم المسألة الاجتماعية وخلخلت البناء الاجتماعي والطبقي ، كما سنوضح في موضعه في المبحث التالي .

ولسوف نعمد إلى معالجة ظاهرة خراب العمران في العالم الإسلامي بأسره على وجه العموم ـ دون اهتمام بالتفصيلات ـ في نطاق الدوائر الثلاث التي اقترحناها من قبل لأسباب منهجية تستهدف الوقوف على القسمات العامة المشتركة وتعلل التباينات الإقليمية التي لاتفت البتة في صحة القاعدة العامة .

وبالمثل سنعول على التسلسل الزماني التاريخي ؛ فنعرض لنشوء وتطور هذه الظاهرة في ظل النظم المتتالية في كل دائرة على حدة . ودون استباق للنتائج ؛ نرى تشابها مذهلا يصل إلى حد التماثل في شيوع الظاهرة ؛ الأمر الذي يؤكد وحدة الصيرورة التاريخية والحضارية في العالم الإسلامي بأسره . وإذا كان لذلك من تفسير فيكمن في شيوع نمط الإنتاج الإقطاعي العسكري المدجج بالعناصر البدوية التي حكمت العالم الإسلامي خلال الفترة الزمانية الممتدة .

وننوه ـ أخيراً ـ بأنه برغم العتمة القاتمة التي تلون عالم تلك الفترة ؛ لم تخل من ومضات عابرة لاتخل بالسياق العام لعمومية الظاهرة . ويمكن ردها ـ في اطمئنان ـ إلى التواجد الهامشى للقوى البورجوازية التي ظلت تمارس دوراً خافتاً بين الفينة والأخرى ، مفيدة من تضعضع الإقطاعية نفسها خصوصاً في القرون الأخيرة من الفترة موضوع

الدراسة . فقد أسست بعض المدن لأغراض عسكرية أو لتكون حواضر لدول جديدة ، لكن ذلك كان يتم على حساب تخريب مدن أخرى . كما شيدت الكثير من العمائر كالقصور والقلاع والمساجد والخوانق والبيمارستانات ؛ إما لأغراض الحماية أو لمحاولة ترضية الرعايا المتدينين . كما شهدت بعض الأقاليم أحيانا تزايدا ديمجرافيا ؛ لكنه كان عابراً وموقتا ويتم على حساب أقاليم أخرى أصبحت تعاني نقصاً في السكان . ولسوف ننوه بذلك في موضعه من الدراسة التي تحفل أساساً بتبيان أثر الإقطاعية العسكرية في خراب العمران .

ولنبدأ برصد الظاهرة في قلب العالم الإسلامي في ظل الفاطميين الأواخر والسلاجقة والأتابكة والأيوبيين والمماليك .

فى العصر الفاطمي الأول ؛ ازدهر العمران نتيجة تعاظم المد البورجوازي . وبانتكاسه بعد خلافة المستنصر - حيث بدأت سيادة الإقطاعية - تحول الحال إلى النقيض . ويعزى ذلك - في المحل الأول - إلى الصراع المحموم بين الفاطميين الأواخر والسلاجقة . كذا بينهم وبين الصليبيين في الشام ، بالإضافة إلى صراع الجند داخل الدولة الفاطمية نفسها . وهاك بعض الأمثلة .

حين أغار الصليبيون على القاهرة تدهور عمران الفسطاط بعد أن دمرها الوزير شاورحتى لاتقع في أيدى الصليبيين . يقول المقريزي[1] إنه «أضرم فيها النيران فغدت خراباً يباباً» . ولم يقتصر الخراب على الفسطاط فقط بل امتد إلى القلاع والحصون والرباطات على الحدود المصرية الشامية كما لاحظ ناصر خسرو[2] .

ولعب الجند المتصارع دوراً في هذا الخراب ؛ سواء في القاهرة أو الأقاليم . فلما تغلب الجند التركى على الجند السودانى نهب الأخيرون القاهرة وخربوها[3] . كما بثوا الخراب والهلع في صعيد مصر . ونجم عن ذلك تدهور ديموجرافي اضطر الفاطميون بسببه إلى إعادة تقسيم البلاد إدارياً حيث قسمت مصر إلى ستة وعشرين عملا بدلا من سبعين[4] .

واللافت للنظر أن مدنا جديدة لم تؤسس قط لا في مصر ولا في الشام خلال هذه الحقبة . ويرجع ذلك إلى اهتمام الخلفاء والوزراء العظام بتشييد القصور الخاصة على حساب

---

(١) الخطط : ١ : ٣٣٨ ، ٣٣٩ .
(٢) سفرنامه ، ص ٦٣ ، القاهرة ١٩٤٥ .
(٣) آشتور : المرجع السابق ، ص ٢٥٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥٨ .

الرعايا الذين طالما عانوا من شظف العيش[1] . وحرص هؤلاء وأولئك على تحويل قصورهم إلى حصون مدججة بالجند والسلاح طلباً للأمان[2] . وقد أفاض الدارسون في تفصيل حياة البذخ والإسراف التي فشت آنذاك ؛ حتى أن بعضهم كرس مبحثا خاصا عن «كنوز الفاطميين»[3] أوضح فيه أن الحديث عنها يحتاج إلى إفراد مجلدات[4] .

تفاقم الخراب في أواخر العصر الفاطمي بعد تولية صلاح الدين الوزارة ، ولم تسلم القاهرة من التدمير حين قضى على الخلافة الفاطمية ؛ حتى إن ابن جبير[5] وصفها بقوله : «وعلى مقربة منها ظاهرة تدل على عظمة اختطاطها فيما سلف» ؛ كناية عما آل إليه حالها من خراب في ظل الأيوبيين .

وفى ذات الوقت شهدت الشام خراباً أفدح من جراء الصراعات الفاطمية ـ الأتابكية ـ الصليبية . إذ تحولت بعض المدن إلى معسكرات للجند بعد إجلاء السكان عنها[6] . كما دمر الصليبيون بعض المدن العتيدة كحمص وحماة ، وتعرض البعض الآخر ـ كالموانى ـ إلى الإحراق من جراء الصراع البحري بين الفاطميين والصليبيين . ناهيك بالتدهور الديموجرافي من جراء المذابح البشرية أو الهجرة من مدينة إلى أخرى ، أو من المدن إلى الريف . هذا فضلا عن الحروب الداخلية بين المتنافسين على السلطة من الأتابكة[7] .

بديهي أن يزداد خراب العمران في مصر والشام في ظل الأيوبيين لأسباب إثنية ومذهبية ودينية . فاعتماد الأيوبيين على الأكراد والأتراك والمماليك في الجيش أفضى إلى صراع بين هذه العناصر جميعاً انعكست آثاره السلبية على أحوال العمران . كما أدى تعاظم الصراع بين الفاطميين والصليبيين إلى ذات النتيجة . ولايخفى مافعله الأيوبيون السُنّة من تدمير المؤسسات الدينية الفاطمية ؛ حتى أن الأزهر نفسه تهدمت بعض منشآته واستولى صلاح الدين على الأوقاف المحبوسة على عمارته وصيانته[8] .

ولم تسلم الآثار الفرعونية من عبث صلاح الدين ـ لأسباب دينية معروفة ـ ويكفي أنه

---

(١) حسن ابراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٦٣٣ .

(٢) ذكر ابن ميسر أن الأفضل بن بدر الجمالى كان له قصر يضم ثلاثمائة جارية ، كل واحدة تقيم فى غرفة خاصة . أنظر : تاريخ مصر ، ص ٥٨ .

(٣) حسن ابراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٤١ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٤٥ .

(٥) الرحلة ، ص ٢٧ .

(٦) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .

(٧) المصدر نفسه ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ .

(٨) حسن ابراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٥٣٧ .

هدم بعض الأهرامات للإفادة من أحجارها في تأسيس القلعة[١] .

لم يكن الخراب قاصراً على القاهرة بل امتد إلى الأقاليم أيضاً حتى ليذكر ابن جبير[٢] أنه شاهد مدنا دارسة لاتستحق اسم المدينة .

أما عن الشام ؛ فقد خرب صلاح الدين الكثير من مدنه مثل حمص وبعلبك وحماه وعسقلان وقنسرين والرملة وطبرية ؛ حتى لايفيد منها الصليبيون إذا ما استولوا عليها[٣] . أما تلك التي وقعت في أيدى الصليبيين فقد قتلوا بعض سكانها وأجلوا البعض الأخر وأقطنوها الوافدين من أوروبا أو من نصارى الشام[٤] ؛ وإن أبقوا على بعض الأسرى المسلمين لتسخيرهم في الأعمال الحقيرة[٥] . ولعل ذلك كان من أسباب هجرة الكثيرين من سكان الشام إلى مصر خوفا من بطش الصليبيين[٦] ؛ بحيث يمكن القول إن تخريب العمران اقترن بالتدهور الديموجرافي .

وتنسحب نفس الظاهرة على الأقاليم الخاضعة للسلاجقة . وحسبنا حكم أحد الدارسين[٧] بأن العصر السلجوقي لم يشهد تأسيس مدينة جديدة واحدة .

بل عم الخراب معظم مدن العراق والشام من جراء الحروب الخارجية والداخلية ، فقد تدهورت مدن الكوفة والبصرة وواسط والأنبار . وقد وصف ابن جبير[٨] الكوفة بقوله «استولى الخراب على أكثرها ، فالغامر منها أكثر من العامر» . وعن بغداد يقول[٩] : «ذهب أثر رسمها ولم يبق منها إلا شهير اسمها . . . فهى كالطلل الدارس والأثر الطامس» .

وبالمثل حل الخراب بالكثير من مدن الشام في عصر السلاجقة بشهادة ابن جبير[١٠] الذي ذكر أن قنسرين «خربت وعادت كأن لم تكن بالأمس فلم يبق إلا آثارها الدارسة

(١) المقريزي : خطط : ٢ : ٣٤٨ ، جاستون فييت : القاهرة مدينة الفن والتجارة ، ص ٥٥ ، القاهرة ١٩٩٠ .
(٢) الرحلة : ٥٦ .
(٣) قاسم عبده قاسم : ماهية الحروب الصليبية ، ص ٢٠٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٠٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ٢٠٥ .
(٧) آشتور : المرجع السابق ، ص ٢١٨ .
(٨) الرحلة : ص ١٦٧ ، ١٦٨ .
(٩) ابن جيبر : المرجع السابق ، ص ١٧٣ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٠٥ .

وسوقها الطامسة» . ويقول عن حماة[1] : «مدينة غير فسيحة الغناء ولارائعة الفناء ، أقطارها مضمومة وديارها مركومة» . وعن حمص يقول[2] : «إنها موضوعة في بسيط من الأرض أفيح أغبر لاماء ولاشجر ولاظل ولاثمر» .

وفى القطرين معا أفضت الحروب وتردي الأحوال الاقتصادية إلى تدهور ديموجرافي تفاقم من جراء إهمال الخدمات الصحية[3] . إذ نعلم ـ على سبيل المثال ـ أن سكان دمشق البالغين نصف مليون نسمة صاروا في ظل السلاجقة نصف هذا الرقم ، وأن مدينة حلب التي كانت عامرة لم يتعد سكانها بضعة آلاف[4] .

وامتد الخراب إلى شبه الجزيرة العربية لغلبة الطابع البدوى على سكانها ، وبعد أن أصبحت شبه معزولة عن دار الخلافة . لذلك استشرت حمى الصراعات القبلية بين التجمعات السكانية في منطقة الخليج ، خصوصاً بعد تقلص نشاطها التجاري نتيجة أعمال القرصنة التي شنها حكام جزيرة قيس ؛ فامتد عبثهم بالسواحل المطلة على الخليج حتى تخرب معظمها[5] كذلك غصت الطرق بمناسر اللصوص حتى أن قبائل برمتها احترفت قطع الطرق وامتد خطرها إلى جنوبي العراق . ذكر ابن بطوطة[6] أن مدينة الكوفة «استولى عليها الخراب بسبب أيدى العدوان التي امتدت إليها وفسادها من عرب خفاجة المجاورين لها» .

كما لاحظ ابن بطوطة عبث القبائل البدوية ببلاد الحجاز إلى حد تهديد طرق الحجيج إليها من الشام ومصر دون أن يحرك الأيوبيون ساكناً . وقد لعب عرب بنى سليم دوراً بارزاً في هذا الصدد مالبث أن امتد إلى مصر بعد هجرة الكثير من قبائلهم إليها[7] .

واستمر هذا الدور في مصر المملوكية . فبرغم تجنيد السلاطين عدة حملات لفل شوكة الأعراب ، إلا أن إغاراتهم شملت الحواضر والأرياف سواء بسواء .

وإذا كان العصر المملوكي قد شهد نشاطاً عمرانياً متنامياً ؛ فقد اقتصر على المؤسسات

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ .
(٣) آشتور : المرجع السابق ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .
(٥) ابن بطوطة : المرجع ، ص ٢٦٦ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .
(٧) السيد عبد العزيز سالم : تاريخ المغرب فى العصر الإسلامى ، ص ٥٨٠ ، الأسكندرية ١٩٨٢ .

السلطانية كالقصور الفخمة ، والدينية كالمساجد ، والحربية كالقلاع والحصون[١] . وكذلك اقتصر العمران على القاهرة وحدها ، ولم تشهد الأقاليم إلا تأسيس الخوانق والأربطة[٢] .

وحسبنا أن مصر لم تختط بها مدن جديدة في هذا العصر .

وبالمثل واكب تدهور العمران تدهوراً ديموجرافيا تعاظم بسبب المجاعات وما صاحبها من أوبئة وطواعين . ولسنا في حاجة للاستطراد في هذا الصدد ؛ فقد أفرد بعض الدارسين فصولاً عن هذه الظاهرة في عصر المماليك البحرية[٣] . كما عالج المقريزي[٤] ظاهرة القحط والمجاعات والطواعين والأوبئة في مصر على عهد الجراكسة بما يغني عن البيان .

هكذا شهدت بلاد الشرق الأدنى تفاقم الخراب العمراني والتدهور الديموجرافي التي امتدت إلى الغرب الإسلامي خلال الحقبة ذاتها . فقد كتب موريس لومبار[٥] - في عجالة - عن تدهور الحواضر القديمة في المغرب كالقيروان وفاس وقلعة بنى حماد . كما أكد جواتياين[٦] - استناداً إلى وثائق الجنيزة - نفس المقولة . لكننا نرى أن الخراب كان أشمل من ذلك وأفدح . ولا سبيل لتبيانه وتعليله إلا بالرصد الدقيق والشامل للظاهرة في سائر أقاليم الغرب الإسلامي في ظل الزيريين والمرابطين والموحدين والمرينيين والزيانيين والحفصيين .

بدءاً نرى أن الخراب العمراني والتدهور الديموجرافي إبان حكم هذه الدول كانا نتيجة انتكاسة الصحوة البورجوازية التي شهدها القرن السابق ، وقيام نظم إقطاعية بدوية قبلية على أنقاضها . وقد مهدت الاجتياحات الأعرابية التي غمرت بلاد المغرب ونشرت الخراب والدمار في الحضر والوبر ؛ لظهور هذه النظم الإقطاعية التي زادت الطين بلة كما يقال . كذلك أدت الإغارات الأوروبية البحرية من قبل نصارى الأندلس والنورمان والبرتغاليين

---

(١) سعيد عاشور : المرجع السابق ، ص ١٢٤ وما بعدها .

(٢) النويرى : نهاية الأرب فى فنون الأدب ، جـ ١ ، ص ٣٥٤ ، القاهرة ١٩٢٣ .

(٣) أنظر : حياة ناصر الحجى : دراسات فى تاريخ سلاطين المماليك فى مصر والشام ، ص ٣٨٧ ، وما بعدها ، الكويت ١٩٨٦

(٤) أنظر : إغاثة الأمة ، ص ٧ - ٤٠ ، القاهرة ١٩٤٠ .

(٥) الإسلام فى عظمته الأولى ، ص ٢٠٤ .

(٦) أورد جواتياين نص خطاب من يهودى قيروانى متزوج من أسرة يهودية مصرية يخبرها فيه بعزمه على الرحيل إلى مصر «لأن الغرب كله ماعاد يساوي شيئاً البتهة» . كما أورد وثيقة أخرى يقول فيها أحد يهود القيروان بأنها غدت «مدينة ضعيفة وفقيرة» ، «وإذا وصلتها بضائع ؛ فإنها لاتباع» . وأورد وثيقة ثالثة عن زعيم اليهود بشمالى أفريقيا الذى بعث برسالة إلى صديق له وشريك فى أعماله بالقاهرة يطلب منه « مساعدته فى الرحيل عن بلاد المغرب » . أنظر : دراسات فى التاريخ الإسلامى والنظم الإسلامية ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

والأسبان إلى مزيد من تفاقم تلك الظاهرة .

شهدت الأندلس في عصر ملوك الطوائف حروبا مدمرة اتخذ بعضها صورة التعصب الديني من قبل نصارى الأندلس الذين بدأوا حركة «الاسترداد» وتمكنوا من انتزاع الكثير من مدن وأقاليم دويلات الطوائف ، فضلا عن تخريب وقتل وأسر أعداد غفيرة من المسلمين في المدن والأقاليم الأخرى . كما أدى الصراع بين ملوك الطوائف إلى حروب أهلكت الحرث والنسل وأسهمت في تخريب العمران وإنقاص أعداد السكان[1] . وبديهي أن يتعاظم الخطب بعد وقوع الأندلس تحت حكم المرابطين والموحدين . وحسبنا ماجرى من استيلاء الفونس السادس على سرقسطة وكتندة وغيرهما من المدن ، ونجاح السيد القمبيطور في انتزاع معظم مدن وأقاليم شرقي الأندلس إبان الوجود المرابطي .

ولم يستطع الموحدون ومن بعدهم المرينيون وقف الزحف النصراني في الأندلس ؛ بدليل نجاح نصارى الأندلس في استرداد شبة الجزيرة الأيبيرية باستثناء مملكة غرناطة التي مالبثت أن سقطت هي الأخرى وفقد المسلمون الأندلس منذ ذلك الحين . وعولت محاكم التفتيش على سفك دماء معظم المسلمين وتهجير من بقي منهم إلى شمالي أفريقيا .

أما المغرب ؛ فقد شهد اجتياح الأعراب من بنى هلال وسليم وزغبة في القرن الخامس . وليس أدل على دورهم التخريبي من قول ابن خلدون[2] «لقد عم ضررهم وأحرق البلاد والدولة شررهم» . ولنحاول تعقب مسيرتهم التخريبية من مصر إلى حدود المغرب الأقصى .

لما وصل الأعراب برقة وجدوها خاوية على عروشها ؛ لأن المعز بن باديس الصنهاجى كان قد أثخن في سكانها الزناتيين[3] .

ومن برقة اتجه الغزاة إلى المغرب الأدنى مخربين سائر المدن والمزارع في طريقهم ؛ فحل الخراب بالمدينة الحمراء وأجدابيه وأسمره وسرت ، «وانتشروا كالجراد لايمرون على شئ إلا أتوا عليه»[4] .

---

(١) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٧٨٥ .
(٢) العبر : ٦ : ٣٠٠ .
(٣) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٥٨١ .
(٤) ابن خلدون : العبر : ٦ : ٣١ .

وفي أفريقية استولوا على رقاده وخربوها[١] ، كما دمروا القيروان ونواحيها[٢] . وانتهز الجند السوداني في جيش ابن باديس الفرصة فخربوا بدورهم مدينة صبرة[٣] ، ولاقت مدن باجة وقابس وتونس وبونه نفس المصير على يد جحافل الأعراب الذين أتوا على عمران أفريقية[٤] وقد زار صاحب كتاب الاستبصار[٥] مدينة قفصة فوجدها أطلالا بعد سقوطها في يد الأعراب .

توجه الغزاة بعد ذلك إلى بلاد المغرب الأوسط ؛ فدمروا سائر المدن والقرى على طول الطريق بين القيروان وقلعة بنى حماد[٦] . إذ خربوا مدن المسيلة وطبنة وقسنطينة وقلعة بني حماد[٧] ، واستمر زحفهم حتى مشارف المغرب الأقصى .

وعلى ذلك تسقط دعاوى بعض الدارسين[٨] الذين حاولوا دفع الاتهام عن الأعراب في تخريب العمران ببلاد المغرب . وحسبنا إثبات ماذكره ابن خلدون[٩] في هذا الصدد ؛ حيث قال : «لما جاز بنو هلال وبنو سليم إلى إفريقية والمغرب ؛ عادت بسائطها خرابا كلها بعد أن كان مابين السودان والبحر الرومي كله عمراناً ؛ تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدر» .

وليس أدل على خراب العمران من أن بلاد المغرب التي شهدت تأسيس عدد كبير من المدن والمرافئ منذ الفتح وحتى القرن الخامس الهجري ؛ لم تؤسس فيها إلا مدينة واحدة خلال النصف الثاني من هذا القرن وهى مدينة بجاية التي اختطها أحد أمراء بني حماد لأغراض عسكرية بحتة[١٠] .

أما عن دور النورمان في تخريب سواحل بلاد المغرب ؛ فكانت إغاراتهم رد فعل لإغارات أسطول الزيريين على شواطئ صقلية وجنوبي إيطاليا . لذلك لم يدخر النورمان وسعا في شن إغارات تخريبية على جربة عام ٥٣١ هـ وسفاقس عام ٥٣٨ هـ وبونه

(١) ابن عذارى : ١ : ١٢٥ .
(٢) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٥٨٤ .
(٣) ابن عذارى : ١ : ٤٢٢ .
(٤) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٥٨٤ .
(٥) **مجهول** : ص ١٥٤ .
(٦) المرجع السابق ، ص ١٦١ .
(٧) Marcais, G: **La Berberie Musulmane et L' Orient** , P. P. 208 - 214 , Paris,1946.
(٨) أنظر : مصطفى أبو ضيف أحمد : المرجع السابق ، ص ٦٢ .
(٩) المقدمة ، ١٥٠ .
(١٠) **كتاب الاستبصار** ، ص ١٢٩ .

والمهدية عام ٥٤٣هـ وأخيراً زويلة عام ٥٥٢هـ[١] . بل لم يتورع النورمان عن انتزاع مدن هامة في أفريقية مثل سوسة وطرابلس والمهدية التي ظلت تحت قبضتهم حتى أجلاهم الموحدون[٢] .

وبالمثل استولى البرتغاليون على سبتة عام ٨١٨هـ وكذلك أصيلا وآسفي وأزمور وطنجة في عهد المرينيين[٣] . كما شن الإسبان إغارات تخريبية على سواحل المغرب الأوسط عام ٩١٠هـ وتمكنوا من الاستيلاء على وهران عام ٩١٤هـ[٤] .

أسهمت الحروب الداخلية بين القوى الإسلامية في المغرب بدور مماثل في التخريب العمراني والتدهور الديموجرافي . فقد سبقت الإشارة إلى اثخان الزيريين من صنهاجة في سكان برقة الزناتيين . كما خرب بنو غانية المرابطين بجاية وقسنطينة وبلاد الجريد نكاية في الموحدين[٥] . وقبل ذلك تمكن الثوار المنتزون على المرابطين من تخريب مدينة قصر الفلوس التي كانت ميناء بحرياً مزدهراً من قبل[٦] . ولايخفى تخريب المرابطين ديار بورغواطة في إقليم تامسنا الخصيب[٧] .

حقيقة أن المرابطين اختطوا مدينة مراكش ؛ لكن ذلك تم على حساب عمران سجلماسة وتارودانت ، كما أسسوا مدينة مكناس التي استقطبت دور ومكانة مدينة فاس العتيدة . لذلك لامحل لتصديق بعض الأحكام التي تشيد بدور المرابطين في ازدهار العمران . إذ اقتصر دورهم في هذا الصدد على المنشآت الحربية والدينية . فقد شيدوا حصن تاسغيموت لأغراض عسكرية بحتة[٨] ، كما شيدوا بعض المساجد في فاس وتلمسان ومراكش[٩] .

أما الموحدون ؛ فقد اختطوا بعض المدن لأغراض عسكرية كمدينة تازا التي كانت بمثابة ثغر حربي لإحكام الصلة بين المغربين الأقصى والأوسط[١٠] . ومدينة الرباط التي أسست

---

(١) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٥٨٦ .
(٢) ابن الأثير : ٩ : ١٨ - ٢٢ .
(٣) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٧٨٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٨٩ .
(٥) المراكشي : المعجب : ١٩٥ ، كتاب الاستبصار : ١٣١ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٣ .
(٧) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٦٦٠ .
(٨) Terrasse, H : **L'Art Hispano - Mauresque** , P . 226, Paris,1932.
(٩) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٦٦٦ .
(١٠) عبد الله علام : المرجع السابق ، ص ٣٧٩ .

لتكون معسكراً لانطلاق الجيوش الموحدية نحو الأندلس لذلك سميت رباط الفتح[1] . ولنفس الهدف جرى اختطاط مدينة جبل طارق[2] .

ولأغراض دعائية ؛ اهتموا بالمنشآت الدينية ، كجامع الموحدين بتازا ، وجامع تينملل ، وجامع الكتبية بمراكش وجامع حسان بالرباط[3] .

لذلك حق للمؤرخ لورتورنو[4] القول بأن «معظم مدن المغربين الأوسط والأقصى أصابها الخراب خلال الصراع بين المرابطين والموحدين» . ومهما قيل عن عمارة المغرب في العصرين معا فقد كانت مجرد مظهر خارجي ، وتحت هذا المظهر كانت تكمن حقيقة مختلفة تماماً[5] ، وهى أن الدولتين لم تؤثرا إيجابياً في المجتمع المغربي الأندلسي نظراً لتعصب المرابطين لقبائل صنهاجة اللثام ، والموحدين لقبائل مصمودة بحيث عاشت سائر قبائل البربر آنذاك حياة البؤس والشقاء في ظل تلك السخائم القبلية التي طبعت المجتمع بالبداوة[6] .

وقد احتدت النزعات القبلية واستشرت البداوة في ظل الدول التي ورثت إمبراطورية الموحدين . وحسبنا ماأثير من صراع قبلى بين بطون قبائل زناته التي أسست دولة بنى مرين ودولة بنى عبد الواد ، ثم ماجرى من صراع بين الآخيرين وبين بنى حفص . ذلك الصراع الذي أفضى إلى مزيد من خراب العمران . فمثلاً خربت تلمسان إبان الصراع بين بنى حفص وبنى زيان[7] .

ولم تؤسس مدن جديدة خلال حكم الدول الثلاث باستثناء مدينة الدار البيضاء التي أصبحت حاضرة للمرينيين[8] .

شهدت أقاليم المشرق الإسلامي تفاقم ظاهرة الخراب العمراني والتدهور الديموجرافي ؛ نظراً للصراعات بين العناصر والشعوب الرعوية الاستبسية في آسيا الوسطى من أجل تأسيس كيانات سياسية ذات طابع توسعي . وحسبنا أن بعض هذه الكيانات رنت إلى بسط

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٨٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨٤ .
(٣) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ص ٧٦٣ .
(٤) حركة الموحدين فى المغرب ، ص ١١٢ .
(٥) المصدر نفسه ، ١٢٢ .
(٦) نفس المرجع والصفحة .
(٧) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٧٨٨ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٧٨٤ .

سيطرتها على أقاليم غربي آسيا .

لذلك اتسمت الحروب بين تلك الكيانات السياسية في بلاد التركستان والهند ـ والتي امتدت إلى إيران والعراق والشام وآسيا الصغرى ـ بالضراوة والعنف والإسراف في سفك الدماء وتخريب المدن والمزارع . ونكتفي بإيراد بعض الأمثلة الدالة في هذا الصدد .

لما انتزع الغوريون غزنة من الغزنويين الأواخر ، أحرقوا المدينة ونهبوها . يقول أحد الدارسين[١] ـ نقلا عن شاهد عيان ـ «أحرقت غزنة ونهبت وخربت ، ودام القتل سبعة أيام حتى قيل بأن الرحمة هربت من وجه الأرض وحلت أرواح الشياطين في صدور الرجال» . وحسبنا أن السلطان علاء الدين حسن الغورى الذي أحرق غزنة لقب بلقب «جهانسور» ويعني «محرق العالم» . لقد أمعن هذا السفاح في هدم المنشآت الغزنوية الفخمة فضلاً عن المدارس والمكتبات ، ولم يتورع عن إحراق المساجد .

أما عن فظائع الاجتياحات المغولية ؛ فحدث ولاحرج . إذ نعلم أن جنكيز خان دمر مدينة أترار تدميراً كاملا عام ٦١٦ هـ وقتل جميع سكانها[٢] . ولاقت مدينة خوارزم ذات المصير ؛ حيث جرى إحراقها وإجراء مياه نهر جيحون في دروبها وإعمال السيف في جميع أهلها ؛ فغدت خرابا يبابا[٣] .

أما غزنة ؛ فقد أجهز المغول على سائر سكانها بعد أن سويت بالأرض[٤] . وعلى طول الطريق من أسيا الوسطى إلى بلاد الشام أحرق المغول ودمروا سائر المدن والقرى وأزهقوا الأرواح بصورة لم يشهدها التاريخ من قبل ولا من بعد[٥] .

وقد كشفت رحلة ابن بطوطة عن هذا الخراب والدمار الذي رأى آثاره رأي العيان . لذلك نكتفي بإثبات ما ذكره في هذا الصدد .

يقول ابن بطوطة[٦] عن سمرقند التي كانت مزدهرة بالعمائر غاصة بالسكان : « . . .دثر أكثر ذلك ، وكذلك المدينة خرب كثير منها ، فلاسور لها ولا أبواب» . أما ترمذ

---

(١) أنظر : توفيق لقبابى : المرجع السابق ، ص ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ .
(٢) عصام عبد الرووف : المرجع السابق ، ص ١٣٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .
(٤) النسوى : **سيرة السلطان جلال الدين منكبرتى** ، ص ١٥٨ . القاهرة ١٩٥٣ .
(٥) أشتور : المرجع السابق ، ص ٣١٧ .
(٦) **الرحلة** ، ص ٣٦٢ ، ٣٦٣ .

فقد حولها جنكيز خان إلى أطلال ، وقد خلت من السكان إلا في بعض الزوايا التي يقطنها المتصوفة[1] .

وفى خراسان ، وجد ابن بطوطة مدينة بلخ «خاوية على عروشها ، غير عامرة . حتى مساجدها خربها جنكيز خان اللعين»[2] .

أما العراق ؛ فقد رثاها أحد الشعراء مترحما على أمجادها التليدة[3] . وبالمثل خربت الكوفة وكربلاء والقادسية وعقبراء وحصن كيفا والموصل[4] . وحل الخراب بسامرا «فلم يبق منها إلا القليل»[5] . كما أن جزيرة ابن عمر «أكثرها خراب»[6] .

وفى الشام ؛ ذكر ابن بطوطة أن مدينة نصيبين «خرب أكثرها»[7] .كما لاحظ أن مدينة دارا «خراب لاعمارة فيها»[8] .

وامتد الخراب إلى بلاد التركمان التي لاحظ ابن بطوطة[9] أنها تغص بالخوانق والتكايا لسكنى الزهاد ؛ كدليل على استشراء نزعات التشاؤم والزهد من جراء فظائع المغول . كما لاحظ أن أطلال المدن والقرى لم تسلم من إغارات قطاع الطرق[10] . ناهيك بتفشي الفتن الطائفية والسخائم العنصرية الى أسهمت في تفاقم ظاهرة التدهور العمراني والديموجرافي . مصداق ذلك أن مدينة أرزالروم «خرب أكثرها بسبب فتن وقعت بين طائفتين من التركمان بها»[11] .

وعن مظاهر الخراب في الهند التي عاينها ابن بطوطة حين زارها في عهد السلطان محمد شاه ؛ نكتفي بما ذكره عن تخريب دهلى وذبح أهلها على يد هذا السلطان السفاح حيث قال : «فلما دخلناها وجدناها خالية ليس بها إلا قليل عمارة»[12] . ومعلوم أنها كانت

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٦٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦٥ .
(٣) قال الشاعر : انظر : ابن بطوطة : ص ٢١٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢٧ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٣٠ .
(٨) ابن بطوطة : المرجع السابق ، ص ٢٣١ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٧٥ .
(١٠) المرجع السابق ، ص ٢٧٩ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ٢٧٨ .
(١٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦٧ . قيل إن السلطان محمد شاه صعد إلى قصره ، فنظر إلى المدينة وليس بها نار ولا دخان ولا سراج ، فقال : «الآن طاب قلبى وتهدن خاطرى» . ابن بطوطه : المرجع السابق ، ص ٤٦٦ .

حاضرة الهند الإسلامية إبان حكم سلاطين المماليك . وليس أدل على تفشي المجاعات والأوبئة مما لاحظه ابن بطوطة عن إقبال السكان على أكل الجيف العفنة ولحوم الآدميين في بعض الأحيان[١] .

هكذا تشي هذه الصور المفزعة ـ وغيرها ـ بخراب العمران وتدهور السكان في العالم الإسلامي برمته ؛ نتيجة هيمنة النظم الإقطاعية البدوية العسكرية التي أسفرت ـ ضمن ماأسفرت ـ عن تخلخل البناء الطبقي ، وهو ماسنوضحه في المبحث التالي .

ثالثا : تخلخل البناء الطبقي

معلوم أن البناء الطبقي يتشكل وفقا للأساس الاقتصادي ، حيث تصاغ الطبقات حسب نوعية نمط الإنتاج السائد والأنماط المهمشة الأخرى ؛ بحيث تغدو حيازة الثروة معياراً لتحديد الفوارق الاجتماعية بين الطبقات ، ومن ثم تسقط كل الدعاوى التي تعتمد الدين أو المذهب أو الإثنية أو غيرها حجر الزاوية في دراسة البناء الطبقي ؛ وإن كان من الواجب الاعتراف ببعض فعالياتها خصوصاً في المجتمعات ذات السمة الإقطاعية .

وبالمثل لاعبرة بمقولات بعض القدامى والمحدثين الذين يرفضون الاعتراف أصلاً بوجود الطبقات ـ حسب معيار حيازة الثروة ـ في المجتمعات الإسلامية على أساس أن «الناس أمة واحدة سامعة ساكنة»[٢] ؛ وبالتالي تحول «الأخوة الإسلامية» دون ظهور الطبقات[٣] .

ولعل ذلك ـ وغيره ـ كان من أسباب ضبابية الرؤية التي عوقت جهود المهتمين بدراسة التاريخ الاجتماعي للعالم الإسلامي الوسيط .

فإذا كان البعض قد فطن إلى أهمية اعتبار معيار الثروة أساساً لتحديد الطبقات ؛ إلا أن معظمهم لم يوفق في تصنيفها وتحديد شرائحها تحديداً دقيقاً ؛ نظراً لاستنادهم إلى تصنيفات القدامى . فقد تحدث البعض مثلا عما سمي بطبقة الكتاب أو طبقة العسكر أو طبقة المعممين ؛ في حين أنها كانت مجرد شرائح في الطبقة الأرستقراطية أو الطبقة الوسطى أو طبقة العوام[٤] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ .

(٢) أنظر ابن عذارى : ٢ : ١٩٧ .

(٣) عن هذه الإشكالية والتوفيق فى حلحلتها ، راجع : أحمد الطاهرى : عامة قرطبة فى عصر الخلافة ، ص ١٦٠ ، الرباط ١٩٨٩ .

(٤) أنظر : كلود كاهن : المرجع السابق ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

كذلك اختزل بعض الدراسين التشكيلة الطبقية في بعض المجتمعات الإسلامية إلى طبقتين فقط هما طبقة الحكام وطبقة الرعية[1] ؛ على أساس أن «الطبقة تتحدد فضلا عن مدى ثرائها بعلاقاتها مع السلطان من ناحية والرعية من ناحية أخرى» ، ولما كانت الطبقة الوسطى معارضة للسلطة ـ حسب تصورهم ـ لذلك فهى تندرج فيما أسموه بطبقة الرعية[2] .

وليس أدل على خطأ هذا التصنيف من أن الطبقة الوسطى ـ رغم هزالها ـ لم تكن في غالب الأحيان إلا ممالئة وموالية للسلطة ، كما سنوضح في موضعه من الدراسة . كما أن مفهوم الرعية مفهوم فضفاض ؛ ولسوف يثبت البحث توزعها بين الطبقات الثلاث .

وربما كان بعض القدماء من المؤرخين أقرب إلى الصواب حين اعتمدوا معيار الثروة أساساً للتصنيف الطبقي من ناحية ، وحين نجحوا في تعديد الشرائح الاجتماعية التي تندرج في الطبقات الثلاث من ناحية أخرى . هذا على الرغم من الإخفاق في التحديد القاطع لهذه الطبقات ، كذا اعتبار بعض الشرائح طبقات في ذاتها .

يصدق ذلك على تصنيف المقريزي[3] الذي بمقتضاه قسم المجتمع إلى سبع طبقات هي : «أهل الدولة من الحكام ، وأهل اليسار من التجار ، وأولوا النعمة من ذوي الرفاهية والباعة من التجار والسوقة ، ثم أهل الفلح ثم الفقراء ، ثم أرباب الصنائع والمهن ، وأخيراً ذوي الحاجة والمسكنة» .

والصواب أن الطبقة العليا تتمثل فيما أسماه المقريزي «بأهل الدولة من الحكام» ، فضلا عن شرائح أخرى سوف نحددها فيما بعد . أما الطبقة الوسطى فتضم ـ في نظرنا ـ ماوصفه المقريزي «بأهل اليسار من التجار وأولو النعمة من ذوي الرفاهية» ، بالإضافة إلى «أرباب الصنائع والمهن» ، فضلا عن شرائح أخرى سنحددها أيضاً فيما بعد . بينما يندرج في طبقة العامة ما أسماهم «بالباعة من التجار والسوقة وأهل الفلح» «الفقراء» و «ذوي الحاجة والمسكنة» الذين يمثلون مجرد شرائح في طبقة العوام التي تضم شرائح أخرى سوف نحددها فيما بعد .

وقد فطن السبكي[4] إلى خطأ المقريزي حين جعل الشرائح طبقات ، ولجأ إلى تقسيم

(١) أنظر : قاسم عبده قاسم : دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى ، ص ١٦ ، القاهرة ١٩٨٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨ .
(٣) أنظر : إغاثة الأمة بكشف الغمة ، ص ٧٢ ، ٧٣ ، القاهرة ١٩٥٥ .
(٤) أنظر : معيد النعم ومبيد النقم ، ص ١٤٣ وما بعدها ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

المجتمع إلى ثلاث طبقات هي : «الطبقة العليا ، وأرباب الحرف ، ثم العوام» دون أن يوضح الشرائح التي تحتويها كل من هذه الطبقات الثلاث .

وربما كان تصنيف جماعة إخوان الصفا موضحا لبعض هذه الشرائح ؛ حين ذهبوا إلى «أن الناس أصناف وطبقات ؛ منهم أرباب الصنائع والحرف والعمارات والأملاك ، ومنهم الملوك والسلاطين والأجناد وأرباب السياسات ، ومنهم المتصرفون والخدامون والمتعيشون يوما بيوم ، ومنهم الزمنى والعطل وأهل البطالة والفراغ ، ومنهم أهل العلم والدين[1] .

وفقا لهذا التصنيف يبرز معيار حيازة الثروة كأساس لتحديد الفوارق بين الطبقات في وضوح شديد ؛ وإن عابه التسبيق بالطبقة الوسطى ثم التثنية بالطبقة العليا على الرغم من هزال الطبقة الوسطى ؛ خصوصاً في عصر إخوان الصفا . كذلك حين جعل من أهل العلم والدين طبقة بعينها بينما كانوا ضمن شرائح الطبقة العليا والوسطى كما سنوضح فيما بعد . وأخيراً انطوى هذا التصنيف على خطأ أخر ؛ إذ جعل من شريحتي طبقة العوام طبقتين مستقلتين .

برغم ذلك نلتمس العذر للمؤرخين القدامى ؛ لأن تحديد المفهوم العلمى الدقيق لمصطلح الطبقة لم يتسنَّ إلا في العصور الحديثة ، وحسبهم التوفيق في الوقوف على حقيقة هامة ـ لم يفطن إليها المحدثون ـ وهى أن تحديد الطبقات يتم وفقا لمعيار حيازة الثروة . كذا التوفيق في حصر الكثير من الشرائح التي تندرج تحت كل طبقة منها .

تأسيساً على ذلك نرى أن البناء الطبقي في العالم الإسلامي إبان سيادة الإقطاعية منذ منتصف القرن الخامس الهجري كان واضح المعالم ؛ ذلك لأن «المجتمع الإقطاعي مجتمع جامد طبقي البنيان» على حد قول بعض الدارسين الثقات[2] . إذ في مثل هذا المجتمع تتبلور البنى الطبقية وتترسخ وتظهر الفوارق بين الطبقات بشكل قاطع ومحدد .

وعلى ذلك يمكن أن نرصد ـ دون عناء ـ الطبقات الثلاث ؛ العليا والوسطى والدنيا ، كما يمكن تحديد شرائح كل منها تحديداً قاطعاً ، كذا تبيان وزنها الاجتماعي ودورها التاريخي ؛ وهو مانعرض له بالشرح والتحليل .

---

(١) أنظر : الرسائل ، حـ ١ ، ص ٢٤٨ ، مصر ١٣٥٧هـ .
(٢) ابراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٤٨ .

(أ) الطبقة الأرستقراطية :

تتكون هذه الطبقة من عدة شرائح هي :

(١) رجال السلطة من الحكام والأمراء والوزراء والكتاب وقادة الجيش ، فضلاً عن شيوخ القبائل في دول الغرب الإسلامي .

(٢) فقهاء السلطة الذين يبررون لمشروعيتها والذين غالباً ماكانوا يتقلدون مناصب القضاء والإفتاء وغيرها من المناصب الدينية .

(٣) الأشراف الذين تمتعوا بمكانة أدبية وروحية لانتمائهم إلى البيت النبوى .

فيما يتعلق بالشريحة الأولى ؛ نلاحظ أنها اختصت في هذا العصر بسمات سلبية كضيق الأفق وضآلة الخبرات السياسية ، فضلا عن الفهم السطحى والمحافظ للدين ، كذا خشونة الطبع والقسوة المستمدة من طبيعتها البدوية . لذلك أفلست سياسياً وإدارياً وعسكرياً وأظهرت عجزاً كبيراً في المجال الاقتصادي . وعلى الصعيد الاجتماعي عاشت حياة البذخ والترف وأحيت النعرات العرقية والنزعات الطائفية ، كما أجهضت النهضة العلمية والفكرية لتكرس الغيبية والنصية والخرافة[١] .

ففى الدولة الفاطمية ـ بعد خلافة المستنصر ـ كانت هذه الشريحة مسؤولة عن تقلصها وتداعيها نتيجة عجز الخلفاء وهيمنة «الوزراء العظام» على مقدرات الحكم والسياسة . وقد نجم عن ذلك هزائم برية وبحرية حتى لقد اقتصر حكم الفاطميين الأواخر على مصر وبعض أقاليم الشام ، بعد استقلال الزيريين بأفريقية ، ونجاح الصليبيين في تكوين أربع إمارات في الشام ، وتدهور النفوذ الفاطمي في اليمن . كما كانت هذه الشريحة مسؤولة عن إذكاء حرب العصبيات بين الترك والسودان والمغاربة والأرمن . كذا عن الفتن الطائفية بعد انشقاق المذهب الإسماعيلى إلى نزارية ومستعلية ودروز ، وظهور الهرطقات والبدع ، واضطهاد أهل الذمة ؛ خصوصاً إبان الأزمات والنوازل الاقتصادية التي اجتاحت مصر خلال هذا العصر .

برغم ذلك عاشت هذه الشريحة حياة البذخ والترف ، وحسبنا ماذكر عن كنوز الفاطميين من الطرف والجواهر والذهب والثياب والأثاث التي أفاض المؤرخون في وصفها[٢] . وبالمثل احتذي الوزراء والقواد ورؤساء الدواوين حذو الخلفاء ونافسوهم في

(١) محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٢) ابن ميسر : المرجع السابق ص ٤٢ .

الإسراف في المباهج الدنيوية والمتع الحسية[1] .

أما السلاجقة ؛ فقد أفضى فساد شريحة الحكام إلى تجزئة إمبراطوريتهم من جراء الصراع على السلطة بين أفراد البيت السلجوقي ؛ ذلك الصراع الذي أججه الوزراء وقادة العسكر ، وأسفر ـ ضمن ما أسفر ـ عن سلسلة من الهزائم العسكرية التي مهدت لانتزاع الصليبيين معظم بلاد الشام واجتياح الموجات البدوية الآسيوية التي أسقطت دولتهم في النهاية .

وفى ظل الحكم السلجوقي السني ؛ حاز الخلفاء العباسيون الإقطاعات ونافسوا السلاطين حياة البذخ والمجون[2] ، وتطاول بعضهم لاسترداد نفوذهم السياسي المفقود منتهزين غرق السلاطين في المتع الحسية[3] . ويرى بعض المؤرخين أن هذه الظاهرة المشينة استشرت في المجتمع السلجوقي ؛ حتى أن بعض السلاطين والوزراء والقواد أصيبوا من جرائها بالعقم وعدم الإنجاب[4] كما مات بعضهم في أوج الشباب[5] .

كما انتهز البعض من الوزراء والأمراء وقادة العسكر الفرصة فتطاولوا على الخلفاء والسلاطين[6] ، ولعب «الأمراء المماليك» الذين استجلبهم الخلفاء العباسيون دوراً مشيناً في هذا الصدد ، كان من أسباب ضعف الخلافة والسلطنة في آن ، وأدى إلى سقوط الخلافة العباسية والامبراطورية السلجوقية .

وفى ظل السلاجقة ؛ جرى إحياء المذهب الأشعرى واضطهاد المذاهب والديانات الأخرى ، فضلاً عن غلبة الاتجاهات النصية والصوفية التهويمية على حساب النزعات العقلانية والليبرالية التي كانت مزدهرة في العصر السابق .

وعلى غرار الأرستقراطية السلجوقية ؛ نسج الحكام الأتابكة الذين تعاظم في عهودهم نفوذ الوزراء والقواد . وبرغم تبنيهم دعوى الجهاد ؛ إلا أن «حياتهم الخاصة جمعت بين التعبد والنسك وبين التحلل والتهتك»[7] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

(٢) قيل ـ على سبيل المثال ـ إن الخليفة الناصر اقتنى أموالاً ملأ بها بركة فى قصره . أنظر : بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص ٣٨١ . وقيل إن إحدى جوارى المستنصر بالله العباسى كان لها ديوان خاص ووكلاء وعبيد وحشم حازوا الإقطاعات الواسعة . نفسة ، ص ٣٨٢ .

(٣) عبد النعيم حسنين : المرجع السابق ، ص ١٧٨ - ١٨٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٨٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .

(٦) بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .

(٧) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص ٢٠٠ .

وفى دولة سلاطين المماليك ، شكلت النخبة الحاكمة أهم شرائح الطبقة الأرستقراطية . كانت هذه النخبة من المماليك الذين احتكروا السلطة والحرب والإدارة ، كما حازوا الأرض إقطاعات عسكرية . واتسمت حياتها بالعزلة عن سائر طبقات المجتمع ، حيث كانوا يتكلمون التركية ويتزاوجون فيما بينهم[١] . وكان استقرارهم بالمدن حيث نيطوا بالمناصب العامة الهامة[٢] دون غيرهم . وشكلوا بيوتات طالما تصارعت على السلطة وتنافست في حياة اللهو والبذخ[٣] ؛ حتى استشرت بينهم الأمراض الاجتماعية والخلقية[٤] .

فى الغرب الإسلامي ، ارتبطت النخبة الحاكمة بالعصبية القبلية ، ففى بلاد المغرب والأندلس تأسست الكيانات السياسية وفقاً لقانون الغلبة بين العصبيات المختلفة ، إذ كان ملوك الطوائف يمثلون الأرستقراطية العربية والبربرية في الغالب الأعم . كما كانت كل الدول التي تداولت على حكم المغرب والأندلس تستند بالمثل إلى عصبيات قبلية .

ففى دولة المرابطين تمثلت الشريحة الأرستقراطية الحاكمة في قبيلة لمتونة[٥] التي احتكرت الرئاسة والإمارة والقيادة[٦] ، وعاشت في عزلة وسط الحريم والحشم والعبيد[٧] . وقد تخلت هذه النخبة عن حياة التقشف والزهد والمرابطة وأسرفت في مباهج الترف والدعة فاقتنت القصور والإماء والجواري[٨] ، وأغدقت على الشعراء والندماء وأرباب الطرب[٩] . وقد أفاض المؤرخون في وصف مواكبهم وهم متمنطقون بالسلاح ؛ فكانوا ينشرون الرعب بين الأهلين في الطرقات[١٠] . وتفنن عبيدهم وحشمهم في ارتكاب الموبقات واستحلال المحرمات[١١] دون رادع أو وازع إذ كانوا يستخفون بأحكام القضاء . وقد كان للإسراف في حياة البذخ والترف التي عاشتها هذه النخبة بالغ الأثر في تدهور دولة المرابطين وسقوطها ، حيث كانت ترفل في حياة العبث والمجون في قصورها «لاهية عما

(١) آشتور : المرجع السابق ، ص ٣٧٠ ، ٣٧١ .
(٢) سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع السابق ، ص ١٥٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧٢ .
(٤) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٥١ .
(٥) ابن خلدون : **العبر** : ٦ : ١٩١ .
(٦) مجهول : **الحلل الموشية** ، ص ٨٦
(٧) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .
(٨) الفتح بن خاقان : **قلائد العقيان** ، ص ١١١ ، تونس ١٩٦٦ .
(٩) ابن عبدون : المرجع السابق ، ص ٢٨ .
(١٠) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .
(١١) ابن عبدون : ص ٢٨ .

يحيط بالبلاد من أخطار»[1] .

كما أن دول الموحدين والمرينيين والز يانيين والحفصيين شهدت نخبات حاكمة ذات أصول قبلية . لذلك احتلت العصبية المؤسسة داخل كل دولة مكان الصدارة السياسية ؛ فنعمت بالإمتيازات والإنعامات ومنحت سلطات واسعة[2] ، كما احتكرت المناصب القيادية كالسلطنة والوزارة والإمارة وقيادة الجيوش ، فضلاً عن المجالس الاستشارية التي ظهرت في عصر الموحدين[3] .

وكان ضعف وانهيار وسقوط هذه الدول يرجع في الغالب الأعم إلى حياة الخمول والدعة والانغماس في اللهو والعبث التي تردت فيها تلك الشريحة ؛ حتى قيل بأن الكثير من السلاطين كانوا لايتورعون عن السكر علنا ويرغمون مجالسيهم من فقهاء البلاط على احتساء الخمر[4] .

أما عن حياة الأرستقراطية الحاكمة في دول المشرق الإسلامي ؛ فكانت أكثر انغماساً في المتع الحسية . ويعزو ابن خلدون[5] ذلك إلى طبيعة نشأتها الرعوية الخشنة وما استجد عليها من مظاهر الفساد والإفساد بعد تسنمها السلطة . وحسبنا أن البعض يرجع تفسير سقوط الغزنويين نتيجة الاستغراق في المتع الحسية بين السلاطين الأواخر[6] الذين تباروا في حيازة الثروات الهائلة ؛ حتى قيل بأن الغوريين ورثوا عن الغزنويين من الذهب والجواهر ما حمل على ظهور مائتين وخمسين جملاً[7] .

كما أغنانا ابن بطوطة[8] عن الاسترسال في ذكر ما كانت عليه حياة سلاطين مماليك دهلى من بذخ وثراء أفضى إلى الإسراف في المتع الحسية . وعلى غرارهم كان وزراؤهم وأمراؤهم وقوادهم يتردون في ذات المهالك التي أفضت إلى فقدانهم شمائل الشجاعة والفروسية التي ميزت حياتهم الأولى[9] .

أما سلاطين المغول ؛ فقد تفوقوا على غيرهم في استمراء حياة البذخ والمتعة خصوصاً

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
(٢) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .
(٣) لوتورنو : المرجع السابق ، ص ١٢٠ .
(٤) هوبكنز : المرجع السابق ، ص ١٥٩ .
(٥) قال أحد الفقهاء فى مجلس سكر مخاطبا عبد المؤمن بن علي : المقرى : ٤ : ١٧٩
(٦) المقدمة ، ص ٣١٦ .
(٧) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ٨٢ ، ٣٤٨ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥١ .
(٩) الرحلة ، ص ٣٠٩ .

قبل اعتناقهم الإسلام . وحسبنا ماقيل عن مظاهر الترف والفجور والتهتك التي شهدتها دهلي بعد أن فتحها تيمورلنك[١] المولة بالموسيقى والرقص والغناء[٢] . ناهيك بالمواكب السلطانية المدججة بالجند والمماليك والحشم[٣] ، ورحلات الصيد والقنص التي ارتبطت بالتهتك والتحلل الأخلاقي[٤] ؛ حتى أن بعض السلاطين لم يتقاعس عن الجهر بالإفطار في رمضان[٥] . ولا غرو ؛ فقد حظي الندماء والجواري بالإنعامات السنية والهدايا السلطانية[٦] . ويذكر ابن بطوطة[٧] أن أحد هؤلاء الندماء تزوج من ابنة أحد السلاطين . كما حظي المنجمون والعرافون بمكانة مرموقة في البلاط السلطاني[٨] . واختص أطباء السلاطين بمنزلة خاصة جعلتهم يسهمون في حيك المؤامرات السياسية[٩] . وتمتع هؤلاء وأولئك بالرواتب المنتظمة فضلاً عن الإقطاعات والخلع والكساوى التي كان يغدقها عليهم سلاطين دهلي[١٠] .

وقد برز نفوذ قواد العسكر في بلاط المغول الايلخانيين الذين عانوا من مكائدهم ومؤامراتهم السياسية[١١] ، وبالمثل كان لأطباء البلاط دور شائن في هذا الصدد ؛ خصوصاً إبان حكم الإيلخان غازان[١٢] . وكان الوزراء والأمراء يتحكمون في تسيير أمور الدولة بينما تفرغ معظم السلاطين لحياة الدعة والمجون[١٣] . ولاغرو فقد حظي الوزراء بمكانة خاصة وتمتعوا بسلطات عريضة ؛ حتى لقد ذكر القلقشندي[١٤] أن الوزير المغولى «هو حقيقة السلطان وهو المتفرد بالحديث في المال والولاية والعزل حتى في جلائل الأمور» .

أما عن الفقهاء والعلماء الموالين للسلاطين ؛ فكانوا يشكلون شريحة هامة من شرائح

---

(١) ابن بطوطة : المرجع السابق ، ص ٣٠٩

(٢) عادل رستم : المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

(٣) عصام عبد الرؤوف : المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

(٤) عادل رستم : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .

(٥) ابن بطوطة : المرجع السابق ، ص ٣٣١ .

(٦) عادل رستم : المرجع السابق ، ص ٢٩٢ .

(٧) Quershi : Op. cit. P.73.

(٨) ابن بطوطة : ص ٣٣١ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٨٣ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٨٤ .

(١١) Quershi : Op. cit. P.364.

(١٢) محمد محيى الدين الإدريسي : المرجع السابق ، ص ١٩ ، ٢٠ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

(١٤) D' ohsson : Op. cit. P.364.

الطبقة الأرستقراطية الحاكمة . فطالما برروا مشروعية حكم السلاطين القائم على الغلبة والتسلط . وقد نيط بعضهم بالمناصب الهامة كالوزارة والقضاء والافتاء ، فضلا عن الكتابة في الدواوين . لذلك أقطعوا الإقطاعات وحازوا الإنعامات وجمعوا بين المكانة الروحية والمال والجاه ، ووقفوا إلى جانب السلطة ضد العامة يرهبونهم باسم الدين . لذلك تقلبوا في حياة البذخ والترف ؛ فاقتنوا القصور والجوارى والغلمان . كما أسهموا بدور شائن في إذكاء نيران الصراعات الطائفية ، وحاربوا العلماء والفلاسفة ، وتصدوا للفكر الحر والاجتهاد مروجين للاتجاه النصى الغيبى المبرر لشرعية النظم العسكرية المستبدة[١] بالحق أو بالباطل .

وهاك بعض الأمثلة الدالة في هذا الصدد . في الدولة السلجوقية تعاظم نفوذ المدارس النظامية التي انتشرت في سائر أقاليم الإمبراطورية تروج للمذهب الأشعرى الممزوج بالتصوف الطرقى . ليس أدل على ذلك من إفتاء الإمام الغزالى بمشروعية حكم السلاطين السلاجقة في الشرق والمرابطين في المغرب والأندلس . وتذكر بعض الروايات أن الفقهاء اكتنزوا الأموال ودفنوها في الأرض ؛ مما أفضى إلى الركود الاقتصادي في العصر السلجوقي[٢] .

وفى الدولة المملوكية تعاظم نفوذ «المعممين» حتى اعتبرهم بعض المؤرخين طبقة قائمة بذاتها . وقد قاموا بدور هام في مساندة النظام المملوكي على حساب الرعية[٣] . لذلك كوفئوا بتولى الوظائف الديوانية ؛ وإن لم يسلموا أحياناً من نقمة الطغمة العسكرية المملوكية التي كانت تحرم عليهم ركوب الخيل ، ولاتتقاعس عن نهبهم ومصادرة أموالهم[٤] ؛ إذا ما انحازوا إلى الرعية . لذلك اتسمت أخلاقهم بالنفاق من أجل السلامة وتحقيقاً للطموحات الشخصية . وفى ذلك يقول المقريزي[٥] «كثيراً ماتناقضوا في أحكامهم بإبطال ماصححوه وتصحيح ما أبطلوه» ، كل ذلك ميلاً إلى الجاه وحرصاً على إبقاء رياستهم ؛ التي كانت تورث في أبنائهم حتى شكلوا «أرستقراطية ثقافية»[٦] ، كانت من وراء تحريض السلاطين ضد أهل الذمة ، فضلاً عن مخالفيهم في المذهب[٧] .

---

(١) صبح الأعشى : ٤ : ٤٢٣ .
(٢) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ١٣٦ .
(٣) آشتور : المرجع السابق ، ص ٣٧٧ .
(٤) سعيد عبد الفتاح عاشور : المرجع السابق ، ص ١٥٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٥٨ .
(٦) الخطط : ٢ : ٤٠٣ .
(٧) آشتور : المرجع السابق ، ص ٤١٤ .

كما بزغ نجم «فقهاء السلطان» في الغرب الإسلامي خصوصاً في عصر المرابطين، حيث اختير من شيوخ المالكية كل القضاة والمشاورين ورجال الإفتاء والعدول. ليس أدل على ذلك من أن بعض أمراء المرابطين لقبوا أنفسهم بلقب «الفقيه»[1]. لذلك حاز الفقهاء الإقطاعات وتمتعوا بالإنعامات وحظوا بالمناصب العليا، مقابل القيام بدور هام في الحفاظ على ولاء الرعية للمرابطين. وكان الفقهاء المالكية من وراء تحريض السلاطين على أهل الذمة، فضلا عن العلماء والفلاسفة[2]. ولعل هذا يفسر حملة المؤرخين والعلماء المستنيرين عليهم؛ إذ وصفوهم بأن «الكبر والفخر والسرور كان بادياً في وجوههم.. واعَتدّوا بظهورهم على صدور المجالس زهوا على الخواطر»[3]، كما كشفوا عن فساد سِيَرهم وأخلاقهم مع تظاهرهم أمام الناس بالتدين والتقوى[4].

ولما دب الضعف في الدولة المرابطية؛ نجحت بعض بيوتات الفقهاء التي احتكرت منصب القضاء في الاستقلال ببعض المدن في الأندلس؛ حتى أطلق بعض المؤرخين على تلك الحقبة «عصر الطوائف الثاني».

وبديهي أن يمعنوا في حياة البذخ والمجون والعربدة والسكر، في ذات الوقت الذي كانوا يحرمون فيه على العامة احتساء الخمر[5].

وإذ تداعى نفوذ الفقهاء المالكية في ظل الموحدين فقد استبدل بنفوذ «العلماء» المروجين للعقيدة التومرتية. لذلك أسند الخلفاء الموحدون إليهم إدارة الأقاليم وتصريف أمور الدواوين[6]. فضلاً عما حظوا به من مظاهر التبجيل والتكريم المادى والأدبي[7]. فكان الخليفة المنصور الموحدى «يكرم الفقهاء والعلماء ويجري على أكثرهم الإنفاق من بيت المال»[8]. هذا فضلا عن الإقطاعات التي منحهم إياها[9].

لذلك عاشت تلك الشريحة حياة البذخ والترف إلى حد اللهو والمجون[10]؛ حتى أن

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.
(٢) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٢١٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٨.
(٤) سامية مصطفى مسعد: المرجع السابق، ص ٢٣٢.
(٥) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٢٢٠.
(٦) المقرى: ٤: ١٩٢.
(٧) عبد الله علام: المرجع السابق، ص ٢٢٨.
(٨) ابن أبي زرع: المرجع السابق، ص ٢٠٤.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
(١٠) سامية مصطفى مسعد: المرجع السابق، ص ٢٢١.

بعض أفرادها كانوا ينادمون الخلفاء في مجالس الطرب ويشاركونهم السكر والعربدة[١] .

وفى المشرق الإسلامي ؛ لا نعدم أمثلة دالة على تعاظم سطوة «فقهاء السلطان» . فعلى سبيل المثال لمع نجمهم في بلاط الغزنويين[٢] حيث أوغروا صدور السلاطين ضد الشيعة . وفى دولة المماليك بدهلى كان السلاطين يجلون الفقهاء إلى حد السماح لهم بمشاركتهم مجالسهم ومآكلهم . ومنهم من تولى القضاء والإفتاء والخطابة[٣] . وليس أدل على تعاظم مكانتهم من تقدمهم سائر الشرائح الأخرى في رسوم البلاط السلطاني[٤] . وبالمثل حظي شيوخ الصوفية بمكانة جلى في الحاشية السلطانية . ومنهم من تقلد بعض المناصب الهامة ، وانتهز ضعف بعض السلاطين فحاول الوصول إلى السلطة[٥] . وحظي هؤلاء وأولئك بالإقطاعات والإنعامات فضلاً عن الرواتب الدائمة[٦] . وقد استهدف السلاطين من وراء هذا التكريم «إيجاد توازن اجتماعي بين السلطنة والرعية ، كذلك التبرك بهم لسطحية إسلامهم»[٧] .

وفى الدولة الإيلخانية المغولية حظي الفقهاء بمكانة مرموقة لذات الأسباب[٨] ؛ فمنهم من تولى الوزارة كالشيخ رشيد الدين فضل الله[٩] . كما تولوا بعض المناصب العليا كوظيفة «صاحب الديوان» و«كاتب الديوان»[١٠] .

أما الشريحة الأخيرة في الطبقة الأرستقراطية ؛ فتتمثل في جماعات الأشراف العلويين والعباسيين . فبرغم غلبة المد السني في معظم الدول التي شهدها هذا العصر ؛ حظي العلويون بمكانة مرموقة تقديراً وتبجيلاً لآل البيت ؛ خصوصاً في عهود بعض السلاطين الذين اعتنقوا المذهب الشيعي في المشرق الإسلامي ؛ كما هو الحال في الدولة المغولية الإيلخانية التي تعصب بعض سلاطينها للمذهب الإثنى عشري . كذلك تعاطف سلاطين المماليك في مصر مع العلويين ومنحوهم الإقطاعات والإنعامات . وبالمثل حظوا بنفس

(١) المقرى : ٢ : ٣٨٥ .
(٢) المصدر نفسه : ٤ : ١٧٩ .
(٣) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ٣٥٢ .
(٤) ابن بطوطة : ص ٣٠٩ .
(٥) عادل رستم : المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .
(٦) Quershi : Op. cit. P.33.
(٧) عادل رستم : المرجع السابق ، ص ٢٨٩ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٩٠ .
(٩) محمد محيى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص ٦٥ .
(١٠) محمد محى الدين الادريسى : المرجع السابق ، ص ٦٧ .

المكانة في أوائل سني الدولة الموحدية ؛ حيث تأثرت العقيدة التومرتية بالمذهب الشيعي .

أما الأشراف العباسيون ؛ فقد حظوا بمكانة أعظم في ظل الدول التي اعتنقت المذهب السني وحرصت على كسب رضى الخلافة العباسية .

وكان للأشراف نقاباتهم[١] الخاصة ولباسهم المميز . كما كان لهم قضاؤهم الخاص الذي حال بين نسائهم وبين الزواج من غير آل البيت حفاظاً على شرف النسب[٢] .

قصارى القول إن الطبقة الأرستقراطية بشرائحها المختلفة هي المسؤولة عن التخلف الذي ران على العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري .

ب : الطبقة الوسطى :

معلوم أن هذه الطبقة تعاظم دورها خلال القرن السابق على سيادة الإقطاعية خلال الحقبة التي اصطلحنا على تسميتها «بعصر الصحوة البورجوازية الأخيرة» إذ كانت من وراء الاستقرار السياسي والرخاء الاقتصادي والتجانس الاجتماعي والازدهار العمراني والنهضة العلمية والفكرية .

وعلينا الآن الكشف عن مصير هذه الطبقة وتبيان شرائحها ورصد دورها التاريخي وتفسيره خلال الحقبة موضوع الدراسة ؛ وهى عصر سيادة الإقطاعية .

ومن المفيد أن نعرض لآراء المؤرخين التي تراوحت بين الاعتراف أو الإنكار لوجودها أصلا . كذا بصدد تقييم دورها السياسي والحضاري أيضاً . فهنريش بيكر نفى وجود هذه الطبقة خلال تلك الحقبة نظراً لغلبة الإقطاعية . وقد فند جواتياين هذا الزعم بما يغني عن الاسترسال[٣] . بينما اعترف روبين ليفي[٤] بوجود بورجوازية هزيلة قامت بدور حضاري مرموق . ومن الدارسين[٥] من قال بتعاظم هذا الدور الحضاري خصوصاً في المجال الاقتصادي . بينما ذهب آخرون[٦] إلى القول بدور سياسي فعال بالإضافة لدورها الحضاري .

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .

(٢) بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص ٣٨٥ .

(٣) محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٤) **دراسات فى التاريخ الاقتصادى والنظم الإسلامية** ، ص ١١٥ ، ١١٦ .

(٥) **Social Structure of Islam**, P . 64, Cambridge,1956.

(٦) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ١٩ .

وما يعنينا هو إثبات وجود هذه الطبقة في ظل سيادة الإقطاعية أساساً . أما عن دورها فسوف نتناوله بالبحث والدراسة . ولدينا نص هام يثبت وجود البورجوازية ويكشف عن بعض شرائحها في إيجاز شديد ؛ نضيفه إلى النصوص الأخرى التي أوردناها في بداية هذا المبحث .

يقول ابن الفقيه[1] : «ينقسم المجتمع إلى أربع طبقات ؛ ملوك قدمهم الاستحقاق ووزراء فضلتهم الفطنة ، وعليَة أنهضهم اليسار ، وأواسط ألحقهم بهم التأدب ، أما الناس فزبد جفاء» .

يحدد ابن الفقيه شريحتين من شرائح هذه الطبقة على أساس معيار الثروة وهو ماوسمه «باليسار» . فإلى جانب الموسرين الذين ينقسمون بدورهم إلى شرائح متعددة سوف نبينها بعد قليل ؛ يضيف ابن الفقيه «أهل القلم» من العلماء والفقهاء والأدباء غير الموالين للسلطة .

ونحن نرى أن شرائح البورجوازية يمكن تعدادها ـ حسب الأهمية ـ على النحو التالي :

(١) كبار التجار الذين يشكلون الشريحة الأساسية نظراً لقيامهم بدور ـ ولو محدود ـ في حركة التجارة العالمية التي انتعشت في بعض الأقاليم وإبان بعض الفترات خلال ذلك العصر .

(٢) المشتغلون بشئون المال من الصيارفة والجهابذة والوسطاء ، والذين كان نشاطهم يخدم الشريحة السابقة ، وبعض هؤلاء كانوا من أهل الذمة .

(٣) رؤساء الحرف الذين ظلوا يمارسون نشاطا في بعض القطاعات المهنية التي لم تختف نتيجة التدهور العام في الصناعة في ذلك العصر[2] .

(٤) التكنوقراط من المهندسين والأطباء ، فضلاً عن العلماء غير الموالين للسلطة والمدرسين في المدارس التي أقامتها الدولة للترويج لمذهبها الرسمي .

(٥) صغار الملاك في الريف ممن ظلوا يحتفظون بأنصبة محدودة من الأرض لم تدخل في إطار الاقطاعات ؛ خصوصاً في الغرب الإسلامي[3] .

برغم تعدد هذه الشرائح وعدم استقرار أوضاعها على حال ؛ إلا أن المصلحة المشتركة بينها وتعرضها جميعاً لعسف الطبقة العليا خلق بينها نوعاً من الوعي الطبقي ؛ خصوصاً بعد

(١) جواتياين : المرجع السابق ، ص ١٤٢ .
(٢) مختصر كتاب البلدان ، ص ١٣٢ ، ليدن ١٣٠٢ هـ .
(٣) جواتياين : المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

انخراط أصناف الحرف في التنظيمات المذهبية والطرق الصوفية[1] .

لكن هذا الوعي الطبقي كان قاصراً ، للعراقيل التي حدت من تنامي نشاط البورجوازية الاقتصادي في ظل سيادة الإقطاعية . كما أن مصالح شرائح عديدة من هذه الطبقة ارتبطت بالدولة ؛ الأمر الذي فت في فعالية دورها السياسي . يضاف إلى ذلك أن بعض الشرائح استقطبتها الدولة فانخرطت في أجهزتها الإدارية والمالية . وأخيراً تدهور البعض الآخر ليهبط إلى طبقة العامة [2] ؛ كما سنوضح في موضعه من الدراسة . كل ذلك وغيره أفضى إلى إضعاف الطبقة الوسطى وحال دون إضطلاعها بدورها التاريخي ؛ كما كان الحال في أوروبا .

تلك نظرة عامة ؛ علينا برهنتها من خلال تاريخ تلك الفترة الممتدة من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين . وعلى نطاق خريطة العالم الإسلامي بأسره . ولنبدأ بشريحة كبار التجار .

فى العصر الفاطمي الأخير ؛ تقلصت هذه الشريحة بعد تقلص الدولة وهيمنة الأساطيل النصرانية على البحر المتوسط وتهديد الملاحة في البحار الشرقية . لذلك تعاظم دور التجار الأجانب في مصر والشام ، فضلاً عن التجار المحليين من أهل الذمة وخصوصاً الأرمن ؛ على حساب التجار المسلمين[3] .

وبالمثل كانت وضعيتهم في دولة السلاجقة بعد تمزقها وانشغالها بالحروب الداخلية والخارجية ؛ حتى أن الكثيرين من التجار هاجروا إلى الشام ومصر وتعاملوا مع الصليبيين[4] . ومعظمهم كانوا من بغداد وتكريت وأربيل والموصل وبالس وغيرها[5] . ناهيك بما فرضته السلطنة السلجوقية على التجار من مكوس باهظة وتغريم ومصادرة في بعض الأحيان[6] ، فضلا عما جرى من كبس العسكر الأسواق وإغارات العربان على المناطق التخومية ؛ الأمر الذي فت في سيولة النشاط التجاري[7] ، وحفز التجار على الهرب إلى مدن الشام والجزيرة .

---

(١) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .

(٢) جواتياين : المرجع السابق ، ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

(٣) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ١٣٨ .

(٤) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٦٢٤ .

(٥) آشتور : المرجع السابق ، ص ٣٧٧ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٧٨ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ .

ولعل ذلك يفسر انتعاش النشاط التجاري نسبياً في تلك الأنحاء ؛ خصوصاً بعد أن شجع نور الدين محمود التجار الوافدين وكفل لهم الأمان لمزاولة نشاطهم التجاري[1] . كما يفسر أيضاً ثراء هذه الشريحة وتبؤها مكانة اجتماعية متميزة[2] . لقد سمح نور الدين محمود لها بالتعامل مع الصليبيين برغم العداء السياسي والعسكري[3] . كما اتبع سياسة التسامح المذهبى مع أهل الذمة ؛ فتعاظم نشاطهم في المدن الكبرى كدمشق حتى بلغ عدد التجار اليهود بها قرابة ثلاثة آلاف[4] .

لكن هذه المكانة المتميزة مالبثت أن ذوت في ظل الأيوبيين ؛ نظراً لتعصبهم الدينى والمذهبى ، فضلاً عن الاشتطاط في إرهاق التجار بالجبايات والمغارم ؛ الأمر الذي أفضى إلى تناقص أعداد التجار الصغار[5] . أما كبار التجار ـ خصوصاً تجار الكارم ـ فقد امتحنوا وصودروا في عهود الأيوبيين ؛ كما أشرنا سلفاً[6] .

وإذ تعاظم نفوذ التجار الكبار في العصر المملوكي خلال عهود بعض السلاطين البحرية نتيجة الإسهام بنصيب في التجارة العالمية ؛ فقد تدهورت وضعيتهم بعد ذلك من جراء فداحة الضرائب والمكوس خصوصاً إبان إعداد الحملات العسكرية . وبلغ التغريم حد المصادرة أحياناً حتى «كان التجار يتمنون أن يغرقهم الله حتى يستريحوا مما هم فيه من الغرامات والخسارات وتحكم الظلمة فيهم»[7] .

ومع ذلك ظلت تلك الشريحة أحسن حالا من سواها حتى أطلق المؤرخون على كبار التجار «بياض العامة»[8] . ويرجع ذلك إلى ماحققوه من أرباح عالية نتيجة تعاظم نشاطهم التجاري مع بلاد السودان ؛ إذ أسسوا «وكالات» تجارية ، وفضل بعضهم الإقامة هناك[9] . أما صغار التجار فقد عرفوا باسم «البز»[10] . وقد ميز المؤرخون بين هؤلاء وأولئك وبين

(١) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص ٣٠١ .
(٢) ياقوت : معجم البلدان : ٧ : ٢٨٦ .
(٣) ابن جبير : ص ٢٥٣ .
(٤) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص ٣١٤ .
(٥) آشتور : المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ .
(٧) المقريزى : السلوك : ٤ : ٤٤٤ - مخطوط .
(٨) إبراهيم على طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .
(٩) آشتور : المرجع السابق ، ص ٣٨٠ .
(١٠) المقريزى : إغاثة الأمة ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

التجار الأجانب الذين نسبوا إلى بلادهم ؛ فكان يقال تجار «الإفرنج» و «المغاربة» وهلم جرا[١] .

ويوجه عام تقلص نفوذ التجار المحليين والأجانب ، خصوصاً في عصر الجراكسة الذين بالغوا في سياسة الاحتكار[٢] . فضلاً عن إرغام التجار على شراء السلع السلطانية المنهوبة والمسلوبة بأسعار باهظة[٣] ؛ الأمر الذي ألحق الضرر بهم جميعاً . إذ تدهور التجار الكبار بعد هيمنة الأجانب على التجارة العالمية . وظهرت فئة جديدة من التجار المحليين تاجرت في السلع التي تحتكرها الدولة ، فضلاً عن منتجات مزارعها التي كانت تقوم بتسويقها . وكان لهذه الفئة تنظيمات خاصة يتولى رعايتها شيخهم الذي عرف «بالخواجة»[٤] .

وتأرجح وضع التجار في الغرب الإسلامي بين الازدهار والانهيار[٥] . فقد نجم عن توحيد الغرب الإسلامي تحت راية المرابطين تنامي النشاط التجاري بين المغرب والأندلس[٦] ؛ الأمر الذي عزز مكانة التجار ، لكنهم تعرضوا من ناحية أخرى لسياسة التغريم التي اتبعتها الدولة ، فضلاً عن اضطهاد أهل الذمة ، وخصوصاً اليهود الذين لعبوا دوراً هاماً في تجارة الغرب الإسلامي ، كذا في تجارته مع المشرق خلال العصر السابق . واستمر الحال على هذا المنوال في عصر الموحدين[٧] الذين أمعنوا في اضطهاد أهل الذمة عموماً واليهود على وجه الخصوص[٨] .

وفى ظل الدول التي أعقبت الموحدين ؛ بلغ تدهور هذه الشريحة من الطبقة الوسطى مداه ، إذ تحول معظم التجار الكبار إلى الاشتغال بالقرصنة البحرية بعد أن ضاقت بهم السبل من جراء توقف النشاط التجاري بين بلاد المغرب وأوروبا من ناحية ، والمبالغة في سياسة التغريم والمصادرة من ناحية أخرى .

أما في بلاد المشرق الإسلامي ؛ فكان كبار التجار أكثر حظاً ، نظراً لاستمرار التجارة بين الشرق والغرب . ولعل هذا يفسر تواجد تجار الأقاليم المشرقية في بلاد آسيا الغربية ، حيث

---

(١) إبراهيم على طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٧٣ .
(٢) آشتور : المرجع السابق ، ص ٤٠٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤١٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤١٣ .
(٥) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ .
(٧) عبد الله علام : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .
(٨) قال أحد الشعراء فى هذا الصدد مخاطباً أحد سلاطين الموحدين : انظر : المراكشى : المعجب ، ص ١٩٤ .

كانوا ينسبون إلى أقاليمهم ؛ فيقال التاجر الهندي والطوسي والخوارزمي والسمرقندي[١] ، وهلم جرا . وكان معظم هؤلاء يشتغلون في تجارة الرقيق التي ازدهرت خلال هذا العصر . وتشير المراجع إلى تشجيع السلاطين هؤلاء التجار للإقامة في بلادهم وإسكانهم في أحياء خاصة[٢] . ولاغرو فقد كانوا يقرضون السلاطين ويقدمون لهم الهدايا السنية ؛ خصوصاً في المناسبات الرسمية[٣] .

أما عن شريحة المشتغلين بأمور المال من الصيارفة والجهابذة والسماسرة والوسطاء ؛ فقد حظوا بمكانة متميزة لحاجة كبار التجار وأصحاب الحرف إليهم ؛ فكانوا يقرضونهم الأموال بالربا الفاحش . وبالمثل كانوا يقرضون الحكام في أوقات الأزمات ويتحفونهم بالهدايا والتحف والطرف . لكن مكانتهم المتفوقة لم تكن دائمة وقارة ؛ إذ تعرضوا للبطش والتغريم والاضطهاد في كثير من الأحيان ؛ خصوصاً وأن معظمهم كانوا ذميين[٤] .

وبالمثل تعرض أصحاب الحرف للمحن في ظل النظم البدوية العسكرية التي لم تتورع عن تسخيرهم في مشروعاتها الخاصة ؛ الأمر الذي حدا معظمهم إلى الهجرة[٥] ؛ خصوصاً إبان الغزو المغولي[٦] . ومن بقي منهم تعرض للتغريم والمصادرة ؛ فعانوا من الإفلاس[٧] . ناهيك بنضوب موارد الصناعة الناجم عن سوء استغلال المناجم والمحاجر ، والحظر الذي كانت تفرضه أوروبا على المواد الأولية اللازمة للصناعة[٨] .

وكان هناك تناقض بين تلك الشريحة وبين كبار التجار ؛ إذ كثيراً ما أقدم أهل الحرف على تصريف منتجاتهم بأنفسهم[٩] ، وبالمثل وجد تناقض بين هؤلاء وبين الصناع ، وهوما دلل عليه أحد الدارسين بالوثائق التي تكشف عن خلافات شجرت بين الصباغين والإسكافيين وبين رؤساء حرفهم ، كما تفجرت مشكلات أخرى بين أصحاب الحرف ؛ خصوصاً بين المسلمين والنصارى إبان الحروب الصليبية[١٠] .

---

(١) عادل رستم : المرجع السابق ، ص ٢٨٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .
(٣) ابن بطوطة : ص ٤٣٨ .
(٤) آشتور : المرجع السابق .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٧٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٧٩ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٧٩ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٨٩ .
(٩) جواتياين : المرجع السابق ، ص ١٨٧ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

وفى الغـرب الإسـلامي ازدادت أحـوال رؤسـاء الحـرف سـوءاً في ظل النظم البـدوية العسكرية ، وإن اختلفت الحال في الأندلس التي شهدت معامل خاصة يعمل بها مئات الصناع[١] كانت موروثة عن العصر السابق .

وفى بلاد المشرق ؛ احتفظت هذه الشريحة بمكانة لابأس بها ؛ نظراً لحاجة الدولة إليها في مشروعاتها العسكرية من ناحية ، وانخراط أصنافها في الطرق الصوفية التي أوجدت نوعاً من الوئام المفتقد بين تلك الشريحة في بلاد الشرق والغرب الإسلاميين من ناحية أخرى[٢] .

أما عن شريحة العلماء والفقهاء والأدباء غير الموالين للدولة ؛ فقد كانوا في منزلة أقل من نظرائهم الذين يعملون في الدواوين ـ ومن اشتغل منهم بالتدريس بالمدارس النظامية والأيوبية على سبيل المثال ـ كانوا يتقاضون رواتب لابأس بها بلغت اثنى عشر ديناراً شهريا[٣] ، فضلاً عن الجرايات والهدايا والإنعامات التي كانت تمنح لمؤدبى أبناء أفراد الطبقة العليا[٤] .

أما التكنوقراط ؛ فقد شكلوا شريحة متميزة ؛ نظراً لحاجة النظم السائدة إلى خبراتهم في مشروعاتها العمرانية والدينية والشخصية . ومن ثم كان ولاؤهم للسلطة مرتبطاً بمصالحهم الشخصية .

وفيما يتعلق بصغار الملاك في الريف ؛ فقد تراوحت مكانتهم ـ حسب الظروف ـ بين الإنتماء للطبقة الوسطى وبين طبقة العوام وإن كانوا أقرب إلى الأولى خصوصاً في الغرب الإسلامي[٥] .

تلك هي الشرائح الى تشكل قوام الطبقة الوسطى ، فما هي الخصائص والسمات التي تميزها عن الطبقتين العليا والدنيا؟ في هذا الصدد نحاول تصحيح بعض الأخطاء في أحكام جواتياين على ضوء النصوص الخلدونية وغيرها .

يصف جواتياين البور جوازية عموماً بالتدين والعلم[٦] . وإذا كنا نوافق على السمة

(١) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٢٢٦ .
(٢) عادل رستم : المرجع السابق ، ص ٢٨٢ .
(٣) بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص ٣٨٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٨٧ .
(٥) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .
(٦) أنظر : **دراسات فى التاريخ الاقتصادى والنظم الإسلامية** ، ص ١٥٢ .

الثانية على أساس ما أقره ابن خلدون[1] من ارتباط العلم بحياة الحضر ، لأنه «صنعة من الصنائع تكتسب» فلا نقر زعمه عن سمة التدين ،اللهم إلا في العصور المتأخرة ، حين انحدرت بعض شرائح البوارجوازية إلى طبقة العامة ، فسلكت حياة النسك والتصوف الذي شاع عموماً بين الحرفيين .

كذلك يبرز جواتياين ماانطوت عليه شمائل الطبقة الوسطى من سمو الأخلاق والتشبث بالفضائل ، وهو أمر نفاه ابن خلدون[2] في فصل عنوانه «أن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة» ، «لأنها تميل إلى المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج وهى عوارض أخلاق التجار» . وهذه الملاحظة وقف عليها بعض الرحالة عندما تعاملوا مع تجار مصر في ذلك العصر[3] . وتنسحب نفس السمات بصورة أكثر حدة على معظم الشرائح الأخرى ؛ خصوصاً رؤساء الحرف والوسطاء والسماسرة .

أما ماذكره جواتياين عن سمة العفة والاحتشام[4] ؛ فأمر لا يتسق مع ماشاع عن انغماس أفراد هذه الطبقة ـ وخاصة كبار التجار ـ في الترف والبذخ ، بل الفسق والفجور . تشهد على ذلك كتب الأدب والأمثال الشعبية التي تحمل حملة ضارية على التجار المسلمين والنصارى واليهود . ليس أدل على ذلك من المثل الشائع «للمسلم فرجه وللنصراني ماله ولليهودي بطنه» .

ويخيل إلي أن حياة الترف والدعة ـ لا الكدح والمغامرة كما هو حال البورجوازية الأوروبية ـ مسؤولة ضمن أسباب أخرى عن هزال دور البورجوازية على الصعيد السياسي . وقد فطن ابن خلدون إلى مسؤوليتها «الصغرى» عن تدهور الحرف والصناعات ، ومسؤوليتها «الكبرى» عن خراب العمران . وذلك حين «سعت إلى الجاه بالإرتماء في أحضان الرؤساء والسلاطين ودفع أمور الحرف إلى الوكلاء والحشم»[5] . لقد كانت هذه الطبقة كما اعترف جواتياين نفسه ـ حريصة على مصالحها المباشرة والضيقة دون كبير ولاء للوطن[6] .

أما عن دور البورجوازية في التاريخ الإسلامي ؛ فقد كان هزيلاً سياسياً وحضارياً خلال

(١) المقدمة ، ص ٣٦٢ ، بيروت ١٩٦٧ .
(٢) المقدمة ، ص ٧١١ .
(٣) أنظر : ناصر خسرو : المرجع السابق ، ص ٦١ .
(٤) جواتياين : المرجع السابق ، ص ١٥٦ .
(٥) المقدمة ، ص ٧١ .
(٦) جواتياين : المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

العصر موضوع الدراسة ؛ بالقياس إلى دورها في العصر السابق . وقد سبق لنا تفسير هذا الهزال في دراسة سابقة[1] ، لذلك سنقتصر على عرض وتحليل دورها التاريخي منذ منتصف القرن الخامس وحتى أوائل القرن العاشر الهجريين .

برغم محدودية دور البورجوازية عموماً في ظل غلبة الإقطاعية ؛ فإن ماجرى خلال هذا العصر من انتعاشات اقتصادية عابرة أو من ومضات ثقافية خاطفة ، يعزى الفضل فيها إلى القوى البورجوازية . ذلك أن «العقلية» البورجوازية عموماً تميل إلى تعميق الإتجاه الحياتى العملى المعاكس لاتجاهات الطبقات الأخرى المكرسة للغيبية والمحافظة والهروبية .

إلا أن تقليص وتحجيم نشاط البورجوازية في المجال الاقتصادي ؛ أفضيا إلى هزال دورها السياسي وضآلة عطائها الحضاري . كما أسفر التواجد البورجوازى في أحضان الإقطاعية عن ارتباط مصالح البورجوازية ـ خصوصاً التجار الكبار ورؤساء الحرف ـ بالدولة . وهو أمر فطن إليه ابن خلدون[2] حين قال : «إذا توفر المال لدى التاجر فحصلت له ثروة تعينه على الاتصال بأهل الدولة ؛ فعل ذلك من أجل الظهور والشهرة» . لذلك تخلت البورجوازية عن دورها التاريخي في تقويض الإقطاعية وتحقيق «الثورة الرأسمالية» ومالأت السلطة وساندتها في مواجهة طبقة العامة .

نسوق في ذلك بعض الأمثلة الدالة من خلال الإستقراء التاريخي .

فى ظل الفاطميين الأواخر ؛ اعتنقت بعض الشرائح غير المسلمة من الطبقة الوسطى الإسلام ظاهرياً ، ودانت بالمذهب الإسماعيلي من أجل الظفر بالمناصب العامة الهامة . ولاغرو فقد تقلدت بعض هذه العناصر منصب الوزراء ؛ كما هو الحال إبان خلافة المستنصر بالله الفاطمي[3] .

وفى زمن السلاجقة كان الوكلاء والجهابذة والتجار والصيارفة والوسطاء يقدمون للسلاطين خدمات جلّى ، مقابل الحصول على المناصب العامة التي حازتها بعض العناصر الذمية أيضاً . فنقرأ عن ابن علان التاجر الذي أقرض نظام الملك وزير السلاجقة مائة ألف دينار ، وعن ابن سعد بن سمحا اليهودي الذي صار مستشاراً مالياً لنظام الملك . وقد أفادت هذه الشرائح ـ خاصة التكنوقراط والمقاولون والوسطاء ـ من العمل في الإنشاءات العسكرية

---

(١) أنظر : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** : ٢ : ٢٣٥ وما بعدها .

(٢) المقدمة ، ٧١٢ .

(٣) حسن ابراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٦٢٤ .

السلجوقية فأثروا ثراء عريضاً نتيجة اشتغالهم بإمداد الجيوش السلجوقية بالمؤن والعتاد[1] .

وفى عهود الأتابكة ؛ لعب التجار دوراً بارزاً في أوقات الهدنة مع الصليبيين لصالح النوريين[2] . وقد أمدنا ابن جبير[3] بأسماء بعضهم ممن اشتغلوا بالسياسة في هذا العصر . كما نعلم أن تجار دمشق ساعدوا نور الدين محمود في الاستيلاء على مدينتهم سلماً ، من أجل استثمار سياسته المالية العادلة في توسيع نشاطاتهم الاقتصادية[4] . تلك السياسة التي ساوت بين التجار المسلمين واليهود سواء بسواء . ولا غرو فقد خفف نور الدين محمود مكوس التجار اليهود والنصارى ـ فضلاً عن المسلمين ـ لكسبهم إلى جانبه في صراعه مع الصليبيين .

وفي سلطنة المماليك لمع نجم تجار الرقيق الذين كانوا يمدون النظام المملوكي بالعبيد الجلبان . وكان السلاطين يكافئونهم على ذلك بتقلد المناصب الهامة كالسفارة[5] . كما كانت الأسر التجارية المرموقة تمد النظام المملوكي بالموظفين[6] ؛ لذلك ناصرت هذا النظام وشدت أزره بتقديم الأموال ؛ خصوصاً إبان إعداد الحملات العسكرية لمواجهة الأخطار في الداخل والخارج[7] .

وفي الغرب الإسلامي ؛ إتخذ ملوك الطوائف بالأندلس من الطبقة الوسطى «أداة لتحقيق التوازن الاجتماعي بين الدولة والعامة»[8] . لذلك «جندوا عدداً كبيراً من أفراد هذه الطبقة من أجل توسيع دوائر إداراتهم حتى يتخذوا لأنفسهم مظهر حكام حقيقيين»[9] . وحسبنا أن أحد التجار اليهود ـ يوسف بن نغرالة ـ وزر لبني زيرى في غرناطة .

وفى الدولة الموحدية ؛ استصفت الخلافة بعض التجار الذميين ـ خصوصاً في أواخر العصر ـ فقلدتهم المناصب الإدارية والمالية ؛ برغم قيام بعضهم بالتجسس لصالح نصارى الأندلس[10] .

---

(١) آشتور : المرجع السابق ، ص ٢٧٧ ، ٢٧٨ .
(٢) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .
(٣) الرحلة ، ص ٢٥٣ .
(٤) مؤنس عوض ، المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .
(٥) آشتور : المرجع السابق ، ص٤١٣ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٤١٤ .
(٧) نفس المرجع والصفحة .
(٨) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ٣٣ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٨٨ .
(١٠) عبد الله علام : المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

وفي المشرق الإسلامي ؛ إزداد التجار التصاقاً بالسلاطين ؛ فحظوا برعايتهم لما يقدمونه إليهم من أموال وهدايا . ولاغرو فقد نال بعضهم لقب «ملك التجار»[١] . بل نعلم أن أحد السلاطين وعد أحدهم بتقلد الوزارة ؛ الأمر الذي أدى إلى تآمر الوزير عليه وقتله[٢] .

وبرغم الحظوة التي تمتعت بها بعض شرائح البورجوازية في ظل النظم الإقطاعية العسكرية ؛ إلا أنها كانت عابرة وغير قارة .

فالثابت أن تداعي وانهيار هذه الطبقة كانا حقيقة ملموسة بسبب سيادة الإقطاعية . ولعل هذا يفسر لماذا انحدرت معظم شرائح البورجوازية ـ في أواخر العصر ـ إلى طبقة العوام . كما احترفت بعض شرائحها القرصنة البحرية[٣] ، ولجأ معظمها إلى حياة الزهد والنسك ، وأمعن البعض الآخر في حياة الترف والمتعة[٤] . وأخيراً صعدت قطاعات محدودة منها إلى الطبقة العليا بعد توليها المناصب الرسمية السامية .

لذلك كله أفلست البورجوازية خلال هذا العصر وعجزت عن القيام بدورها التاريخي سياسياً وحضارياً ؛ من جراء سيادة الإقطاع العسكري ؛ وهو أمر سنوليه حقه من الدراسة في المبحث التالي .

جـ : طبقة العامة :

برغم الدور الهام الذي قامت به هذه الطبقة في التاريخ الإسلامي ؛ إلا أن تاريخها لم يكتب بعد . وصدق المقري[٥] حين لاحظ أن «مؤلفي هذا الأفق طمحت هممهم عن التصنيف في هذا الشأن» . وعلى ذلك يمكن الجزم بأن هذا التاريخ يدخل في إطار «المسكوت عنه» . وربما كانت فكرة القدماء عن التاريخ باعتباره «تاريخ الرسل والملوك» تبرر هذا الصمت ، لكننا لانجد عذراً للمؤرخين المحدثين لإهمال التأريخ للعوام بحيث صار ـ كما ذكر محمد أركون بحق ـ يدخل في إطار «اللامفكر فيه» ؛ برغم اهتمام سائر المدارس التاريخية المعاصرة بالتاريخ الاجتماعي . وبرغم جهود ثلة من المستشرقين المشتغلين بالتاريخ الاجتماعي للعالم الإسلامي في العصور الوسطى ؛ لاتزال إشكاليات كثيرة تعترض الباحث

(١) عادل رستم : المرجع السابق ، ص ٢٨١ .
(٢) ابن بطوطه : ص ٤٣٨ .
(٣) أرشيبالد لويس : المرجع السابق ، ص ٢٩ .
(٤) موريس لومبار : المرجع السابق ، ص ١٣ .
(٥) نفح الطيب : ١٥٦ ، بيروت ١٩٦٨ .

في هذا الصدد . أهمها ضآلة المادة التاريخية ، فضلاً عن سحب الشك المحيطة بما تيسر من هذه المادة . ولعل هذا يبرر اعتراف كلود كاهن[١] بأنه «يئس من إمكانية تناول الجانب الاجتماعي بالبحث التاريخي» . كما يسوغ حكم أحد تلامذتنا النجباء[٢] بأن «ما كتب يقدم العامة في صورة شوهاء زائفة» . وإذا كنا لانجد إلا مثالين يتيمين عن كتابات تدافع عن العامة ؛ نستطيع أن نجد مئات الأمثلة التي تتحامل عليهم وتسفه تاريخهم وتشوهه . وليس غريباً أن يتمحور الاتجاه الأول في المؤرخين المستنيرين من أمثال ابن خلدون والجاحظ وجماعة إخوان الصفا . وإن لم يسلم ابن خلدون والجاحظ من محاكاة الأكثرية المتحاملة . فابن خلدون[٣] الذي يمجد المهن والصناعات باعتبارها «شريفة وضرورية» ؛ لاينسى أن يصف أخلاق العامة «بالمكايسة والمماحكة والفجور والبعد عن المروءة»[٤] . والجاحظ الذي كتب عن «أخلاق الفتيان وفضائل أهل البطالة» ؛ مالبث أن تراجع حين كتب عن فساد هذه الأخلاق في رسالة «أخلاق أهل البطالة»[٥] .

أما جماعة إخوان الصفا التي مجدت العمل والعمال[٦] ؛ فقد انفردت بالدفاع عن العامة حين قالوا «فنيت أبدانهم في خدمة أهل الدنيا وكثرت همومهم من أجلها ولم يحظوا بشيء من نعيمها ولذاتها»[٧] .

أما عن الكتابات المتحاملة ؛ فحدث ولاحرج . ولا بأس من استعراض مختارات من أحكامها الجائرة في هذا الصدد .

يصف ابن الخطيب[٨] العامة بأنهم «أوباش أسواق وحمقى مالهم من خلاق» ، والطرطوشي[٩] يصمهم «بالفسق والدعارة والنهب واللصوصية» ويرى أن «موت ألف من العلية أقل ضرراً من ارتفاع واحد من السفلة»[١٠] . وابن عذارى[١١] يطلق عليهم «الفتاك» ، بينما يصفهم الغساني «بالخسة والعتو لأنهم رعاع وأراذل» . وابن عبدون يحكم على

(١) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٤٦ .
(٢) أنظر : أحمد الطاهري : المرجع السابق ، ص ٩ .
(٣) العبر : ٣ : ٣٣١ .
(٤) المصدر نفسه ، ٩١٧ .
(٥) أنظر : التاج فى أخلاق الملوك ، ص ٤٠ ، ٣٧ ، بيروت ١٩٥٥ .
(٦) الرسائل : ١ : ٢٢١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٥٨ .
(٨) اعمال الأعمال ، ص ١٢٧ .
(٩) سراج الملوك ، ص ٤٢ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .
(١١) البيان المغرب : ٣ : ١٢٧ . .

أخلاقهم «بالكذب والملق»[١] .

بديهي والأمر كذلك ؛ ألا نجد ضالتنا في كتب السلف للوقوف على تعريف دقيق وصحيح لمصطلح «العامة» . وفى كل الأحوال نجدهم يستخدمونه كنقيض للطبقة العليا التي أطلقوا عليها «الخاصة» .

أما المحدثون ؛ فقد اختلفوا كذلك حول التعريف العلمى للمصطلح . فكلود كاهن[٢] يطلقه على «من يملكون وسيلة غير ثابتة من وسائل الرزق» . وهو تعريف قاصر لأن بعض شرائح العامة كانو يتملكون وسائل إنتاج ثابتة كما سنوضح فيما بعد . ويرى غيره[٣] أن المصطلح يطلق على الرعايا من أهل المدن باستثناء رجال السيف ورجال القلم وكبار التجار . فالعامة دونهم في الثروة والمكانة ؛ لذلك أطلق عليهم الطبقة السفلى . ونرى أيضاً أن هذا التعريف لايقيم وزنا لسكان الريف ؛ فإلى أى طبقة إذن ينتمون؟ ومن الدارسين[٤] من عرف العامة بأنهم «الطبقة الكادحة سواء في الريف أو الحضر» . وبرغم انطواء هذا التعريف على قدر كبير من الصواب إلا أنه ينطوى على «حكم قيمة» لايخلو من «أدلجة» حين وصف هذه الطبقة «بالكدح» . وربما كان باحث[٥] آخر أكثر موضوعية حين عرّف العامة «بالقوى المنتجة» .

ولعل قناعتنا بهذا التعريف تزداد حين نحاول أن نقف على الشرائح التي تشكل تلك الطبقة . وفى هذا الصدد يختلف الدارسون كذلك . إذ حددها البعض[٦] «بالحرفيين واليد العاملة الحرة أو الرقية والدلالين والعتالين في المدن . أما في الريف فيدخل في نطاقها الملاك الصغار والمياومون» . وحددها البعض[٧] الآخر «بالحرفيين والعمال وصغار التجار والأجراء والعاطلين» . وذهب فريق[٨] ثالث إلى أن شرائح العامة تضم «أصحاب الدخول الواطئة من الصناع وأهل المهن والفلاحين والفقراء وأهل الكدية» .

ونحن نرى أن كل ماذكر يدخل ضمن شرائح العامة بغض النظر عن الاختلافات العنصرية والدينية ؛ سواء أكانت هذه الشرائح من الأحرار أو العبيد . ولسوف نأخذ بتصنيف

---

(١) عن مزيد من التفصيلات ، راجع : أحمد الطاهرى : المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .
(٢) أنظر : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٣٥ .
(٣) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .
(٤) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ٢٦ .
(٥) احمد الطاهرى : المرجع السابق ، ص ٤٤ .
(٦) موريس لومبار : **الإسلام فى عظمته الأولى** ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ .
(٧) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .
(٨) بدرى محمد فهد : المرجع السابق ، ص ٣٨٧ .

جامع مانع قدمه أحد طلابنا[1] ؛ مع إدخال تعديلات طفيفة لاتمس جوهره ، نوجزه على النحو التالي :

(أ) الشرائح المنتجة :

وتنقسم إلى قسمين :

١ ـ شرائح لاتملك وسائل الإنتاج ؛ وتتضمن متعلمى الحرف والصناع بالمدن ، والفلاحين الأقنان والرعاة بالريف .

٢ـ شرائح تملك وسائل الإنتاج ؛ وتجمع بين أرباب الحرف الصغار والفلاحين ذوي الأنصبه المحدودة من الأرض .

(ب) الشغيلة غير المنتجين :

ويمثلهم في المدن الباعة والتجار الصغار والسقاؤون وعمال النظافة والنقل والبناء وأهل الخدمات الثانوية كالحراسة والخدمات المنزلية وغيرها . كذا يمكن أن نضم إلى هذه الشرائح أواسط التجار المفلسين .

(جـ) العاطلـــــون :

وهم الذين صنفهم إخوان الصفا كطبقة قائمة بذاتها تحت اسم «الزمنى والعُطل وأهل البطلة والفراغ» ممن عرفوا «بالعامة الرثة» . وقد اتسعت شريحتهم لتضم عدداً من الحرفيين والتجار والفلاحين الذين تضرروا من مفاسد الإقطاعية ، فضلاً عمن عرفوا «بأهل الشر» من اللصوص وقطاع الطرق .

ويمكن أن نضم إلى هذه الشريحة أيضاً البغايا والسحرة والمشعوذين والمهرجين والمتصوفة المقيمين في الزوايا والخوانق .

وبرغم تعدد وتنوع هذه الشرائح ؛ كان يجمعها نوع من التجانس نتيجة بؤس أحوالها وتعرضها للظلم من قبل الطبقة العليا وحتى الوسطى التي تحالفت مع الأرستقراطية الحاكمة

(٦) احمد الطاهرى : المرجع السابق ، ص ٤٤ ، ٤٥ .

ضد العامة . لكن هذا التجانس لم يصل قط إلى درجة الوعي السياسي[1] .

أما عن عقلية وأخلاقيات هذه الطبقة ؛ فهى مستمدة من الأفكار الدينية السائدة التي غذتها الأرستقراطية الحاكمة في غياب دور البورجوازية التنويرى والتثويرى . من هذه الأفكار الإيمان المطلق بالغيبيات كالقضاء والقدر ؛ لذلك انخرطت كثير من شرائح العامة في سلك الطرقية والدروشة ، وعششت في رؤوس أفرادها الخرافات والشعوذات . كذلك استكانت ـ في معظم الأحيان ـ لظلم الحكام انطلاقاً من فهم خاطئ للدين قوامه طاعة أولي الأمر[2] . كما أفرزت التجارب العملية بعض القيم والمعتقدات الإيجابية كالشهامة والجرأة والإقدام والتضحية وغيرها من الشمائل الحميدة التي تبلورت في تنظيمات الصعاليك والفتيان ، والتي كانت من وراء الطموح لتبني روح العدالة وشجب الظلم . وكلها شمائل كانت من وراء الانتفاضات ذات الطابع الثوري التي شهدها هذا العصر .

أما ماذكره المؤرخون عن نقائص ألصقت بهذه الطبقة ؛ كالمماحكة والغش والتدليس ونحوها ؛ فلم تكن إلا إفرازاً للظروف الصعبة التي عاشتها تلك الطبقة في ظل الإقطاعية .

لنحاول الآن عرض نماذج لأحوال العامة وظروفها القاسية وردود الأفعال إزاءها في العالم الإسلامي بأسره إبان الفترة موضوع الدراسة ، في إيجاز شديد ؛ لأننا سوف نتناول حركاتها السياسية والاجتماعية بالتفصيل في المبحث التالي .

خلال العصر الفاطمي الثاني ، تدهورت أحوال العوام في مصر والشام من جراء سياسات الحكام التي سبق عرضها . وقد تمثل رد الفعل في ظهور حركات وانتفاضات عبر عنها «الأحداث» ، قضت مضاجع الحكام في الريف والحضر على السواء . هذا فضلاً عن حركات فردية مختلفة تمثلت في قطع الطرق والتربص بالأثرياء ، إلى جانب الخلاص من مصائب الدنيا بالانخراط في الطرقية والدروشة . لذلك لم يخطئ أحد الدارسين النابهين[3] حين حكم بأن ردود الفعل تلك كانت تحركها عوامل ساسية ومذهبية واقتصادية واجتماعية .

وفى العصر الأيوبى ازدادت أحوال العوام تفاقماً . ومع ذلك لم نسمع عن ردود فعل ذات بال في حركات العوام ؛ وذلك لسياسة القمع التي اتبعها الأيوبيون من ناحية ،

(١) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٢) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٢٩٩ ، ٢٣٠ .

(٣) أنظر : محمد رجب النجار : **حكايات الشطار والعيارين فى التراث العربى** ، ص ١٦٣ ، الكويت ١٩٨١ .

ولرفعهم شعار الجهاد ضد الصليبيين من ناحية أخرى[1] . لذلك ازداد الإقبال على الانخراط في سلك الطرقية فضلاً عن الإقدام على الجهاد حيث شكل العوام فرقة من المتطوعة في جيش صلاح الدين أبلت بلاء حسناً في جهاد الصليبيين[2] .

وفى العصر السلجوقي بلغ التدهور في حياة العامة ذروته ، الأمر الذي حفزهم على الثورة . لكن غلبة النزعة العسكرية السلجوقية وقفت حائلاً دون نجاح ثورات العوام[3] .

وانتهز الأتابكة نزعة التدين عند العامة ؛ فجندوهم في جيوشهم ؛ فكانوا وقوداً للمعارك التي جرت بين الأتابكة والصليبيين . إذ قتل منهم من قتل واسترق الأسرى للعمل بالمهن الوضيعة في الإمارات الصليبية[4] . وبالمثل كانوا غذاء للأوبئة والمجاعات التي استشرت في هذا العصر[5] . وضاعت سدى توسلات الفقهاء كيما يخفف السلاطين السلاجقة والاتابكة من ظلم العوام . لذلك لم يكن هناك مناص من المقاومة . فبرزت تنظيمات العيارين والشطار والأحداث التي طالما أغارت على المدن الهامة في المجال الاقتصادي[6] . ولعل ذلك كان من وراء حكم بعض الدارسين بأن هذه الحركات كانت تستهدف تحقيق نوع من الاشتراكية للقضاء على التوزيع غير العادل للثروة[7] .

وقد عملت الأوبئة والمجاعات عملها في القضاء على الملايين من العوام في مصر والشام إبان حكم المماليك[8] . ومعظم من بقي على قيد الحياة لم يجد عملاً إذ تفشت بينهم البطالة والتسول[9] ، كما ازدادت أعداد الدراويش . وتحالف الطرفان معا ضد السلطنة حين انخرطوا جميعاً في تنظيمات الزعار[10] .

أما في الريف ؛ فقد عرف عن الأرستقراطية المملوكية احتقارها الفلاحين الذين ازدادت أحوالهم سوءاً من جراء سياسة النهب المملوكية ؛ حتى كان البلاء يحل على أهل القرية

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨١ .
(٣) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص ٣٠٤ .
(٤) ابن جبير : ص ٢٥٣ .
(٥) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .
(٦) مؤنس عوض : المرجع السابق ص ٣٠٨ .
(٧) انظر : زلنجر : الفتوة - هل هى الفروسية الشرقية ، بحث فى كتاب دراسات إسلامية بإشراف نقولا زيادة ، ص ٢٣١ ، بيروت ١٩٦٠ .
(٨) آشتور : المرجع السابق ، ص ٣٩٧ .
(٩) سعيد عاشور : المرجع السابق ص ١٦١ .
(١٠) آشتور : المرجع السابق ، ص ٤١٢ .

جميعاً[١] . ناهيك بما عاناه الفلاحون من إغارات العربان[٢] . وإذ عرف العصر المملوكي بعض الانفراجات ومحاولات تحسين أحوال الفلاحين في عهود بعض السلاطين ؛ فلم يكن ذلك إلا محاولة لكسبهم إلى جانبهم في الصراع الدائم بين أفراد الأرستقراطية المملوكية حول السلطنة[٣] . كما أن بعض السلاطين جندوا فرقاً من الزعار لمؤازرتهم في صراعهم مع العثمانيين[٤] . ومع ذلك توجهت حركات الزعار أساساً ضد السلطنة المملوكية حيث أبانوا عن بطولات فتت في قوة هذا النظام الأوليجركي العسكري . ولم تخل بعض حركات العوام ـ تحت وطأة الظروف الصعبة ـ من طابع هرطقي . وفي ذلك يقول السبكي[٥] : «وكثير من الحرافيش اتخذ السؤال صنعة . . فيقعدون على أبواب المساجد يشحذون ولايدخلون للصلاة» .

وفي الغرب الإسلامي ؛ لم تكن أحوال العوام أحسن حالاً مما كانت عليه في الشرق الإسلامي[٦] . إذا تضافرت ذات الظروف الاقتصادية الصعبة على تخليق ذات الظواهر الاجتماعية ـ السياسية بصورة أكثر حدة . لم يكن ذلك إلا بسبب ازدياد أعداد الأرقاء في طبقة العامة ؛ نظراً لازدهار تجارة الرقيق الأبيض في الأندلس ، والأسود في المغرب[٧] . كما تعاظمت حركة الطرقية في المغرب والأندلس معاً ، وعرف أصحابها باسم «المريدين والفقراء»[٨] . وقد تميزت عن نظيرتها في الشرق باكتسابها مزيداً من الثورية ضد السلطة برغم رعاية الأخيرة للخوانق والربط ؛ حيث أوقفت الأحباس للإنفاق عليها[٩] . لقد كان معظم المريدين من الحرفيين[١٠] الأكثر تطرفاً والأقل اتكالية من الدراويش الفلاحين في الشرق . لذلك اتسمت حركاتهم «بالنضال والعنف إلى جانب التبكيت والتنكيت»[١١] .

---

(١) ابن إياس : ٢ : ٣٠٢ .
(٢) سعيد عاشور : المرجع السابق ، ص ١٦٣ .
(٣) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٥٣ .
(٤) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٥٣ .
(٥) معيد النعم ، ص ١٣٦ .
(٦) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .
(٨) الونشريسي : ١١ : ٤٢ : ٤٩ ، ٥٠ .
(٩) المصدر نفسه ، ٧ : ١١٥ .
(١٠) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .
(١١) احمد الطاهرى : المرجع السابق ، ص ٩ .

وقد وجهت سهامها في الغالب الأعم ضد الأرستقراطية الحاكمة[١] ، وأحرزت نجاحات مظفرة في هذا الصدد ؛ حيث أقام المريدون مجتمعات خاصة بهم ذات طابع اشتراكي يتضمن بعض الآراء الفلسفية . وهو أمر يحتاج إلى وقفة متأنية سنعرض لها في موضعها من المبحث التالي .

على أنه يؤخذ على مجتمعات المريدين انطواؤها على نزعات العنصرية والطائفية والغلو ؛ وقد نجمت عن ذلك صراعات دامية بين العرب والبربر ، وكذا بين المسلمين والذميين[٢] . أما عن العامة في دول المشرق الإسلامي ؛ فقد تشابهت أحوالهم مع نظرائهم في الشرق والغرب الإسلاميين . ففى الريف شكل الفلاحون والرعاة قوام هذه الطبقة[٣] . لكن نشاطهم إزاء السلطة اتسم بالخنوع والمهادنة ، نظراً لضراوة النظم البدوية العسكرية[٤] . فكانت الدولة تلزم الفلاح ـ على سبيل المثال ـ بزراعة الأرض ، وإن أبى فعليه دفع خراجها[٥] . لذلك لم يتمرد الفلاحون على السلطة إلا نادرا[٦] .

أما الصناع وأهل الحرف في المدن ، فكانت أحوالهم أقل بؤساً لحاجة الدولة إلى خبراتهم في أعمالها العسكرية التوسعية والعمرانية الدينية . ومع ذلك لم يخل العصر من اندلاع انتفاضات عديدة سوف نوليها حظها من الدراسة فيما بعد .

وسواء في الريف أو في المدن ؛ كان العوام من الأحرار والأرقاء . وقد حظي الأخيرون بمعاملة لابأس بها ؛ لأن الأرستقراطية الحاكمة كان من الممكن أن تسترق ـ وفقاً لقانون الغلبة ـ في مجتمعات شهدت تغييرات إنقلابية[٧] . ولا أدل على نزعة التعاطف مع الأرقاء من قول أحد السلاطين «عبيدى يرثون أرضى ، وتستمر الخطبة حين أموت وأنتهي»[٨] . ومعلوم أن معظم هؤلاء السلاطين كانوا أرقاء قبل وصولهم إلى دست السلطنة[٩] . ومما فت في ردود أفعال العوام ضد السلطة انتشار تنظيمات «الأخية الفتيان» المسالمة التي عمت سائر الأقاليم الخاضعة للنظم العسكرية التركية والمغولية . وتمركزت أهدافها في الأعمال الخيرة ؛

---

(١) إمحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
(٣) Quershi : Op. cit. p.222.
(٤) Quershi : Op. cit. P. P.404,405.
(٥) عادل رستم : المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .
(٦) نظام الملك : سياسة نامة ، ص ١٨ .
(٧) ابن بطوطة : ص ١٢٧ ، ١٢٨ .
(٨) عادل رستم : المرجع السابق ، ص ٢٨٣ .
(٩) عبد النعيم حسنين : المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ونصح الظلمة ، وتقديم المساعدات للمحتاجين ، وإيواء عابرى السبيل . وإن لم يحل ذلك دون قيامها بحركات جهادية في مناطق الثغور[1] .

تلك صورة موجزة عن القوى الاجتماعية في العالم الإسلامي إبان سيادة الإقطاعية ؛ سوف تتضح أكثر عند دراسة دورها السياسي ؛ وهو ما سنكرس له المبحث التالي .

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .

٤

الصراع السوسيو ـ سياسي

بعد أن عرض الباب السابق لطبقات المجتمع الإسلامي في ظل سيادة الإقطاع العسكري ؛ يتصدى هذا الباب لتقديم صورة واضحة عن معالم التاريخ السياسي من خلال الصراع الطبقي .

ونرصد في هذا الصدد عدة ملاحظات هامة هي :

أولاً : أن سيادة الإقطاع العسكري على أيدى العناصر البدوية الطرفدارية ميع الصراع الطبقي في آلياته وفعالياته ، كذا في مظاهره وتجلياته .

ثانياً : أن النظم الاقطاعية العسكرية كانت تتدعم ـ رغم إفلاسها السياسي ـ بموارد مالية دائمة ؛ من خلال اقتصادها النهبى في الداخل والتوسعى في الخارج ، فضلاً عن موارد التجارة الدولية . وهو أمر ساعد على تدجيجها المستمر بالجند ، فظلت قائمة وقادرة على مواجهة الحركات الاجتماعية المضادة . وعلى ذلك فقد كمن الخطر الحقيقي عليها في الصراعات داخل الأرستقراطية الحاكمة . وقد شاركت فيه سائر شرائحها ؛ فأفضى إلى إضعافها لتسقط على أيدى نظم أخرى مشابهة ومجاورة في أغلب الأحيان .

ثالثاً : إتسم الصراع بين هذه النظم العسكرية ، أو بين شرائحها بطابع الإثنية والمذهبية ؛ مما ساعد على تضبيب الجانب الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي ظل مع ذلك حجر الزاوية في الصراع .

رابعاً : أن الطبقة الوسطى شكلت رصيداً احتياطياً لهذه النظم في الغالب الأعم نتيجة

ارتباط المصالح ؛ فتخلت بذلك عن مسؤوليتها التاريخية في قيادة الطبقة الدنيا لتقويض الإقطاعية العسكرية . وفى الحالات التي اصطدمت فيها هذه المصالح ـ وهي جد نادرة ـ قادت البورجوازية المدجنة حركات هزيلة ضد السلطة وتبنت إديولوجيات مذهبية متطرفة أو متهرطقة ـ أحياناً ـ لدعم طموحاتها المغامرة التي باءت بالفشل . كما أثرت سلبياً على حركات العوام ؛ فحولت نضالها عن مساره الحقيقي إلى مسارات أخرى فرعية وهامشية .

خامساً : أما عن الحركات الاجتماعية المعبرة عن طموحات الطبقة الدنيا ؛ فكانت هزيلة بالمثل لغياب البورجوازية من ناحية وسطوة النظم العسكرية المتسلطة من ناحية أخرى . لذلك اتخذت هذه الحركات صوراً شتى عديمة الفاعلية ؛ منها الهبات التلقائية العفوية ، أو المشاركة العبثية في صراعات النخبة الأرستقراطية الحاكمة ، أو القيام بأعمال الشغب وقطع الطرق والسلب والنهب . غير أن بعض حركات العوام لم تخل من إيجابيات ؛ حين اندرجوا في تنظيمات العيارين والشطار والأحداث والفتاك والصقورة ؛ فأحرزت بعض النجاحات التي أقلقت النظم العسكرية الحاكمة ، وأجبرتها أحياناً على التخفيف من سياساتها المشتطة أو القيام بإصلاحات جزئية ومحدودة . من هذه الحركات الاجتماعية أيضاً ماإستهدف بعض شرائح الطبقة البورجوازية المتحالفة مع النظم الإقطاعية العسكرية . وهو أمر ساعد على اندلاع ثورات قادتها الشرائح البورجوازية المتضررة . واندرج العوام في صفوفها بعد أن تأدلجت بالمذهبية الشيعية أو الشيعية الصوفية . لكن نجاحاتها كانت قصيرة العمر ؛ فلم تفلح في النهاية في القضاء على النظم الإقطاعية العسكرية المتسلطة .

تلك صورة عامة سنحاول أن نعرض معالمها الأساسية في شيء من التفصيل . وننوه بأننا لن نقدم تاريخاً شاملاً لأحداث ووقائع صراعات طبقية على امتداد رقعة جغرافية تشمل العالم الإسلامي برمته من حدود الصين شرقاً إلى الأندلس والمغرب الأقصى غرباً ، وعلى امتداد قرون خمسة من الزمان ؛ بقدر ما نقدم من أمثلة ونماذج دالة على صدق الرؤية وشمولية التطور التاريخي في العالم الإسلامي بأسره . وننوه أيضاً بأننا سنعالج الموضوع في إطار التقسيم الذي اعتمدناه في المباحث السابقة والذي يميز بين دوائر ثلاث ؛ قلب العالم الإسلامي ، الغرب الإسلامي ، المشرق الإسلامي . وننوه أخيراً بالحرص على رصد القواسم المشتركة في ظواهر تاريخ الدوائر الثلاث مع تبيان الخصائص المميزة وتفسيرها في كل دائرة على حدة . وهاك ذاك مفصلاً .

أولاً : قلب العالم الإسلامي

يطمح هذا المبحث إلى رصد الصراعات السوسيو ـ سياسية بين الطبقات الثلاث ؛ الأرستقراطية الحاكمة ، والبورجوازية ، والعامة ، كذا تبيان التناقضات داخل كل طبقة وانعكاساتها على الصراعات بين شرائحها ؛ بما يفسر في النهاية أسباب ميوعة الصراع الاجتماعي بوجه عام .

بالنسبة للأرستقراطية الحاكمة ؛ يشكل الصراع بين شرائحها المختلفة عصب التاريخ السياسي لذلك العصر ؛ إذا ماقيس بالصراع بينها وبين الطبقتين التاليتين . خصوصاً إذا أضفنا إليها الصراع بين الأرستقراطيات الحاكمة في المنطقة ، أو الصراع بينها وبين النظم الأخرى في المشرق والمغرب .

على أننا لن نستطرد في شرح تفصيلات الصراعات التي شجرت في قلب العالم الإسلامي بين النظم العسكرية المتعاصرة لأن كتب التاريخ حافلة بوقائعها ، كما أننا عرضنا لمعالمها في المباحث السابقة . لذلك نكتفي بما نراه جديداً في هذا الصدد ، عامدين إلى ضرب الأمثلة الدالة التي تغني عن التكرار .

نعلم الكثير عن الصراع بين النظم الفاطمية والسلجوقية والأتابكية في بلاد الشام . وما يعنينا أن جوهر هذا الصراع كمن في السيطرة على خطوط ومنافذ ومدن وموانى التجارة ؛ خاصة وأن تلك النظم عولت على الاقتصاد النهبى التوسعى لاتسامها «بالاستبداد الشرقي»[1] الرعوي الطموح إلى السيطرة على السهول النهرية الفيضية في العراق والشام ومصر . ومن هنا كان توسع دولة ما يتم على حساب الأخرى ، وارتبط النجاح أو الفشل بالقدرة على تعبئة الجيوش وتجنيد العبيد بعد رواج تجارة الرقيق في المنطقة .

نلاحظ أيضاً أن بعض هذه الدول تأسست على حساب ضعف وانهيار أو سقوط أخرى ؛ كما هو حال دول الأتابكة التي ولدت من رحم الإمبراطورية السلجوقية المترهلة .كما قامت الدولة الأيوبية على حساب أتابكة الموصل وحلب فضلاً عن الفاطميين في مصر . بالمثل ولدت سلطنة المماليك من رحم الدولة الأيوبية ، وهلم جرا .

إرتهنت الغلبة ـ في التحليل الأخير ـ بقدرة هذه النظم على تكريس الثروات النهبية في الداخل والتوسعية في الخارج وتوظيفها في تدجيج حكمها بالعسكر الجديد الوافد .

إستناداً إلى هذه الموارد المالية ؛ تمكنت هذه النظم العسكرية أيضاً من تأسيس أجهزة

(١) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .

إدارية بيروقراطية عريضة ومعقدة من القواد والوزراء والكتاب ؛ شكلت بدورها مؤسسات للنهب في الداخل أهلها للطموح إلى السلطة بعد إسهامها في الصراع بين أفراد الطغمات العسكرية الحاكمة .

ففى ظل الفاطميين الأواخر ؛ أسفر الصراع على الخلافة عن انشقاقات إديولوجية وسياسية ؛ إذ انشق المذهب الإسماعيلى إلى طائفتى النزارية والمستعلية . وقد لعب الوزراء ـ الذين تزعموا طوائف العسكر من بني جلدتهم ـ دوراً محورياً في هذا الصراع الذي أسفر عن إضعاف الخلافة واستئثار «الوزراء العظام» بالسلطة الفعلية . بل غالباً ماكان هؤلاء الوزراء يتحكمون في عزل الخلفاء وتوليتهم .

وفى الإمبراطورية السلجوقية ؛ تمخض الصراع على السلطة بين أفراد البيت السلجوقي عن تجزئة الإمبراطورية وتمزقها . وبالمثل لعب الوزراء ـ كنظام الملك على سبيل المثال ـ دوراً محورياً في هذا الصدد بعد موت ملكشاه(١) .

وما جرى من صراع بين أفراد البيت الأيوبى في مصر والشام والجزيرة بعد صلاح الدين لايحتاج إلى الرصد والسرد . بالمثل كان الوصول إلى السلطنة المملوكية رهين القدرة على جلب مزيد من المماليك بين البيوتات المملوكية المتناحرة . ولايخفى دور أمراء العسكر ونواب السلاطين في إذكاء الحروب الدامية بين تلك البيوتات .

كما برز دور «فقهاء السلطان» المبررين لسياسة الأمر الواقع في سائر الصراعات داخل الأسر الحاكمة . ذلك أن هذه النظم «المتغلبة» إفتقرت إلى الشرعية ؛ فتبارت في إرضاء الفقهاء لإضفاء طابع المشروعية على حكمها . واستغل الفقهاء الفرصة لإحراز مكاسب شخصية . فالغزالي ـ مثلاً ـ الذي كان مؤازراً لخلفاء بغداد مالبث أن تحول عنهم لتأييد السلاطين السلاجقة وأضفى الشرعية على حكمهم ؛ رغم استئثارهم بسلطات الخلفاء(٢) . وابن تيمية الفقيه الذي عارض السلطنة المملوكية حين أفتى بأن الرقيق غير جديرين بالحكم ؛ مالبث أن عدل عن رأيه حين غادر الشام إلى مصر فأفتى بأن «من خرج على إمام أو سلطان إلا كان ماتولد عن فعله من الشر أعظم مما تولد من الخير»(٣) .

فضلاً عن ذلك ؛ كثيراً ماشجرت صراعات جانبية بين شرائح الأرستقراطية لم يخطئ

(١) عن مزيد من التفصيلات ، راجع : فامبرى (أرمينيوس) : **تاريخ بخارى** ، الترجمة العربية ، ص ١٨١ ومابعدها ، القاهرة ١٩٦٥ .

(٢) بطروشوفسكى : **الإسلام فى إيران** ، الترجمة العربية ، ص١٦٢ ، ١٦٣ القاهرة ١٩٨٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

أحد الباحثين[1] الثقات حين وصفها «بالصراعات الحلقية» . منها ما جرى بين القواد أنفسهم أو بين الوزراء بعضهم البعض عامدين في ذلك إلى التآمر الذي وصل إلى حد الاغتيال ، مستعينين في ذلك بالجند المرتزق أحياناً[2] ؛ كما هو الحال في الدولة السلجوقية .

وفى ظل المماليك ؛ كان الصراع بين قادة الجند السلطانى وقادة الجند المجلوب نغمة سائدة في عصرى البحرية والبرجية . «لقد كانت مؤامرات المماليك وثوراتهم ضد سادتهم وأساتذتهم من الأمراء والسلاطين حركات ملأت العصر كله» ؛ حسب حكم مؤرخ متخصص[3] .

بالمثل كانت مؤامرات البلاط إبان حكم هذه النظم جميعاً لاتخلو من دور ملحوظ للنساء والجوارى من «حريم السلاطين» ؛ خصوصاً في الدولتين السلجوقية والأيوبية . وما قامت به «تركان خاتون» زوجة ملكشاه و «شجر الدر» زوجة الصالح نجم الدين أيوب في هذا الصدد يعرفه الخاص والعام[4] .

هكذا شكلت صراعات الأرستقراطيات حجر الزاوية في تاريخ المنطقة ؛ بحيث فتت كثيراً في حدة الصراع الطبقي ؛ خصوصاً وأن هذه النظم كانت غريبة على المنطقة وعاشت حياة متعالية منعزلة فى بيئتها الجديدة ؛ فأصبح جهاز الدولة «قاهراً متعالياً فوق الطبقات عموماً»[5] .

برغم ما أسفرت عنه تلك الصراعات من إضعاف النظم العسكرية القائمة - وهو أمر أتاح الفرصة للطبقة الوسطى كى تُجْهز عليها - إلا أنها لم تستطع اهتبالها للقيام بدور ثورى إيجابى في هذا العصر . وهذا راجع - فيما نرى - إلى طبيعة تكوينها الهش - كما أوضحنا سلفاً - فضلاً عن ارتباط مصالح الشريحة الأساسية فيها - من كبار التجار خصوصاً - بالسلطة القائمة .

لذلك تمثل موقفها الأساسي في مساندتها متخلية بذلك عن دورها التاريخي المنحاز لطبقة العامة . من القرائن الدالة على ذلك أنه حتى في الأوقات التي تعرضت فيها مصالحها للخطر لم تستطع إلا القيام بحركات محدودة عديمة الجدوى والفاعلية خصوصاً في المناطق

(١) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص ٣٠١ .
(٢) آشتور : المرجع السابق ص ٢٧٤ .
(٣) إبراهيم على طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٥١ .
(٤) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٤٢ ، ٢٤٥ .
(٥) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص ٣٨٦ .

ذات الأهمية التجارية . وعلى ذلك لا عبرة بحكم أحد الدارسين[1] بأن «البورجوازية العليا أصبحت أحياناً عنصراً قوياً في سياسات الشرق خصوصاً عندما تدهور النظام الإقطاعي» .

فحركاتها المحدودة في بعض مدن الشام والعراق والجزيرة لم تندلع إلا لأن هذه المناطق شهدت حكومات ضعيفة عجزت عن مواجهة الخطر الصليبي . كذلك استغلت البورجوازية تنظيمات الحرف فشكلت منها ميليشيات عسكرية ـ كتنظيمات الأحداث ـ سخرتها للحفاظ على مصالحها في هذه المدن ؛ دون أن تنجح في إقصاء الأمراء الضعاف عن السلطة[2] .

لقد بالغ آشتور[3] حين زعم بأن بني الصوفي في دمشق وبني الخشاب في حلب[4] وابن نيسان في حران وبنى يعقوب في سنجار شكلوا حكومات ذات طابع «جمهورى مدينى»[5] . إذ الثابت أن هذه المدن كانت تدخل ضمن نفوذ أمراء من الترك ظلوا يمارسون سيادتهم عليها حتى تمكنوا من القضاء على نفوذ البورجوازية فيها في النهاية ؛ خصوصاً بعد أن سحبت العامة تأييدها للأسر البورجوازية ؛ بشهادة آشتور نفسه[6] .

الثابت بوجه عام أن البورجوازية ساندت السلطة ضد العامة . خير مثال على ذلك ماجرى في العصر المملوكي من وقوف كبار التجار «وفقهاء السلطان» إلى جانب السلطنة ؛ فكان كبار التجار يقرضون السلاطين لتمويل حروبهم التوسعية والدفاعية ، كما ساندهم «المعممون» بالتأييد الروحي والأدبي مقابل تأليب السلاطين ضد خصومهم من الشيعة الراديكاليين . لذلك لم يتورع العوام في هباتهم عن استهداف الشريحتين معا[7] . كما تحولت ميليشيات الأحداث إلى الجهاد ضد الصليبيين في الوقت الذي تعاون فيه تجار الشام مع «الإفرنج» .

أما البورجوازية السلجوقية فوقفت على طول الخط موقف التأييد للسلاطين[8] برغم تخاذلهم في مقاومة الصليبيين . وفى العصرين معا ـ السلجوقي والمملوكي ـ لم تتعد

(١) أنظر : آشتور : المرجع السابق ، ص ٢٨٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩٠ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٩٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٩٦ .
(٧) المرجع السابق ، ص ٤١٤ .
(٨) آشتور : المرجع السابق ، ص ٢٧٤ .

معارضة البورجوازية للسلطة مجرد التظاهر والاحتجاج لتخفيف المكوس[1] ، كما تآمرت مع السلاطين لقمع حركات العوام[2] . كذا لم نسمع عن دور يذكر لها في معارضة الفاطميين الأواخر ومن بعدهم الأيوبيين .

أما عن موقف طبقة العامة ؛ فقد اتسم بالمراهقة والعشوائية لخيانة البورجوازية المسؤولة تاريخياً عن قيادة ثوراتها .

ففي عهود الفاطميين الأواخر لم يتفجر نشاط ثوري ذو بال للعوام ضد السلطة[3] .

ويرجع ذلك إلى مسئولية «الوزراء العظام» عن الاضطراب السياسي والتدهور الاقتصادي . لذلك لم يكن غريباً أن يوجه العوام معارضتهم ضد البيروقراطية من أجل الحفاظ على الشرعية الممثلة في الخلافة . مصداق ذلك انتفاضتهم ضد الأفضل بن بدر الجمالى عندما نحى نزار عن الخلافة وأسندها إلى أخيه المستعلى . كما ثار عوام القاهرة ضد الوزير عباس بن باديس ـ الذي قتل الخليفة الظاهر ـ وصلبوه على باب زويلة[4] .

وفى الشام استهدفت حركات العوام البورجوازية المحلية لا الخلافة الفاطمية[5] بعد أن اتضح استغلال البرجوازية حركاتهم لتحقيق مصالحها الخاصة والضيقة ؛ والزج بهم في صراع محموم ضد النفوذ العباسي والفاطمي والقرمطي[6] .

لذلك اقتصرت تنظيمات الأحداث ـ بعد ذلك ـ على الفقراء والمعدمين والعاطلين وقدر لها ـ لذلك ـ إحراز بعض النجاحات الموقوتة . تجلى ذلك في حركة ابن المجن ـ قاطع الأخشاب ـ في حلب عام ٤٨٩ هـ ؛ حيث نجح في السيطرة على المدينة وحكمها إلى حين[7] . ويعزى فشلها في النهاية إلى اتسامها بالعنصرية ؛ إذ استهدفت قطاعا بعينه من العسكر الفاطمي تمثل في المغاربة . كما يعزى إلى تعويلها على السلب والنهب ليس إلا . لذلك تآمرت عليها شرائح بورجوازية من كبار الصناع والملاكين والتجار ؛ فقضت عليها[8] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤١٥ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص ٣٠٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٠٥ .

(٥) محمد رجب النجار : حكايات الشطار والعيارين فى التراث العربى ، ص ١٦٢ ، الكويت ١٩٨١ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٩٤ .

(٧) ابن الأثير : ١٠ : ٢٥٥ .

(٨) محمد رجب النجار : المرجع السابق ، ص ١٧٠ .

وعلى غرارها اندلعت حركات أخرى في دمشق وبعض المدن الأخرى ؛ ما لبثت أن لاقت ذات المصير[١] .

وفى ظل السلاجقة ؛ شملت انتفاضات العوام الريف والمدن على السواء . ففى الريف اندلعت هبات خاملة عديمة الفاعلية اتخذت طابعاً هرطقياً . إذ تزعمها أدعياء النبوة والمشعوذين الذين استغلوا معاناة العوام لتحقيق طموحات شخصية .

كما استغل الإسماعيلية النزارية ـ وزعيمهم الحسن الصباح ـ عوام الفلاحين للدخول في صراع طائفى ضد السنة[٢] . واتسم الصراع بالتعصب المقيت إلى حد إحراق المساجد[٣] ؛ الأمر الذي حكم على نتيجته بالفشل .

لكن ثورات العوام الذين انتظمتهم الحركة الإسماعيلية في المدن كانت أوفر حظاً ؛ إذ اتسمت بالوعي السياسي والاجتماعي بعد انضمام أصناف الحرف إليها . لذلك سببت إزعاجاً مستمراً للحكم السلجوقي في الشام[٤] .

وفى إيران أحرزت المعارضة الإسماعيلية نجاحات أكبر . ذلك أن الثوار استهدفوا أمراء الإقطاع[٥] بالدرجة الأولى ، بينما توجه هذا النشاط في الشام ضد أهل السنة والصليبيين في المحل الأول . كما يرجع هذا النجاح إلى حسن التنظيم وبراعة القيادة إلى جانب وضوح البعد الإجتماعي . لذلك نجح الثوار في تكوين دولة إسماعيلية في إيران اتخذت من قلعة «ألموت» الحصينة قاعدة لها . كما عولت على الإغتيال السياسي بعد تشكيل فرق من «الفداوية» تمكنت من قتل زعامات الخصوم من العباسيين والسلاجقة سواء بسواء .

وقدر للثوار الإستيلاء على ضياع أمراء الإقطاع التي آل معظمها إلى الزعماء ؛ الأمر الذي أحدث تصدعاً في الحركة بعد سخط العوام على زعمائهم من الإقطاعيين الجدد وانسحابهم من الحركة[٦] . وقد أفضى هذا الانسحاب إلى إضعافها حيث تمكن السلاطين السلاجقة من محق الحركة في إيران وفروعها في الشام في عهد السلطان محمد السلجوقي عام ٥٠٠هـ[٧] .

(١) نفس المرجع والصفحة .
(٢) آشتور : المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٨٩ .
(٤) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٦٥ .
(٦) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢٦٦ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٦٧ .

على إثر ذلك أخذت ميليشيات العيارين والشطار تستقطب العوام في العراق ، وقد تعاظم دورها بعد انتظام أصناف الحرف في سلكها[1] . وقد استهدف نشاط العيارين شرائح البورجوازية المتعاونة مع السلطنة بالدرجة الأولى . يستوي في ذلك كبار التجار في المدن وكبار الملاك في الريف . إلا أن نشاطها في الريف مالبث أن تعثر ؛ خصوصاً بعد إقدامها على نهب الأغنياء والفقراء على السواء . كما ضعف تأثيرها في المدن بعد انضمام بعض شرائح الأرستقراطية الناقمة على السلطنة إليها[2] ، وتحويل الحركة لتحقيق طموحاتها الذاتية . يضاف إلى ذلك إقدام السلطنة على تشكيل ميليشيات مضادة ـ عرفت باسم «الشحنة» ـ تمكنت من فل شوكتها[3] . لذلك لم يدخر العوام وسعاً في الانضمام إلى ميليشيات «الفتوة» ؛ التي نظمتها الخلافة العباسية لمؤازرتها في صراعها مع السلطنة السلجوقية[4] . إذ نعلم أن الخليفة الناصر لدين الله العباسي استمال العوام ، فضلاً عن شرائح من البورجوازية والبيروقراطية لتكوين قوة بوسعها استرداد نفوذ الخلافة المفقود في العالم الإسلامي من ناحية ، ومواجهة الحركات الثورية من ناحية أخرى[5] . وكان انضمام العوام إلى هذا التنظيم بهدف تحسين أحوالهم الاقتصادية حيث كان الخليفة يوزع عليهم المؤن والكساء والأموال للإنضواء في منظمته[6] .

لذلك كان تنظيم الفتوة يحتوي على عناصر من سائر الطبقات وهو أمر أفضى إلى فشله . إذ تفشي الصراع الطبقي داخل التنظيم نفسه ؛ بحيث عول الفتيان الفقراء على مهاجمة أقرانهم الموسرين من كبار التجار والوزراء والحرس الخلافي[7] . ولعل في إقدام الفتيان الفقراء على نهب كبار التجار بصفة خاصة ما يعبر عن الصراع الحقيقي بين العامة والبورجوازية . لقد كان العوام يعتقدون أن كبار التجار «خانوا أماناتهم ، ومنعوا زكاة أموالهم . . . واللصوص فقراء إليها . فإذا أخذوا أموالهم كان ذلك مباحاً لهم» ؛ على حد تعبير الجاحظ[8] .

أفضى الصراع الطبقي داخل منظمة الفتوة التي أسسها الناصر إلى فشلها . إذ انسحب

---

(١) آشتور : المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٩ .
(٣) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص ٣٥١ .
(٤) كلود كاهن : المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .
(٥) آشتور : المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .
(٦) ابن الأثير : ٩ : ٢٩٣ .
(٧) آشتور : المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .
(٨) أنظر : محمد رجب النجار : المرجع السابق ، ص ٥٦ .

الفقراء الشطار منها وطفقوا يقطعون الطرق براً ويعملون بالقرصنة بحراً بما ينم عن التطرف واليأس . ويمكن استنتاج ذلك وأكثر من الحكايات الشعبية التي نسجت حول الفتيان البغاددة[١] ، وما روي عن «يونس الحرامي» قاطع الطريق الذي نهب أموال أحد وزراء الخليفة العباسي[٢] .

نستخلص من ذلك أن حركات العيارين والشطار في العراق استهدفت الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية والأرستقراطية البيروقراطية والبورجوازية التجارية في آن . ذكر ابن الأثير[٣] في هذا الصدد أن العيارين «أفسدوا ونهبوا وقتلوا قواد السلطان ، وكبسوا الأسواق ، وأخذوا أموال التجار» .

استغل السلاجقة هذه الفرصة في شن حرب دعائية ضد جماعات العيارين[٤] ، وعمدوا إلى تشجيع «الفتوة الصوفية» وتحريضها ضدهم . ونجح الأخيرون في تشويه صورتهم باستنكار أفعالهم لأنهم «من أهل الشطارة والدعارة» ، كما نجحوا في استقطاب الكثيرين من العوام لمنظمتهم باعتبارها موئل «الفتيان الصادقين»[٥] .

فضلاً عن ذلك ؛ عمد السلاجقة إلى ضرب جماعات العيارين من الداخل ؛ وذلك باستمالة زعمائهم والإغداق عليهم[٦] . لذلك فشلت حركات العيارين رغم كثرتها وخطورتها في تحقيق نتائج إيجابية ذات بال .

هكذا أخفقت ثورات العامة في النيل من النظام السلجوقي الإقطاعي العسكري .

أما عن حركات العوام إبان عهود الأتابكة والتركمان ؛ فنلاحظ أن دول الأتابكة كانت استمراراً للنظام العسكري الإقطاعي السلجوقي ؛ ذلك أن قيام هذه الدول تم على حساب النفوذ السلجوقي . كما اتبع الأتابكة ذات السياسة الاقتصادية القائمة على النهب الداخلي والتوسع الخارجي . لذلك تفاقمت المسألة الاجتماعية ، وحاول بعض الفقهاء المستنيرين نصح الأتابكة بالتماس حلول لها كالزكاة[٧] دون جدوى .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .
(٢) ابن الأثير : ١٠ : ٦٠٢ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١١ : ٤٥ .
(٤) محمد رجب النجار : المرجع السابق ، ص ١٣٤ .
(٥) محمد رجب النجار : المرجع السابق ، ص ١٥٠ .
(٦) ابن الأثير : ١١ : ٢٥ .
(٧) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

لذلك ظهرت تنظيمات العوام[1] الثورية ممثلة في حركات الفتوة وميليشيات العيارين والشطار التي تعاظم خطرها لارتباطها بأصناف الحرف . وقد استهدفت السلطة والبورجوازية في آن . وزاد من فعالية نشاطها ارتباطها بتنظيمات مماثلة في العراق[2] . وكان هذا النشاط يقتصر على المدن عموماً والتجارية منها بنوع خاص .

أما في الريف ؛ فقد ظهرت حركات ثورية تأدلجت بالمذهب الشيعي نكاية في الأتابكة الأشاعرة . من أهم هذه الحركات تلك التي تزعمها معز الدين المغربي الذي وُصمَ بإدعاء النبوة وقيل الألوهية . وقد تعاظم أمره بعد انضمام الكثيرين من عوام المدن إلى حركته التي كانت رد فعل لمفاسد الإقطاعية . لكن مصيرها آل إلى الفشل بعد قتله عام ٥٧١ هـ[3] .

وفيما يتعلق بثورات العامة في ظل الدول التركمانية ؛ شكل البدو والفلاحون عصب المقاومة التي تبلورت حول الإديولوجية الشيعية المزوجة بالتصوف . وقد اتهم اتباعها لذلك بالزندقة والإباحية من لدن مؤرخي السنة .

تزعم الحركة سوري يدعى محمد بن فلاح الملقب «بالمشعشع» . كما وصمه خصومه «بالخبيث» ؛ وهي ذات التهمة التي وجهت من قبل إلى زعيم الثورة القرمطية ومن قبله على ابن محمد زعيم ثورة الزنج . ولا غرو فقد اندلعت الثورة في ذات الأقاليم التي شهدتها الثورتان السابقتان إذ امتد تأثيرها إلى العراق ، وانضم إليها الفلاحون بأعداد غفيرة .

أغار الثوار على مدن البصرة وواسط . كما هددوا طرق الحجيج ونهبوا القرى والمدن الصغرى ، وقهروا الجيوش التي تصدت لهم . وتمكن «المشعشع» من تأسيس «جمهورية ذات طابع اشتراكي» . وبعد موته آلت رئاستها إلى إبنه «المحسن» الذي تعاظم خطره حتى سك النقود بإسمه .

لكن الفشل كان مصير الحركة حين أفصحت عن وجهها الحقيقي فتخلت عن الإديولوجية الشيعية . بل أغارت على الأماكن المقدسة الشيعية في النجف الأشرف ؛ الأمر الذي أدى إلى تخلي الفلاحين من الشيعة عنها[4] .

أما العصر الأيوبي ؛ فلم يشهد ثورات اجتماعية ذات بال . ويعزى ذلك إلى سطوة

(١) كانت كل جماعة تتكون من ٦٠ - ٧٠ شخصاً يترأسهم زعيم .
(٢) مؤنس عوض : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣٣ ، ٣٤ .
(٤) عن مزيد من التفصيلات ، راجع : آشتور : المرجع السابق ، ص ٣٤٨ ، ٣٥١ .

العسكرية الأيوبية من ناحية ، وطرح شعار الجهاد الذي استقطب جماهير العوام المتدينين من ناحية أخرى[1] . كما كان إقدام صلاح الدين على استئصال التشيع يلقى استحساناً من المصريين المعروفين بالتدين المعتدل . ففي القاهرة «وقفت القلعة التي أسسها صلاح الدين كتحد أمام سكانها المسالمين الذين لم يشقوا عصا الطاعة في العاصمة . أما في الريف ؛ فقد وقعت بعض الاضطرابات حين تعسف جباة الضرائب مع الفلاحين»[2] .

لكن هذا الحكم الذي قرره «جاستون فييت» لايتسق تماماً مع الواقع التاريخي . إذ نعلم أن القاهرة شهدت إبان حكم صلاح الدين شغباً من العوام على العسكر الأيوبي . لكن صلاح الدين لم يتقاعس عن محق المشاغبين بإحراق أحيائهم والبطش بنسائهم وأطفالهم[3] .

كما نجحت بعض قيادات الشيعة الإسماعيلية في إثارة العوام في مناطق الأطراف كالأسكندرية والنوبة . فقاموا بانتفاضات قمعها صلاح الدين في وحشية وقسوة ؛ إذ صلب الثائرين على الأشجار[4] .

هذا في مصر ؛ أما في الشام فقد كانت هبات العوام أشد عنفاً وأكثر خطورة ؛ وذلك لتأدلجها بالصوفية الإشراقية ذات الأبعاد الاجتماعية المضادة للإقطاعية[5] . برغم ذلك حكمت تلك الإديولوجية على الحركات الاجتماعية بالفشل . إذ رأى معظم جمهور العوام فيها هرطقة وزندقة فلم يحركوا ساكناً حين أقدم صلاح الدين على قتل السهروردي[6] .

لذلك أحرزت منظمات الأحداث نجاحاً أكثر من تلك الحركات السابقة . إذ تعاظم نشاطهم بعد صلاح الدين[7] ؛ خصوصاً حين تقاعس خلفاؤه عن جهاد الصليبيين . وهذا يفسر إقدام الأحداث على الجهاد وبلائهم في مناهضة «الإفرنج»[8] . كما وشت حركاتهم عن «المراهقة الثورية» ، حين تخلوا عن مراميهم الأساسية وعمدوا إلى السلب والنهب ، فضلاً عن التدخل في الصراعات بين أفراد البيت الأيوبي بمؤازرة البعض على البعض

---

(١) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص ٣٨٥ .

(٢) جاستون فييت : المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(٣) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص ٣٠٥ .

(٤) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .

(٥) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣١٥ .

(٦) نفس المرجع والصفحة .

(٧) محمد رجب النجار : المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

الأخر[١] .

بالمثل كانت حركات العامة في ظل السلطنة المملوكية[٢] خصوصاً في مصر . ويرجع ذلك لا إلى سطوة النظام المملوكي فحسب بل إلى رفع السلاطين راية الجهاد ضد الصليبيين من ناحية وراية «الوطنية» المصرية من ناحية أخرى[٣] .

ففي الريف ؛ اتسم الصراع بين الفلاحين والمماليك بالسلبية ؛ حين اتخذ الهروب من الضياع مظهر احتجاج على عسف وجور السلاطين . كما اندلعت بعض الانتفاضات الفلاحية ضد الجباة ورجال الإدارة[٤] ؛ إقتصر نشاطها على نهب مخازن الغلال وإحراقها متعاونة في ذلك مع العربان برغم ما عاناه الفلاحون من أخطار إغاراتهم . وحين تصدع النظام المملوكي وبات سقوطه على يد العثمانيين وشيكاً ؛ لم يقم الفلاحون بالثورة ؛ بل اقتصر نشاطهم على الامتناع عن دفع الضرائب[٥] .

أما الحرفيون وفقراء المدن ؛ فلم تتعد حركاتهم التظاهرات والشغب والتشهير بالعسكر المملوكي . بل كثيراً ما آزروا السلاطين الأواخر في صراعهم مع العثمانيين ؛ يحفزهم إلى ذلك كبار الفقهاء[٦] .

ويرجع ذلك - فيما نرى - إلى ارتباط طوائف الحرف بالطرقية والدروشة ؛ وهو أمر فطن إليه السلاطين فأقاموا الخوانق وأغدقوا على الدراويش . لذلك توجهت نشاطات هؤلاء إلى الاعتداء على أهل الذمة ونهب أموالهم وإحراق كنائسهم وبيعهم[٧] .

كما كان بعض السلاطين يخففون من المغارم على عوام المدن ؛ فيوزعون القمح مجاناً في سنوات الجائحات والمجاعات . هذا فضلاً عن تشجيعهم العوام على نهب أموال خصومهم إبان الصراعات على السلطنة بين أفراد العصبة المملوكية[٨] .

مع ذلك لا يخلو العصر من صور شتى للمقاومة ؛ الأولى سلمية ، والثانية صاخبة ؛

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٢ .
(٢) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص ٤٧١ .
(٣) نفس المرجع والصفحة .
(٤) نعتقد أن إقامة الإقطاعيين في المدن - على عكس نظرائهم في أوروبا الذين أقاموا في الريف - كانت من أسباب عدم وقوع حركات ثورية فلاحية كتلك التي قام بها الأقنان ضد السادة في أوروبا .
(٥) إبن إياس : ٥ : ١٥١ .
(٦) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ص ٤٧٤ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٤٩٤ .
(٨) إبراهيم علي طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .

خصوصاً في عصر المماليك الجراكسة .

من مظاهر المقاومة السلمية ؛ تظاهر عامة القاهرة عند خروج المواكب السلطانية لعرض شكاياتهم على السلطان . وعندما لايستجيب يطلقون النوادر والنكات على السلطان وحاشيته . وكثيراً ماقاد بعض فقراء المعممين هذه التظاهرات وتصدوا لعرض تلك الشكايات[١] .

أما عن المقاومة الصاخبة ؛ فمن مظاهرها الاعتداء على العمال الجائرين وصنائعهم . من أمثلة ذلك فتك صيادى الأسكندرية بحاكم المدينة المملوكي في عهد المؤيد شيخ بعد التشهير به عارياً[٢] . ومنها الهبات الشعبية ضد بعض القضاة والمحتسبين الموالين للسلطنة ؛ خصوصاً إبان المجاعات والضائقات . وكثيراً ما استجاب السلاطين لمطالب العامة بعزلهم واستبدالهم بآخرين أقل جوراً . ومنها ماجرى من انتفاضة عوام القاهرة عندما زيف السلطان قايتباى العملة عام ٨٨١هـ ؛ فثاروا على «ناظر الخاصة» وكادوا يفتكون به .

كان حرافيش القاهرة وصعاليكها عماد هذه الهبات ؛ ومعظمهم من «البطالين» العاطلين . ومن أجل مواجهة حركاتهم ؛ أقدم السلاطين على تشكيل نظام «فتوة رسمي» يضم الأعيان ورؤساء الحرف والأصناف[٣] . وفى ذلك دلالة على تدنى «الوعي الطبقي» وخيانة البورجوازية ؛ كدأبها في سائر أرجاء العالم الإسلامي إبان ذلك العصر . وكان ذلك من أسباب إخفاق حركات العوام التي كانت أقرب ماتكون «إلى الانفجارات الهامشية منها إلى الحركات الثورية الحقيقية»[٤] .

أما عن حركات العامة في الشام خلال العصر المملوكي ؛ فكانت أكثر وعياً وتنظيماً ومن ثم أكثر إحرازاً لنتائج إيجابية . وربما يعود ذلك إلى بعد الشام عن معقل «العسكرتاريا» المملوكية . لقد انفجرت قومات «الزعار» التي تختلف عن الأحداث في عدم اتخاذها إديولوجية مذهبية . لكنها تشاركها أهدافها التي تمحورت حول نهب التجار الموسرين[٥] ورجال السلطة المملوكية سواء بسواء . وكثيراً ما حاولت البورجوازية ركوب موجتها وتسخيرها لخدمة أغراضها الخاصة كالاحتجاج على الشطط في المكوس[٦] ؛ دون جدوى .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٥٧ .

(٢) Lane - Poole : **History of Egypt**, P.327.

(٣) محمد رجب النجار : المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

(٤) آشتور : المرجع السابق ، ص ٤١٤ .

(٥) نفس المرجع والصفحة .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٤١٥ .

إذ نعلم على سبيل المثال أن «الزعار» هاجموا أحد تجار القمح بعد أن بالغ في رفع سعره ، كما رجموا نائب السلطان بالحجارة عام ٨٠٤ هـ بسبب عسفه وجوره . وفي عام ٨٨٠ هـ ، لاقى «وكيل المظالم» ذات المصير . وطردوا نائب السلطنة في دمشق عام ٩٠٧هـ لإسرافه في الجباية ، وقتلوا نائب حلب عام ٨٨٥هـ مع عدد كبير من مماليكه ، وفى حماه ثاروا ضد عاملها عام ٧٩٢هـ وقتلوا بعض رجاله ، كما طردوا نائب الكرك عام ٩١٢هـ فهرب إلى غزة . . وهلم جرا[١] .

برغم ذلك لم تصل حركات العامة ضد «العسكرتاريا» الحاكمة وجهازها البيروقراطى وصنائعها من البورجوازية إلى مستوى الثورات الشعبية . وهذا يفسر لماذا استمرت تلك النظم الإقطاعية في قلب العالم الإسلامي ؛ برغم إخفاقاتها السياسية وفشلها العسكري وعجزها عن إيجاد حلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية .

ثانياً : الغرب الإسلامي

لايختلف تاريخ الغرب الإسلامي في معالمه الأساسية عن نظيره في الشرق ؛ من حيث تعاظم الصراعات بين النظم العسكرية الإقطاعية ، كذا بين الشرائح المختلفة للأرستقراطيات الحاكمة . وبالمثل والت البورجوازيات هذه الأرستقراطيات غالباً وساندتها ضد العامة . كما اتسمت حركات العامة بالمراهقة السياسية ، وتأدلج معظمها بمذاهب شيعية متطرفة وصوفية إشراقية .

غير أن تأثير البنية القبلية يبدو واضحاً في صياغة حركة التاريخ السياسي في الغرب الإسلامي ـ على الأقل في مظاهره ـ بصورة ضببت إلى حد كبير حركة الصراع الطبقي دون أن تلغيها . وذلك لاختراق التناقضات الطبقية بنية القبيلة ، هذا فضلاً عن أن العصبية القبلية ليست ـ فيما نرى ـ مفهوماً إثنياً صرفاً ؛ كما يرى معظم الدارسين الذين لم يستوعبوا آراء ابن خلدون في هذا الصدد . العصبية عند ابن خلدون قوة مادية وبشرية تستهدف «تحقيق الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية»[٢] . وهى تلتئم عن طريق «الغلبة» وتنفرط «بالانغماس في الترف» .

فالعامل الاقتصادي من ثم هو العامل الفاعل في تخليق البنى الاجتماعية ؛ وبالتالي في

(١) إبراهيم على طرخان : المرجع السابق ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .
(٢) أنظر : مقدمة ابن خلدون : ١٥٤ .

توجيه الصيرورة التاريخية .

لذلك نرى أن القبيلة في الغرب الإسلامي عرفت التشكيل الطبقي بصورته المثلثة ، وأن سيادة الإقطاعية العسكرية هي التي فجرت الصراع الطبقي في الأساس ؛ برغم مظاهرها الإثنية .

ليس جزافاً أن تكون سائر الدول التي تعاصرت أو توالت على الغرب الإسلامي دولاً إقطاعية . كما أن اقتصادها كان نهبياً توسعياً أسماه البعض[1] بحق «إقتصاد المغازي» . مصداق ذلك أن الصراعات العسكرية بين دول الطوائف بعضها البعض كانت أشبه بالحروب الإقطاعية . كما كان الصراع بينها وبين حركة «الاسترداد» النصرانية في الأندلس صراعاً بين الإقطاع الإسلامي والبورجوازية الأوروبية الناشئة . دليلنا على ذلك ما أسفر عن هذه الصراعات جميعاً من مكاسب أرضية أو بشرية أو مالية ، وأن النصر في كل الأحوال ارتهن بالقدرة على تجييش الجيوش .

وقيام إمبراطورية المرابطين منذ تأسيس الحلف الصنهاجى مروراً بالطور الصحراوى والمغربي ثم الأندلسي ؛ ارتبط «بالغلبة»[2] من أجل الهيمنة على مصادر ومنافذ ومراكز وأسواق تجارة الشمال ـ الجنوب . وأن راية «الجهاد» التي حملها المرابطون خلال هذه الأطوار جميعاً لحرب كفار غانة وهراطقة المغرب ونصارى الأندلس كانت غطاء للتوسع والسيطرة في التحليل الأخير . لذلك صدق أحد الدارسين[3] حين وسم الدولة المرابطية بأنها «جعلت أرزاقها في رماحها» .

ولاغرو ؛ فقد بلغ الجيش المرابطى أكثر من مائة ألف فارس عدا الرجالة[4] . ولم يقتصر على قبيلة لمتونة وحدها ؛ بل ضم بربر صنهاجة والسودان وعلوج الأندلس فضلاً عن بربر زناته ومصموده ، بالإضافة إلى الغز وعرب بنى هلال وبعض الفرق النصرانية[5] . وماشيده المرابطون من مدن وقلاع وأسوار وحصون وغيرها كانت ذات طابع عسكري ؛ كما أشرنا سلفاً .

بالمثل كان جيش الموحدين خليطاً من عناصر شتى مغربية وأندلسية ؛ من بربر وعرب

---

(١) نشير فى هذا الصدد إلى أن تلميذنا إبراهيم القادرى استخدم هذا المصطلح فى أطروحته لنيل دكتوراه الدولة عن «المجتمع المرابطى» .

(٢) البكرى : المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٣) راجع : **أطروحة إبراهيم القادرى** ، سالفة الذكر .

(٤) ابن أبى زرع : المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ ، ابن عذارى : ٣ : ٨٠ .

جندوا في جيوش نظامية وفرق مرتزقة ، يقول لوتورنو[1] «نشأت إمبراطورية الموحدين عن الفتح ؛ شأنها شأن الإمبراطوريات السابقة في الشمال الأفريقي . وكما أن البربر من الصحراء الغربية أقاموا إمبراطورية المرابطين لفائدتهم الخاصة دون أن يشركوا الشعوب الخاضعة في الحكم ؛ فإن الإمبراطورية الموحدية أقامتها قبائل مصمودة لمصلحتها الخاصة . وكانت الشعوب الأخرى في الإمبراطورية في خدمة المصامدة . . . لقد كانت العلاقات بين الموحدين وبين من أخضعوهم علاقات غالب ومغلوب» .

وما قيام دولتي المرينيين والزيانيين إلا رد فعل لغلبة مصمودة . كما كان قيام دولة بني حفص في تونس تعبيراً عن التشبث بالنزعة العسكرية الموحدية . وحسبنا أن مؤسسها ينتمي إلى أشهر القواد العسكريين في دولة الموحدين أبى حفص عمر الهنتاتي .

فى كل الأحوال كان قيام الدول السابقة وسقوطها مرتبطاً بالإقطاعية العسكرية التي سادت الغرب الإسلامي آنذاك .

بالعودة إلى المفهوم الخلدونى للعصبية - كما أوردناه سلفاً - نرى أن بروز القبلية كمظهر عام صبغ قيام وسقوط الدول المغربية والأندلسية السابقة ؛ كان تعبيراً عن الجانب المادى الذي يشكل الحافز الأول على الصراع . فقيام دول الطوائف في الأندلس كان تعبيراً عن هذا الحافز المادى المصطبغ بالإقليمية والعصبية . إذ ليس جزافاً أن بعض هذه الدويلات أسسها حكام عرب ، وأخرى أقامها أمراء من البربر ، وثالثة أسسها المولدون .

وسقوط هذه الدول جميعاً تم على يد المرابطين من لمتونة التي احتكرت أجهزة الحكم وقيادة الجيوش . ذكر ابن خلدون[2] أن «يوسف بن تاشفين اقتسم المغرب عمالات على بنيه وأفراد قومة وذويه» . كما كان سائر أمراء المرابطين في الأندلس من لمتونة[3] . وحتى القضاة في عصر المرابطين كانوا من شيوخ لمتونة[4] ؛ برغم بداوتهم وسطحية تفقههم .

سار الموحدون على هذا النهج حين أقاموا دولتهم ؛ إذ «قصروا السلطة على الأسرة

(١) أنظر : حركة الموحدين في المغرب ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ .
(٢) العبر : ٦ : ٢٤٧ .
(٣) ابن الخطيب : الاحاطة : ١ : ١٤٧ .
(٤) ابن عذارى : ٣ : ٨٧ .

الموحدية الكبيرة ؛ بينما القبائل والعناصر الأخرى كانت مجرد رعايا . . وكانت الأرستقراطية الحاكمة منعزلة تماماً عن جماهير البربر الرازحة تحت حكمهم»[1] .

بالمثل ورثت الدول التي أعقبت الموحدين الآفة ؛ حتى أن أحد الدارسين[2] حكم على حكوماتها « بالاستبداد القبلي» .

برغم بروز العصبية القبلية على هذا النحو ؛ يمكن استبار غور الصراع الطبقي داخل بنياتها على النحو التالي :

بالنسبة للأرستقراطية الحاكمة ؛ لم تشذ صراعاتها عن نظيرتها في الشرق الإسلامي ؛ سواء في أسباب أو آليات أو نتائج الصراع . ففي أندلس الطوائف أغنانا المؤرخون عن الخوض فيما شجر بين الأمراء بعضهم البعض أو بينهم وبين وزرائهم وقوادهم وعمالهم ، فضلاً عن تعاظم دور نساء البلاط وتدخلهن في السياسة .

والجديد الذي يمكن أن نضيفه في هذا الصدد هو دور «فقهاء السلطان» في إذكاء حتّمية هذا الصراع . إذا حرص ملوك الطوائف على استرضائهم لإكساب حكمهم القائم على «الغلبة» طابع الشرعية . فكثيراً ما نصبوا الفقهاء وزراء ، كما كان القضاء[3] حكراً عليهم ويميز أحد الدارسين بين موقف «فقهاء السطان» المؤيد للسلطة وبين فقهاء البورجوازية الذين تصدى بعضهم للمعارضة[4] .

من فقهاء السلطان ابن الملح الفقيه الذي تولى الوزارة في دولة بنى عباد بإشبيلية ؛ برغم كونه سكيراً لاهياً[5] ، والفقيه ابن القصيرة الذي لقب بذي الوزارتين في عهد المعتمد بن عباد[6] . أما ابن عبد البر ؛ فقد أثار ثائرة فقهاء البورجوازية حين تواطأ مع بنى عباد على سفك دماء أحد أبنائه[7] . والغريب أن هؤلاء الفقهاء الذين ناصروا ملوك الطوائف انقلبوا عليهم حين افتوا بشرعية عزلهم على يد يوسف بن تاشفين ؛ بما يسوغ القول بأنهم «كانوا متذبذبى المواقف»[8] .

(١) لوتورنو : المرجع السابق ، ص ٨٩ .
(٢) إبراهيم حركات : المغرب عبر التاريخ ، جـ ١ ، ص ٢١٥ ، الرباط ١٩٧٦ .
(٣) امحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ١٩٢ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٩٣ .
(٥) ابن بسام : الذخيره ، جـ ١ ، قسم ٢ ، ص ٤٥٢ .
(٦) امحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ١٦٨ .
(٧) ابن بسام : المرجع السابق ، ١٤٣ .
(٨) امحمد بن عبود : المرجع السابق ، ص ٨٦ ، ١٨٩ .

في عصر المرابطين ؛ خفت حدة الصراع على «إمارة المسلمين» لقصر عمر الدولة المرابطية ؛ إذ سقطت وهي في أوج فتوتها . مع ذلك لم يخل الأمر من إحن ومحن في عهد تاشفين بن علي[١] ، سبقها نزاع بين يوسف بن تاشفين وابن عمه أبي بكر بن عمر في مستهل عهد الدولة . بل شجر تنافس على زعامة الحلف الصنهاجي بين لمتونة وجدالة قبل تأسيسها ؛ لكن الثابت أن هذه الوقائع جميعاً حسمت في حينها .

لكن صراعات أخطر شجرت بين الوزراء ـ الذين كانوا في الأصل قادة العسكر ـ للاستئثار بمزيد من السلطات . كما حاول بعض أمراء الولايات تقوية قبضتهم في ولاياتهم على حساب السلطة المركزية[٢] . ولعل هذا يفسر لماذا أقدم بعض «أمراء المسلمين» على عزلهم واستبدالهم بمن هم أقل طموحا وأكثر ضعفاً[٣] . كما يفسر لماذا أحجم بعض الفقهاء عن تولى المناصب العامه في أواخر عصر المرابطين ؛ فخلا الجو للجبارين القادرين على قمع الرعية[٤] .

من أجل ذلك ؛ لم يتورع «أمراء المسلمين» الأواخر عن جلب الجند المرتزق للاستظهار بهم على خصومهم[٥] ، خصوصاً بعد تعاظم نفوذ نساء البلاط وإقدامهن على حيك المؤامرات في ظل المرابطين الأواخر[٦] .

أما عن الصراعات بين الوزراء والقضاة في الأندلس ؛ فقد أفضى إلى ثورات عنيفة أضعفت الحكم المرابطي ومهدت لسقوطه في النهاية[٧] ؛ وهو ما سنعرض له في موضعه من الدراسة .

تفاقم الصراع على السلطة في عصر الموحدين ؛ برغم ثبات نظام ولاية العهد . ويعزى ذلك إلى طول عمر الدولة واتساعها ؛ حيث ضمت سائر أقاليم المغرب والأندلس . لذلك اندلعت الخلافات التي لعب فيها الأمراء والوزراء والحشم ونساء البلاط دوراً واضحاً .

نعلم أن عبد المؤمن أسند ولاية العهد لابنه محمد الذي لم يدم حكمه أكثر من عدة

---

(١) ابن الخطيب : الاحاطة : ٢ : ٥٥٤ .
(٢) ابن بسام : ٣ : ١٠١ .
(٣) ابن عبدون : المرجع السابق . ص ١٢ .
(٤) البيذق : المرجع السابق ، ص ٢١ .
(٥) لاكوست : المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
(٦) ابن الخطيب : الاحاطة : ١ : ٤٥٥ .
(٧) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٤ .

أسابيع ؛ إذ تحالف ضده اثنان من أشقائه وأرغماه على التنازل عن الحكم[1] . كما شارك نساء الأسرة الموحدية في وصول أبي يعقوب المنصور إلى السلطة[2] . لكن اثنين من إخوته أيضاً رفضا مبايعته هما والى بجاية ووالى قرطبه ، غير أن معارضتهما انقضت بعد عامين .

حاول أبو يعقوب المنصور دعم موقف الأسر الحاكمة على حساب الدعوة التومرتية متبعاً في ذلك سياسة أبيه . وقد أثارت هذه السياسة شرائح الأرستقراطية التي أخذت تتدخل في الصراع على الخلافة بين أفراد البيت الحاكم . وحسبنا أن الخليفة الناصر مات مسموماً على يد حشمه من العبيد السودان[3] .

كما ثارت ثائرة أشياخ الموحدين وبدأوا في استرداد نفوذهم عن طريق عزل الخلفاء الأقوياء وتولية الضعفاء من أفراد الأسرة الموحدية . مصداق ذلك تعيينهم عبد الواحد الملقب بالمخلوع خليفة بعد وفاة المستنصر ، وكان متقدماً في السن ؛ لتسلس لهم مهمة توجيهه[4] .

لكن أحد أبناء المنصور ـ وكان والياً على مرسية ـ نازع المخلوع على الخلافة ، وزاد الطين بله مطالبة ثالث بها هو عبد الله البباسى الذي تمكن من اغتيال خصميه[5] .

لم يصف الجو للخليفة الجديد ؛ إذ ثار عليه اثنان من أفراد الأسرة الحاكمة ؛ الأول بمراكش ويدعى عيسى والثاني بالأندلس ويدعى أبا العلاء إدريس . ونجح الثاني في الوصول إلى الحكم بعد الاستعانة بجيش من نصارى قشتاله[6] ، وتلقب بالمأمون .

وفى خلافة المأمون جرى الإجهاز على بقايا الدعوة الموحدية ؛ فأزال اسم المهدى بن تومرت من الخطبة والسكة[7] ؛ فأثار بذلك العناصر التي حافظت على ولائها للدعوة التومرتية[8] ؛ خصوصاً في إفريقية ومهد بذلك للانشقاق الذي أفضى لقيام دولة بنى حفص .

لم يستقر الأمر ـ لذلك ـ للمأمون الذي مات والصراع على أشده من أجل الخلافة بين أفراد أسرته[9] . ثم آلت الخلافة إلى ولى عهده بفضل والدته ـ وهي جارية نصرانية في

(١) ابن عذارى : ٣ : ٥٨ وما بعدها .
(٢) لوتورنو : المرجع السابق ، ص ٧٩ .
(٣) ابن خلكان : ٤ : ٣٤٦ .
(٤) ابن عذارى : ٣ : ٢٤٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٤٩ .
(٦) المرجع السابق ، ص ٢٨١ .
(٧) مجهول : الحلل الموشية ، ص ١٣٧ .
(٨) لوتورنو : المرجع السابق ، ص ١١ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ١١١ .

الأصل ـ رغم عدم بلوغه[1] . وقد إتاح ذلك الفرصة للعسكر الموحدى المرتزق من النصارى والقبائل العربية البدوية كى تتطاول وتهيمن على مقاليد الحكم في الدولة الموحدية حتى سقوطها عام ٦٧٤هـ[2] .

فى ظل هذا الانهيار أتيحت الفرصة لظهور عصبيات «مستجدة» على أنقاض العصبية القائمة ـ مصمودة ـ لتعصف بها ، ويشهد الغرب ظهور دول ثلاث متنازعة على أنقاض الإمبراطورية الموحدية .

قامت الدولة المرينية في المغرب الأقصى عام ٦١٨ هـ استناداً إلى عصبية زناتية . وبرغم دورها الجهادى في الأندلس ؛ فشلت في تحقيق الاستقرار في المغرب نظرا لسياستها التوسعية سواء في الأندلس أو على حساب جيرانها الزيانيين في المغرب الأوسط والحفصيين بتونس . لذلك كان انهيارها رهين تدخل قوى خارجية أوروبية تمثلت في الخطر البرتغالى الذي استولى على موانيها على ساحلى المتوسط والأطلسى ؛ فحرمها لذلك من مواردها القائمة على القرصنة ؛ فتفجرت التناقضات الداخلية التي أفضت إلى وقوعها فريسة الأشراف السعديين عام ٩٥٦هـ[3] .

وفى المغرب الأوسط ؛ قامت دولة بني عبد الواد بتلمسان استناداً إلى عصبية بدوية زناتية أيضاً . وكشأن جارتها المرينية تعرضت لأخطار القبائل العربية البدوية في الداخل ، فضلاً عن جيرانها في تونس والمغرب الأقصى ، وبرغم سقوط عاصمتها تلمسان مراراً على يد الحفصيين والمرينيين ؛ قدر لها الاستمرار نتيجة مواردها المالية الزاخرة من تجارة السودان . لكن اشتغالها بالقرصنة البحرية أفضى إلى نهايتها ؛ إذ دهمها الخطر الأسبانى فاضطرت للاستعانة بالقراصنة الأتراك الذين حولوها إلى ولاية عثمانية[4] .

أما بنو حفص بتونس ؛ فقد تأسست دولتهم عام ٦٧٥ هـ بفضل إحدى الأسر العسكرية الموحدية . واتسم تاريخها بالصراع الداخلي بين أفراد الأسرة الحاكمة والصراع الخارجي في الأندلس ، كذا الصراع مع جيرانها الزيانيين والمرينيين في المغرب . وبرغم ما أحرزت من نجاحات خارجية ؛ إلا أن الصراعات الداخلية العنصرية مزقتها إرباً ؛ فقد شهدت أطرافها ظهور كيانات عنصرية إقطاعية مستقلة . كما أفضت الإغارات الإسبانية

(١) ابن عذارى : ٣ : ٢٨١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨٧ .

(٣) عن مزيد من المعلومات ، راجع : ابن عذارى : ٣ : ٤١١ وما بعدها .

(٤) عن مزيد من المعلومات ، راجع : السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٧٨٦ ، ص ٧٨٩ .

على سواحلها إلى مزيد من الضعف والانهيار ؛ حتى سقطت في النهاية على يد القراصنة الأتراك[١] .

هكذا اشتركت هذه الدول الثلاث التي أعقبت دولة الموحدين في طابعها الإقطاعي القبلي العسكري الذي صاغ قيامها وتوسعها ، ثم حكم عليها بالسقوط في النهاية .

خلاصة القول إن الصراعات الداخلية والخارجية مثلت حجر الزاوية في التاريخ السياسي للكيانات السياسية التي شهدها الغرب الإسلامي .

أما عن موقف الطبقة الوسطى إزاء هذه النظم العسكرية الإقطاعية ؛ فكان منحازاً لتلك النظم في الأغلب الأعم . وإن شذت بعض الشرائح مثل كبار التجار والفقهاء والقضاة فعارضت السلطة أحياناً . نسوق في ذلك بعض الأمثلة الدالة .

نعلم ـ على سبيل المثال ـ أن الفقيه أبا حفص بن الحسن الهوزني نحا باللائمة على بني عباد في إشبيلية لتقاعسهم عن الجهاد[٢] ، وكان ذلك سبب مقتله على يد المعتضد بن عباد[٣] .

كما نعلم أن كبار التجار في غرناطة آزروا حكم الزيريين[٤] ، لكنهم مالبثوا أن انقلبوا عليهم وتزعموا العامة للترحيب بقدوم المرابطين[٥] .

وفى ظل المرابطين قدر لبعض شرائح البورجوازية في الأندلس ـ نظراً لبعدهم عن مراكش العاصمة ـ قيادة ثورات العوام لطرد المرابطين بعد إفلاسهم في مواجهة نصارى الاسترداد . إذ نعلم أن بعض الفقهاء وكبار التجار والقضاة من أمثال أبى القاسم أحمد بن قسى وأبى الوليد بن المنذر وأبى عبد الله محمد بن سالم لم يدخروا وسعاً في تمويل ثورات المريدين التي تفجرت أواخر سني حكم المرابطين . علماً بأنهم جميعاً كانوا ذوي طموحات سياسية شخصية[٦] . ولعل تلك الآفة كانت من أسباب فشل تلك الثورات[٧] ، كما سنوضح بعد قليل .

أما عن حركات العامة ضد المرابطين ؛ فقد تفجرت من جراء السياسة الاقتصادية الجائرة

---

(١) عن مزيد من المعلومات راجع : السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٧٨٩ ، ٧٩٣ .
(٢) ابن بسام : الذخيره : جـ ١ : قسم ٢ : ٨٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .
(٤) عبد الله بن بلقين : كتاب التبيان ، ص ١٥٠ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٥١ .
(٦) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ، ص ٢٤٩ .
(٧) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٤٩ .

التي أشرنا إليها سلفاً . ولعل عدم اندلاعها في عهد يوسف بن تاشفين يرجع إلى جهاده النصارى من ناحية ، واتباعه سياسة التوازن بين العصبيات من ناحية أخرى . فلما تخلى خلفاء يوسف عن تلك السياسات اندلعت الثورات .

وبرغم اتسام هذه الثورات بالطابع القبلي والطائفى ؛ إلا أنها انطوت على أسباب اقتصادية قحة . ففى السنوات الأخيرة من حكم المرابطين ساءت أحوال الفلاحين والحرفيين لكثرة الجبايات التي لاحظ ابن خلدون[١] بأنها ظاهرة متواترة في أخريات سني الدول الهرمة . وازداد الأمر سوءا بعد أن «قبض الفلاحون أيديهم عن الفلح»[٢] ، فغلت الأسعار وعم الجور وكثرت المحن بالعدوتين وانقطع السفر وكثر النهب وانقطعت الطرق[٣] .

برغم ذلك لم تقع إلا هبتان خاملتان للعامة إحداها في فاس والأخرى في قرطبة[٤] . ليس لذلك من تفسير ـ فيما نرى ـ إلا في غياب القيادات البورجوازية عن الساحة .

أما وقد حل البلاء على البورجوازية ؛ فلم تدخر وسعاً في التصدى لزعامة العامة وتنظيم حركتين ثوريتين متعاصرتين في المغرب والأندلس ؛ قدر لهما الإجهاز على الحكم المرابطي .

تمثلت الثورة الأولى في الحركة الموحدية التي لم تكن مجرد صراع بين مصمودة وصنهاجة اللثام ؛ كما ذهبت إحدى الدارسات[٥] . كما لم تكن تعبيراً عن خلاف مذهبى بين المالكية والتشيع ؛ بقدر ماعكست ردود فعل منطقية لسياسة المرابطين المالية التي ألحقت الضرر بالبورجوازية والعامة سواء بسواء .

لقد جسدت الإديولوجية الموحدية ذات الطابع التوفيقى طموحات سائر قوى المعارضة بمذاهبها المختلفة من أشعرية وظاهرية وخارجية واعتزالية وشيعية[٦] .

وليس أدل على الطابع الاجتماعي والبعد الطبقي في الحركة من كون منظرها ابن تومرت تاجراً ، وكون زعيمها السياسي عبد المؤمن بن على تاجراً أيضاً ، بينما كان أبوه

---

(١) المقدمة ، ص ٤١٠ .

(٢) المراكشى : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٣ .

(٤) المقرى : ٤ : ٢٢٠ .

(٥) ذهبت الباحثة إلى أن الصدام بين مصمودة ولمتونة يعزى إلى الاختلاف فى نمط الحياة ؛ حيث كان المصموديون زراعاً ، بينما كان اللمتونيون رعاة رحل . أنظر : عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٦) أنظر : محمود إسماعيل : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية ، «الفصل المعنون» مذهب ابن تومرت بين الوحدة الإديولوجية والتوحيد السياسى ، ١١٩ وما بعدها ، القاهرة ١٩٨٩ .

صانع فخار[١] . وهذا يعني أن القيادة كانت بورجوازية أضيرت في ظل المرابطين[٢] . كما يفسر التظيم المحكم للدعوة التي جمعت بين الإعداد الدعائى والعسكري توطئة للاضطلاع بمشروع سياسي طموح . لقد كانت ـ حسب رأى أحد الباحثين[٣] ـ «أشبه بالحزب السياسي أو التنظيم الثوري الذي يدفع إلى الطمع في السيطرة على الحكم» . وحين طرحت القيادة فكرة «المهدوية» إحتوت سائر الساخطين على المرابطين وخاصة العوام[٤] .

وإذا كانت مصمودة قد تصدت للحركة واضطلعت بعبء الدعوة ثم الثورة فالدولة ؛ فذلك لأنها أُستذلت من قبل المرابطين الذين استولوا على ديارها ، وأسسوا حاضرتهم مراكش في مضاربها ، وحولوا سهولها الخصبة إلى ضياع لشيوخ لمتونة ، وحرموها من موارد تجارتها مع السودان . لذلك اكتوت بحكم المرابطين أكثر من القبائل الأخرى . وإذا كانت قد خضعت لذل لمتونة فإنها كانت تترقب الفرصة للثورة .

وقد استشعر يوسف بن تاشفين هذا الخطر ؛ فأوصى ولي عهده «بألا يهيج أهل جبل درن ومن وراءه من المصامدة وأهل القبلة»[٥] . ومع ذلك لم يأخذ خلفاء يوسف بالوصية ؛ وضيقوا على مصمودة اقتصادياً واجتماعياً[٦] . ومن هنا كانت الحركة التومرتية بمثابة ثورة كبرى جرى الإعداد لها في المغرب والأندلس والمشرق ؛ كى تندلع في المغرب والأندلس ضد المرابطين في وقت واحد[٧] . فلم تكن رحلة ابن تومرت إلى الأندلس ـ فيما نرى ـ إلا من أجل التنسيق مع الثوار المريدين في هذا الصدد . كما كانت رحلته إلى الشرق تستهدف الاتصال بالتنظيمات الإسماعيلية للإفادة من خبراتها في الإعداد للإنقلاب على النظم السنية الإقطاعية العسكرية في الشرق والغرب على السواء .

بدأ ابن تومرت بعد عودته من الشرق دعوته في «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» لشن حرب دعائية ضد المرابطين . ثم شرع في الإعداد العسكري وبويع عام ٥١٥ بالإمامة . وفى عام ٥١٧ هـ بدأ يحرر بلاد المصامدة بعد معارك مظفرة مع المرابطين . وفى

---

(١) عبد الله علام : المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

(٢) محمود إسماعيل : المرجع السابق ، ص ١٢٨ .

(٣) عباس الجرارى : أبو الربيع سليمان الموحدى ، ص ١٨ ، الدار البيضاء ١٩٧٤ .

(٤) محمود إسماعيل : المرجع السابق ، ص ١٣١ .

(٥) مجهول : الحلل الموشية ، ص ٨٢ .

(٦) عن مزيد من التفصيلات ، راجع : محمد زنيبر : الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدى بن تومرت ، مجلة المناهل ، عدد ٢٤ ، عام ١٩٨٢ ، ص ٨٢ وما بعدها .

(٧) أنظر : Lagardere , V : **La Tariqaet Le revolte du Muridun**, P . 175, Revue de L' occident Musulman et de La Mediterraneé,1933.

عام٥٢٤هـ حاصر مراكش لكنه توفى قبل الاستيلاء عليها . ونجح خليفته عبد المؤمن بن على في إسقاطها[١] .

ولسنا بحاجة لسرد أخبار الصراع بين الموحدين والمرابطين . وما يعنينا هو نجاح الموحدين في الاستيلاء على المغرب الأقصى . ثم زحفوا على الأندلس التي سقطت في أيديهم بمساعدة الثوار المريدين عام ٥٥٦ هـ . وأخيراً نجحوا في ضم المغربين الأوسط والأدنى . وبذلك تمكنوا من تحقيق وحدة الغرب الإسلامي[٢] .

هكذا قدر للحركة النجاح سياسياً بفضل قيادة البورجوازية جماهير العوام وتنظيمهم دعائياً وعسكرياً .

لذات الأسباب نجحت الثورة الاجتماعية في الأندلس في ذات التوقيت ؛ تلك التي اصطلح على تسميتها بثورة المريدين .

وقد سبقت الإشارة إلى التنسيق بينها وبين الثورة الموحدية في المغرب . مصداق ذلك اتصال ابن تومرت بزعماء المريدين قبل قيام الثورتين ، واصطحاب هؤلاء الزعماء عبد المؤمن بن على حين أسقط الحكم المرابطى في المغرب الأقصى وتوجه لتحرير الأندلس[٣] .

لايخلو هذا التنسيق من دلالة على وجود قاسم مشترك بين الحركتين اجتماعياًوإديولوجياً فزعماء الحركتين كانوا من البورجوازية[٤] . وجنودهما «من العوام . . والفقراء»[٥] . وعلى الصعيد الإديولوجى ظهر التشيع الباطني واضحاً في الدعوة الموحدية ؛ برغم انطوائها على أفكار مذهبية أخرى لجأ إليها ابن تومرت لهدف سياسي ؛ هو استرضاء أصحاب المذاهب الأخرى في المغرب . بالمثل كانت إديولوجية المريدين شيعية باطنية امتزجت بالتصوف لهدف سياسي كذلك . كان الهدف السياسي للدعوتين هو كسب العوام ، وكان عوام المغرب على مذاهب مختلفة أشعرية واعتزالية وخارجية ، بينما كان معظم عوام الأندلس متصوفة شكلوا حزاماً يمتد من شرقي الأندلس إلى غربيها .

وكان متصوفة الأندلس يندرجون في مدارس متنوعة أهمها مدرسة ابن العريف في المرية[٦] . وكانت هذه المدرسة تجمع بين التصوف ومذهب أهل السنة والمذهب

(١) البيذق : المرجع السابق ، ص ٣٣ .
(٢) عن مزيد من المعلومات ، راجع : السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ص ٦٩٠ - ٧١١ .
(٣) ابن عذارى : ٣ : ٣٥ .
(٤) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٣٢ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .
(٦) ابن خلكان : ١ : ١٦٨ .

الظاهري[1] ؛ برغم استنادها أساساً على التشيع الباطنى المتأثر بآراء جماعة إخوان الصفا . ومعلوم كذلك أن المذهبين الظاهرى والأشعرى كانا منهلاً للمذهب التومرتي .

وإذا كانت ديار مصمودة معقل الدعوة الموحدية ذات نشاط تجاري متعاظم مع بلاد السودان ، فإن المرية لعبت ذات الدور في تجارة حوض البحر المتوسط .

وإذا كان ابن تومرت ادعى المهدوية ، فإن ابن قسي ـ من زعماء المريدين ـ ادعاها بالمثل . هذا فضلاً عن اتخاذ الزعيمين معا أساليب السحر والإتيان بالخوارق لجذب مزيد من العوام[2] .

تماثلت الحركتان أيضاً في حسن التخطيط والإعداد والإعلام . هذا بالإضافة إلى وجود زعيمين للحركتين ؛ أحدهما روحي والآخر سياسي . وقد مثل ابن تومرت القيادة الروحية ؛ إذ كان هو منظر العقيدة الموحدية ، بينما كان ابن برجان الصوفى منظراً لدعوة المريدين . وفى حين كان عبد المؤمن بن على ممثل الزعامة السياسية للحركة الموحدية ؛ كان ابن قسي كذلك بالنسبة لحركة المريدين[3] . أخيراً إذا كان ابن تومرت قد بويع بالإمامة في المغرب ؛ فقد بويع بها ابن برجان في الأندلس[4] .

لم يكن ذلك التشابه الذي يصل إلى حد التماثل في الحركتين معاً أمراً مجانياً عفوياً ، بقدر ماكان نتيجة معطيات واحدة ؛ هي المعاناة المشتركة في ظل الحكم المرابطي . وهذا يفسر لماذا استهدفت الحركتان معاً القضاء على المرابطين .

مع ذلك انطوت حركة المريدين على بعض السلبيات وهى راجعة ـ فيما نرى ـ إلى تأدلجها بالتصوف . حقيقة كان التصوف في ذلك العصر أداة وفاق بين المذاهب الإسلامية المختلفة[5] . إلا أنه في التحليل الأخير لايصلح غطاء إديولوجياً لحركة ثورية . ولعل ذلك يفسر لماذا انشق المريدون إلى جناحين ، أحدهما معتدل مسالم لايحبذ العنف ؛ ويمثله ابن العريف ، وآخر متطرف ـ هو الذي ساد ـ ويمثله ابن برجان[6] . ويفسر أيضاً حيرة العوام بين مؤازرة أى منهما ، واتجاههما بالحركة في النهاية نحو غايات ثانوية كإرهاب أهل الذمة

(١) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٣٦ .
(٢) ابن الخطيب : **أعمال الأعلام** ، ص ٢٥١ .
(٣) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٣٠ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .
(٥) ابن الخطيب : **أعمال الأعلام** ، ص ٢٤٩ .
(٦) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٤٦ .

واقتحام دورهم ونهبها[1] ؛ خصوصاً بعد إقدام بعض زعماء الثورة على اتخاذها مطية لتحقيق طموحات شخصية[2] .

على كل حال بدأت ثورة المريدين ـ شأنها شأن ثورة الموحدين ـ بإشهار حرب دعائية ذات سمة دينية ضد المرابطين ؛ إذ اتهموهم بالتجسيم وأطلقوا عليهم «أهل السوء وكبراء أهل الدنيا»[3] برغم احتجاجات الجناح المعتدل . وأفضى ذلك الانشقاق إلى نجاح المرابطين في القبض على زعماء الجناحين معاً وإيداعهم السجن[4] .

ومن القرائن الأخرى الدالة على «مراهقة» المريدين ؛ لجوء الجناح المتطرف إلى أسلوب الاغتيال السياسي حيث أشهروه سلاحاً في وجه الفقهاء والقضاة الموالين للمرابطين ، بل حاولوا اغتيال الأمير المرابطى تاشفين بن علي في المسجد ؛ لكنه نجا من الموت بأعجوبة[5] . كذلك أقدم المريدون على إقحام قيادات من خارج الحركة في صراعهم مع المرابطين ؛ كما هو حالهم مع الفقيه ابن عربي الصوفي الزاهد[6] في السياسة وألاعيبها .

كانت هذه الآفات قمينة بالحكم على الثورة بالفشل . لكن أخبار انتصارات الموحدين المظفرة في المغرب أتاحت للجناح المتطرف قيادة الثورة بزعامة ابن قسى ؛ الذي تمثل قيادته بداية مرحلة العمل العسكري المسلح عام ٥٣٩هـ[7] ، بعد موت ابن برجان ونفي المرابطين الزعماء المعتدلين ؛ كابن العريف وأبي بكر الميورقى إلى المغرب . واستطاع ابن قسي بفضل دربته السياسية[8] الانتصار على الجيوش المرابطية في كثير من المعارك .

ونحن في غنى عن سرد وقائع الثورة [9] . وما يعنينا هو نجاح الثوار في الاستيلاء على كثير من المدن والقلاع والحصون مستغلين انشغال الجيوش المرابطية بمواجهة الموحدين في المغرب .

لكن تجمع الفرق المرابطية في الأندلس تحت قيادة ابن غانية ـ أحد قواد المرابطين الأفذاذ

(١) ابن عذارى : ٣ : ٩٣ .
(٢) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٤٦ .
(٣) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٤٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤١ .
(٥) ابن عذارى : ٣ : ٩٣ .
(٦) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(٧) ابن الأبار : المرجع السابق ، ص ١٩٨ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ .
(٩) عن مزيد من المعلومات ، راجع : عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ .

- حول الهزائم السابقة إلى انتصارات[1] . وكان بوسعه استئصال شأفة المريدين تماماً ؛ لولا انشغاله بمواجهة حركة أخرى هددت الوجود المرابطي في الأندلس ؛ وهي تمرد قضاة المرابطين أنفسهم بالأندلس .

وتنم هذه الانتزاءات عن ميوعة موقف «فقهاء السلطان» ؛ إذ نعلم أنهم كانوا أكثر الشرائح الأرستقراطية إفادة من الوجود المرابطي بالأندلس . لكنهم حين أدركوا نهايته الوشيكة ؛ انقلبوا على أعقابهم محاولين الظفر بحكم بعض المدن والأقاليم .

وما يعنينا هو موقف العوام بالأندلس من هذه الحركات . فرغم حنق العامة على الفقهاء المرابطين ؛ إلا أنهم انتهزوا الفرصة للشغب طمعاً في السلب والنهب[2] .

كذلك تراوحت مواقفهم من الفقهاء بين التأييد والتنديد حسب مقتضى الحال ؛ فقد آزروا القاضي ابن حمدين برغم جنوحه لتحقيق أطماع شخصية[3] . كما ساندوا القاضي أحمد بن رشد[4] في البداية ، ثم انقلبوا عليه حين ادعى الإمارة لنفسه عام ٥٣٩هـ[5] .

عبرت حركات القضاة تلك وغيرها عن طموح شريحة من الطبقة الأرستقراطية توارثت منصب القضاء في ظل المرابطين وخشيت على نفوذها بعد تفاقم ثورة المريدين[6] . لذلك أخذت تعمل لحسابها مستغلة تشرذم المريدين وضعفهم لكسب مواليهم من العامة . ومما يؤكد افتقار العامة إلى الوعي الطبقي ؛ إنحيازهم إلى القضاة تارة والإنقلاب عليهم تارة أخرى[7] . ولايخلو ذلك من مغزى عن مراهقة حركات العوام في الأندلس عموماً ؛ بحيث لم تستثمر فرصة انهيار المرابطين لتحقيق نتائج إيجابية[8] .

فماذا بعد عن الثورات الاجتماعية ضد الموحدين في المغرب والأندلس ؟ إذا كانت الدعوة الموحدية لاقت رواجاً كبيراً لإلحاحها على الجانب الاجتماعي ، حين طرحت فكرة الخلاص التي تتضمنها «المهدوية» ؛ فقد ظلت المسألة الاجتماعية دون حل عندما طغى الجانب السياسي على الإيديولوجي . فعبد المؤمن بن علي - خليفة ابن تومرت - ما فتئ

(١) Lagardire : op . cit . p.159.

(٢) مثال ذلك ؛ نهبهم قصور المرابطين والقضاة معاً في قرطبة عندما دهم الحشم المرابطي امرأة من العامة عام ٥١٤هـ . انظر : ابن عذاري : ٦٣ .

(٣) عصمت دندش : المرجع السابق ، ٥٧ .

(٤) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ، ص ٢٥٤ .

(٥) ابن الأبار : المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

(٦) عصمت دندش : المرجع السابق ، ص ٧٧ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٧٩ .

يتنكر في سياساته لأفكار ابن تومرت ؛ بل إن هذه الأفكار اختفت تماماً إبان خلافة المأمون . وكل ما استجد في ظل الموحدين هو أن مصمودة حلت محل لمتونة المرابطية .

بديهي والأمر كذلك أن تندلع ثورات اجتماعية ؛ لكنها كانت ـ شأنها شأن مثيلاتها في العالم الإسلامي برمته في ذلك العصر ـ عاجزة ومراهقة خصوصاً بعد اتسامها بالعصبية والاقليمية والمذهبية المتهرطقة .

وقد كشف لوتورنو[1] عن تلك الحقائق ـ مع تحفظنا على الكثير من مقولاته ـ حين ذكر أن «الثائرين المعادين للسلطة الجديدة كانت تحدوهم مشاعر دينية . وقد ثاروا على تصلب الموحدين لأن هؤلاء نددوا بالمذهب المالكى . كما أن القبائل الثائرة كانت كلها تقريباً من أهل السهول . ولذلك فقد وقفت بحزم ضد السلطة التي استحوذ عليها أهل الجبال مؤخراً . وفى حالات كثيرة لعبت الخصومات القائمة بين النمطين الغريبين والمتضاربين للحياة القبلية على الأقل دوراً في مقاومتها ، فضلاً عن الخلافات الدينية . وباختصار فإن قبائل السهول قاومت سيطرة الموحدين مقاومة شديدة في حين أن قبائل الجبال رضخت لهم بسرعة» .

وفى موضع آخر يقول[2] : «إن المصامدة حكموا إمبراطورية كغالبين ، وفشلوا في أن يغرسوا في الشعوب المحكومة شعوراً بالوحدة والأمن . إن سكان المدن الكبيرة التي استفادت مباشرة من حضارة الموحدين ومن السلام الذي ولدته ؛ كانوا في نهاية أمرهم الوحيدين الذين ظلوا على ولائهم للامبراطورية ولم يقوموا قط بمعارضتها جدياً حتى خلال الفترة الأخيرة الحافلة بالفوضى التي عمت الإمبراطورية» .

إذا كنا نوافق لوتورنو أحكامه الخاصة بهزال الثورات الاجتماعية لاتسامها بالعصبية والمذهبية والإقليمية ، كذا إرجاع أسباب الثورات إلى استئثار مصمودة بزبد الإنجازات الموحدية ؛ فنحن نخالفه تماماً في جعله الخلاف المذهبى سبباً أساسياً للمعارضة . وقد سبق إثبات وهن العقيدة التومرتية بعد وفاة ابن تومرت مباشرة ، والإجهاز عليها نهائياً في عهد المأمون الموحدي .

كما نخالفه أيضاً رأيه عن مهادنة أهل الجبال للسلطة الموحدية واقتصار المعارضة على أهل السهول ، كذا زعمه عن موالاة أهل المدن للموحدين . وأخيراً ابتساره الصراع في مقولة الاختلاف بين نمطين متضاربين للحياة القبلية . ولسوف يثبت العرض عدم مصداقية تلك

(١) حركة الموحدين فى المغرب ، ص ٦٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

الأحكام .

وأول مانلاحظه في هذا الصدد ؛ إندلاع ثورات اجتماعية ضد الموحدين في المدن وفي الجبال التي كانت مواطن لمصمودة نفسها . منها الحركة الموسومة «بحركة الدعى الماسى» التي قامت في سلا عام ٥٤١هـ ؛ أي في عهد عبد المؤمن نفسه . ويظهر البعد الاجتماعي في الحركة واضحاً في كون زعيمها محمد بن عبد الله بن هود ـ وقيل عمر الخياط ـ جزاراً ، وكون أبيه دلالاً بالسوق . كذا ادعاؤه المهدوية واقبال العوام على اختلاف قبائلهم لمؤازرة الحركة . وهذا يفسر سر نجاحه في هزيمة الجيوش الموحدية الواحد تلو الآخر ؛ حتى اضطر عبد المؤمن إلى الخروج إليه بنفسه على رأس جيش كبير تمكن من هزيمته وقتله والتمثيل بجثته(١) .

وفى بلاد السوس خرج ثائراً آخر يدعى «أبو قصبه» . وتنم كنيته عن أصله المتواضع . وقد لجأ إلى السحر فبهر الأتباع حتى كثر جمعه . واستمرت حركته زمناً طويلاً إلى أن أجهز عليه الموحدون في النهاية(٢) .

ثم قامت حركة أخرى تزعمها فقيه أندلسي استقر في بلاد السوس يقال له عبد الرحيم ابن الفرس ، «اجتمع إليه الناس وأعانوه بأموالهم ، فأعملت الحيلة في قتله»(٣) .

وفى بلاد السوس كذلك خرج الثائر المعروف «بابن ياوجى» ؛ فاجتمع حوله العوام وآزره الأعراب . لكنه اغتيل بدسيسة ومن والى الموحدين عام ٦٣٦هـ(٤) .

تشي هذه الحركات جميعاً بعدة حقائق هامة ؛ منها قيامها في أقاليم تدخل ضمن ديار مصمودة أو بالقرب منها . منها أيضاً الأصل المتواضع لزعاماتها . منها كذلك عدم اتسامها بالعصبية حين احتوت العامة من سائر قبائل البربر بالإقليم فضلاً عن الأعراب البدو . ومنها اتخاذها إديولوجيات مذهبية أو هرطقية .

ومعلوم بداهة مدى الارتباط بين الهرطقات والمضامين الاجتماعية في سائر الحركات الثورية المراهقة في العالم الإسلامي برمته .

كل هذه الحقائق قمينة بدحض آراء «لوتورنو» السابقة . نضيف إليها قرائن أخرى تمثلت في تمرد بورغواطة على الموحدين برغم كونها أشهر قبائل مصمودة . فقد طمع الموحدون

---

(١) البيذق : ٢٦ وما بعدها ، ابن عذارى : ٣ : ٢٦ وما بعدها .
(٢) ابن عذارى : ٣ : ٣٤٤ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ .

في خيرات هذا الإقليم الثرى بالفلاحة والرعي والصيد البحري[١] ، فضلاً عن تجارته الهامة مع بلاد السودان .

لم تكن ثورة البورغواطيين على الموحدين إلا رد فعل لتلك الأسباب الاقتصادية القحة . يفهم ذلك من نص لابن عذارى[٢] يقول : «فغزاهم أبو حفص عمر الهنتاتى ثم غلبهم وعاد إلى عبد المؤمن ؛ فقسم الغنائم على الموحدين» .

وبعد خضوعها للموحدين رغم «مدافعتها أهل عبد المؤمن[٣] ؛ عوّلت على مؤازرة حركات أخرى كتلك التي تزعمها ثائر من دكالة ـ وهى من قبائل مصمودة أيضاً ـ يدعى «الصحراوي»[٤] . مستهدفة استرداد نفوذها على إقليم تامسنا بعد أن طردها الموحدون إلى الصحراء .

وليس أدل على خطأ زعم «لوتورنو» بأن المدن أسلست قيادها للموحدين ؛ من اندلاع ثورة في قفصة في عهد أبي يعقوب يوسف ذات أبعاد اجتماعية وإيديولوجية ؛ خصوصاً بعد تنكر الموحدين للإديولوجية التومرتية ، لا «لأسبابْ محلية بحتة» كما ذهب «لوتورنو»[٥] .

كذلك اندلعت حركات للعوام في مراكش نفسها ـ حاضرة الموحدين ـ تمكنت إحداها من قتل أحد أفراد الأسرة الحاكمة[٦] .

وإذ نوافق «لوتورنو» حكمه على الكثير من الحركات ضد الموحدين باتسامها بالقبلية ؛ إلا أننا نضيف حقيقة هامة أغفلها ؛ وهى أن هذه الحركات عبرت عن شرائح بعينها داخل القبائل المتمردة وهى الشرائح الفقيرة الى عانت من شريحة «الأشياخ» التي حظيت بالامتيازات في ظل الموحدين . منها ـ على سبيل المثال ـ وكما ذكر لوتورنو[٧] نفسه شريحة «أشياخ» هنتاتة التي ظلت موالية للخلفاء الموحدين .

لذلك ثارت العامة ضد «الأشياخ» والموحدين معاً خصوصاً بعد أن غدت أفريقية مطمعاً للمغامرين من القواد الموحدين وشيوخ الأعراب وبقايا القيادات الموالية للحكم

(١) محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٣٧ .
(٢) البيان المغرب ، جـ٣ ص ٢١ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) البيذق : المرجع السابق ، ص ٧١ .
(٥) حركة الموحدين في المغرب ، ص ٨٠ .
(٦) ابن عذارى : ٣ : ١٧٣ .
(٧) حركة الموحدين في المغرب ، ص ١٢٠ .

المرابطي السابق . من هذه الثورات التي استهدفت هؤلاء جميعاً حركة محمد بن عبد الكريم الرقراقي التي أحرزت نجاحات مدوية ؛ لكنها قمعت على يد يحيى بن غانية الموالي للمرابطين عام ٥٩٨هـ(١) .

ويمكن اعتبار معارضة الأعراب البدو المهمشين للموحدين حركات ذات أبعاد اجتماعية أيضاً ؛ إذا أخذنا بمقولة «أرنولد توينبى» عن «البروليتاريا الخارجية»(٢) .صحيح أنها اتسمت بالسلب والنهب وتذبذب المواقف ؛ لكنها على كل حال أسهمت في إضعاف الخلافة الموحدية في سنيها الأخيرة ومهدت لسقوطها في النهاية .

بنفس الرؤية نحكم على حركات التمرد التي ضمت البدو من زناتة ؛ كبني مرين الذين كانوا يضربون في الصحراء على هامش الحياة داخل دولة الموحدين ، ثم انتهزوا فرصة الانهيار ورحلوا عن مواطنهم «لتحسين أحوالهم المعيشية»(٣) ، وقدر لهم تأسيس دولة في المغرب الأقصى ورثت نفوذ الموحدين في ذلك الإقليم .

ونفس الشيء يقال عن بني عبد الواد ـ وهم من بدو زناته أيضاً ـ الذين قدر لهم كذلك تأسيس دولة في المغرب الأوسط(٤) ؛ كما أوضحنا سلفاً .

أما عن الحركات الاجتماعية ضد الموحدين في الأندلس ؛ فقد اندلعت متأخرة عن نظيرتها في المغرب ؛ فلم تقم إلا منذ عهد الخليفة المنصور . ويرجع ذلك إلى ماقام به الموحدون الأوائل من جهود في مجاهدة النصارى بالأندلس . فلما توقفت هذه الجهود واضطربت أمور الموحدين في المغرب ؛ استبد ولاة الأندلس بالرعية ؛ «ففشى الظلم واختفى العدل ، حتى أن القضاة الذين اشتروا مناصبهم حاولوا باضطهاد الشعب وظلمه أن يستردوا ماخسروه ويضاعفوه»(٥) . هذا فضلاً عن إقدام أمراء الموحدين بالأندلس على مهادنة النصارى الذين اشتد خطرهم .

لذلك اندلعت حركات شعبية معارضة ، ذات أبعاد اجتماعية ووطنية ومذهبية . إستهدفت هذه الحركات «طرد المغاربة الملاحدة وجهروا في المساجد بسبهم» ، وألحقوا الأذي ببعض ولاة الموحدين وأرغموهم على التنازل عن الإمارة(٦) .

---

(١) ابن عذارى : ٣ : ٢١٩ .
(٢) راجع : محمود إسماعيل : مقالات ، ص ٦٨ .
(٣) لوتورنو : المرجع السابق ص ١٠٥ .
(٤) ابن خلدون : ٧ : ١٦٣ .
(٥) يوسف أشباخ : تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين ، الترجمة العربية ، ص ٤٠١ ، القاهرة ١٩٥٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٤٠٤ .

تفاقمت هذه الحركات في عهد المأمون الذي تنكر لمذهب ابن تومرت ؛ فاعتبره الأندلسيون «ملحداً مرتداً كافراً»[1] . لذلك آزروا محمد بن يوسف ـ سليل بني هود ـ الذي اغتصب الإمارة وأعلن تبعيته للخلافة العباسية[2] .

ولعجز الموحدين عن مواجهة الثوار جندوا فرقاً من المرتزقة القشتاليين لقمعهم[3] ؛ الأمر الذي زاد من غضب العامة بالأندلس[4] فأعلنوا الثورة في مدن قرطبة وجيان وبطليوس وغيرها ، وانضموا إلى ابن هود الذي هزم الجيوش الموحدية الواحد تلو الآخر[5] .

هكذا غصت بلاد المغرب والأندلس بالثورات الاجتماعية ضد الموحدين ، لكنها لم تسفر عن نتائج ذات بال لاتسامها بالإقليمية والمذهبية والعنصرية .

إستمرت هذه الحركات في عهود خلفاء الموحدين بالمغرب وإن اتخذت صورة شغب غير منظم ؛ حيث جنح العامة إلى السلب والنهب وقطع الطرق وأعمال اللصوصية في الريف . كما استشرت ظاهرة «الصقورة»[6] ؛ وتعني جماعات «الصعاليك والفتاك» المعروفين «بالغرور والفتك بالأحرار والأبكار»[7] وقد تعاظم خطرها في المدن ـ فضلاً عن البوادي ـ نتيجة الضرائب المشتطة التي تفننت حكومات الحفصيين والزيانيين والمرينيين في فرضها على التجار والحرفيين . ناهيك بتعرض أهل المدن لحملات دورية من العسكر البدو للسلب والنهب[8] .

وقد نجحت ميليشيات «الصقورة» في إلحاق هزائم متوالية بالجيوش الرسمية[9] ويبدو أن هذه الظاهرة كانت موروثة عن عصر الموحدين ؛ إذ يحدثنا ابن عذارى[10] عن دورهم في عهد الخليفة الرشيد في «تدمير البحائر وقطع مياهها وشجراتها ؛ فخلت أمامهم المداثر والقرى إلا من كان عليه سلطان من الرعية» . وهذا يعني أن هذه الجماعات نجحت في

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٠٧ .
(٢) ابن عذارى : ٣ : ٢٧٦ .
(٣) ابن خلدون : ٤ : ١٦٨ .
(٤) ابن عذارى : ٣ : ١٥٥ وما بعدها .
(٥) يوسف أشباخ : المرجع السابق ، ص ٤٠٨ .
(٦) ابن بطوطة : المرجع السابق ، ص ٣٦٧ .
(٧) ابن عذارى : ٣ : ٢٩٦ : ٢٩٧ .
(٨) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٧٨٢ .
(٩) ابن عذارى : ٣ : ٣٠٠ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ .

تكوين كيانات محلية مستقلة عن السلطة الرسمية .

ويبدو أيضاً أن العوام المؤزرين بالتجار اشتركوا في أعمال القرصنة البحرية ؛ خصوصاً في دولة الزيانيين بالمغرب الأوسط[1] . هذا في الوقت الذي ركزت فيه جماعات الصعاليك والفتاك على القرصنة البرية ؛ حيث هددوا حركة التجارة مع بلاد السودان[2] . ويبدو أخيراً أن الأعراب البدو اضطلعوا بدور هام في هذا السبيل إلى جانب رفاقهم من عوام البربر[3] .

وقد توجت هذه الحركات انتصاراتها بتأسيس بعض الكيانات المستقلة ؛ خصوصاً في الدولة الحفصية ـ مثل بني يملول في توزر وبني الخلف في نفطة وبنى مكى في قابس وبنى ثابت في طرابلس[4] .

قصارى القول ؛ إن الغرب الإسلامي شهد حركات اجتماعية ضد النظم البدوية الإقطاعية العسكرية ؛ إتخذت صوراً شتى مماثلة لنظيراتها في قلب العالم الإسلامي ، كذا في بلاد المشرق الإسلامي .

فماذا عن الصراع السوسيو ـ سياسي في المشرق الإسلامي؟

ثالثاً : المشـــــرق الإســـلامي

لا تختلف النظم البدوية الإقطاعية العسكرية التي شهدها المشرق الإسلامي عن نظيراتها المعاصرة في الشرق والغرب الإسلاميين ؛ من حيث استبداد هذه النظم وتفشي الصراعات بين بعضها البعض ، فضلاً عن الصراعات بين شرائح الطبقة الأرستقراطية الحاكمة .

بالمثل تشابهت ردود الأفعال المترتبة على سياساتها ؛ من حيث تخليق بورجوازية هزيلة مؤيدة ومساندة للسلطة أو منحازة ـ نادراً ـ لطبقة العامة حين تتعارض المصالح . كذا اتسمت مواقف طبقة العامة في النظم المشرقية بنفس الملامح المميزة لحركات العوام في بقية أرجاء العالم الإسلامي ؛ إذ غلبت عليها «المراهقة» الثورية الناتجة عن ضبابية الوعي الطبقي ، واتخذت في معظم الأحيان إديولوجيات مذهبية متطرفة وصوفية هروبية ، وخرافات وهرطقات ذات نزعة إباحية في بعض الأحيان . كذلك شهدت بلاد المشرق ظاهرة الفتوة

(١) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٧٨٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٩٠ .
(٣) ابن عذارى : ٣ : ٣٠٧ .
(٤) السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٧٩٢ .

والصعلكة التي عبرت عن المعاناة البائسة واليائسة في ظل الإقطاعية العسكرية المتسلطة .

برغم هذا التشابه ـ الذي يصل إلى حد التماثل أحياناً ـ تميزت صيرورة تاريخ المشرق الإسلامي ببعض الخصوصيات ؛ من حيث تعاظم درجة الاستبداد ، بله «الطغيان الشرقي» ؛ كما نعتته الأدبيات الماركسية . كذا في سطحية المعتقد الدينى وتطعيمه بالخرافات والشعوذات . هذا بالإضافة إلى تعاظم السمة العسكرية المستمدة من طبيعة الشعوب الإستبسية . فضلاً عن رواج تجارة الرقيق التي سخرت في خدمة «العسكرتاريا» الحاكمة ذات المشروعات التوسعية الكبرى .

ولسوف ينعكس ذلك على طبيعة الصراع بين هذه النظم بعضها البعض ، كذا على تخليق بيروقراطية عريضة وقوية لعبت دوراً أكثر بروزاً في تحجيم الصراع الطبقي . إذ عوقت تنامى البورجوازية ، وتصدت لانتفاضات العامة وحكمت عليها بالعجز والفشل .

بالمثل برز دور شريحة الفقهاء الموالية للسلطة في تضبيب الإديولوجيات الثورية ؛ منتهزة تأثيرها الروحى العميق على السلاطين في إحراز مزيد من النفوذ ؛ أهلها لإلجام الثورات الاجتماعية وتعمية مساراتها والزج بها في صراعات فرعية مذهبية .

لنحاول الآن عرض نماذج من الصراع السوسيو ـ سياسي في تاريخ النظم التي تعاصرت أو تعاقبت على حكم المشرق الإسلامي في ضوء الرؤية السابقة .

فيما يتعلق بالأرستقراطيات الحاكمة ، يرى فامبرى[1] أن المؤرخين متفقون حول الطابع الاستبدادى للنظم الإقطاعية العسكرية المشرقية . ويرجع هذا الاتفاق إلى الوعي بمعطيات البيئة الجغرافية الرعوية الاستبسية التي ضربت فيها القبائل التركية والمغولية وتأثيرها فيما جبلت عليه هذه الشعوب من طباع فطرية ، أو ما أسفرت عنه أيضاً من تخليق نظم وأنماط اجتماعية ذات سمات خاصة . ويدلل على ذلك بشريعة «الياسا» المغولية التي تقنن لمجتمع قبلى حربى بالدرجة الأولى . ويرى أن حكام هذا المجتمع «أجلاف همج» ، وأن شعوبه «يطيعون القادة طاعة عمياء . . لايضجرون البرد أو الجور ولا يعرفون الراحة أو اللهو . . . يعدون سلاحهم بأيديهم ويحملونه ، تجمعهم نفس واحدة وروح واحدة . . . ولا تعرف الرحمة طريقها إلى قلوبهم فلا يتورعون عن انتزاع الطفل الذي لم يولد بعد من بطن أمه»[2] .

وإذا كانت هذه الصفات خاصة بالمغول ؛ فإنها تنسحب كذلك على سائر الشعوب الضارية في آسيا الوسطى كالأتراك «الذين لديهم ميل فطرى إلى السلب والنهب مع تأصل

(١) انظر : **تاريخ بخارى** : الترجمة العربية ، ص ١٨١ ، القاهرة ١٩٦٥ .

(٢) فامبرى : المرجع السابق ، ص ١٨١ ، ١٨٢ .

مشاعر العشيرة في نفوسهم»[١] .

ويتفق التحليل الماركسي - مع اختلاف المنهج - بصيغته عن «نمط الإنتاج الأسيوى» مع هذه الأحكام ؛ لكنه يختلف عنها في كون تلك الصفات الفطرية - التي هى نتاج البيئة الجغرافية - لاتحول دون التمايز الطبقي في تلك المجتمعات . على أساس أن احتكار الملكية الخاصة للماشية يفضي إلى التفاوت في حيازة الثروة[٢] . ونضيف إلى ماسبق أن طبيعة الاقتصاد النهبى التوسعى تؤدي بالضرورة إلى ترسيخ الملكية الخاصة . وينعكس هذا الترسيخ على التشريع . وحسبنا أن الأرستقراطية الحاكمة في تلك المجتمعات تمتعت بامتيازات قضائية خاصة . كما أن التوسع على حساب الجيران يخلق علاقات إنتاجية عبودية بين المنتصر والمهزوم[٣] ، فضلاً عن تأسيس تشريعات مزدوجة ، قانون للرعية وآخر للحكام[٤] . ويفضي ذلك كله إلى تكوين بيروقراطية عريضة وصلبة تتحكم في إدارة دول ذات طابع إمبراطوري[٥] ، تضم سهولاً فيضية ثرية وطرقاً تجارية ممتدة ؛ تفضى بدورها إلى تراكم مزيد من الثروة تؤدى بدورها إلى مزيد من «الطغيان الشرقي» .

فى مثل تلك المجتمعات تروج الاتجاهات الدينية الغيبية والفكرية النصية في مواجهة الإديولوجيات المضادة التي غالباً ماتتبناها «الحركات الشعبية» ؛ وخاصة حركات الحرفيين وصغار سكان المدن[٦] .

غير أن تلك الحركات محكوم عليها بالعجز - للأسباب التي ذكرناها سلفاً - في القضاء على هذه النظم . إذ لايتأتى سقوطها إلا بعد خلخلتها من الداخل ؛ نتيجة الصراع بين شرائح الأرستقراطية الحاكمة ، ومن الخارج نتيجة اجتياحها من قبل نظم أخرى مجاورة .

ففى إمبراطورية المغول - مثلاً - أفضت مسألة وراثة الحكم إلى اندلاع خلافات حادة عقب وفاة كل خان[٧] . عندئذ كان الحكم يؤول إلى زوجة الخان المتوفى ؛ فلا يعترف بعض الأمراء بسلطتها[٨] ؛ فتنشب الصراعات الداخلية التي تنتهى في الغالب بتقسيم

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٢ .
(٢) أحمد صادق سعد : المرجع السابق ، ص ٣٥٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٦٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٦٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٦٠ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٧٢ .
(٧) بارتولد : **تاريخ الترك فى آسيا الوسطى** ، الترجمة العربية ، ص ١٨٦ ، القاهرة ١٩٥٨ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .

الإمبراطورية وتجزئتها ؛ ومن ثم إضعافها .

مثال آخر عن مشكلة الوراثة في الدولة الغورية . إذ بعد موت السلطان ؛ يتنافس الأخوة مع أبنائه ؛ فتندلع حروب تفضي إلى إضعاف الدولة وتمزقها[1] . كما تتاح الفرصة للقبائل والعشائر المستعبده داخل الدولة ؛ فتتمرد ، وقد تنجح في انتزاع السلطة من القبيلة المسيطرة[2] . وفى حالة إخفاقها تسهم انتزاءاتها في إضعاف الدولة وتمهد لسقوطها في النهاية[3] .

فى مثل تلك الظروف لاتقف البيروقراطية القوية مكتوفة الأيدي ، بل تتدخل في الصراع . ويبرز دور القواد والوزراء والفقهاء في حسم الصراع لصالح طرف من الأطراف المتنازعة ، أو ينتزعون الحكم لأنفسهم .

وقد سبق أن أعطينا أمثلة دالة على ذلك في الإمبراطورية السلجوقية ، ونسوق الآن أمثلة أخرى جرت في إمبراطورية المغول . إذ نلاحظ تعاظم دور حكام الولايات في انتهاز الصراع على العرش لتحقيق مآرب خاصة . كما هو شأن أمراء أرياخان الذين مزقوا دولة هولاكو بعد وفاة السلطان أبي سعيد حين انتزوا واستقلوا بولاياتهم[4] .

ناهيك بدور الوزراء الذين جعلوا بعض السلاطين ألعوبة في أيديهم[5] . مصداق ذلك دور نظام الملك في حسم الصراع على السلطة بعد وفاة السلطان السلجوقي ملكشاه . وبالمثل شهدت دولة الإيلخانيين المغول صراعاً محموماً بين الوزيرين رشيد الدين وسعد الدين في عهد السلطان أولجايتو ؛ عجز السلطان نفسه عن حسمه . وانتهى بنجاح أحدهما في الجمع بين الوزارة والإدارة المالية ، واستغل سلطاته في الإثراء بالمتاجرة في الجوهرات عامداً إلى إرشاء السلطان لتحقيق مكاسب شخصية[6] .

وقد عرفت دولة الغور صراعات مماثلة بين الوزراء ، وعندما انتصر السلطان لأحدهما لم يتورع الآخر عن الاتصال بأعدائه لإسقاط دولته[7] .

وكثيراً ما اندلعت حروب بين الأمراء أو الوزراء وبين السلاطين ؛ هي أشبه ماتكون

(١) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ١١٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٤ .
(٤) فامبرى : المرجع السابق ، ص ١٩٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٠٠ .
(٦) **D'ohosson** : Op . cit . p.545.
(٧) محمد محيى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص ١٨٨ وما بعدها .

بالحروب الإقطاعية التي تستهدف تثبيت سيادة «الملك على الفصل»[١] .

في مثل تلك الظروف ؛ أتيح لمماليك السلاطين وحشمهم أن يضطلعوا بدورهم في حيك المؤامرات وتدبير الاغتيالات السياسية[٢] . وكثيراً مانجحوا في إسقاط الدولة القائمة ليؤسسوا دولاً جديدة على أنقاضها . كان ذلك هو حال قيام الدولة الغورية على يد مملوك للغزنويين . كما كان مؤسس دولة المماليك بالهند مملوكا للغوريين ، ومؤسس دولة الخلج كان مملوكاً لسلاطين دهلى . ونفس الشيء يقال عن الخوارزميين والأتابكة بالنسبة للسلاجقة .

أما عن «فقهاء السلطان» ؛ فكانوا يبررون لسياسة الأمر الواقع فيعترفون بشرعية حكم الغالب . وحسبنا إفتاء الفقيه ابن جماعه بمشروعية حكم المغول[٣] . يقول في ذلك «إذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف ، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتتجمع كلمتهم . ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً . . . وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده ؛ انعزل الأول وصار الثاني إماماً ؛ لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم»[٤] .

ولدينا أمثلة مماثلة عن مواقف الفقهاء في دولة الغور ، حيث شاركوا في الصراعات وناصروا السلاطين المتغلبين[٥] . كما استعان مؤسس دولة المماليك بدهلى الذي اغتصب السلطة من الغوريين بالفقيه مجد الدين أبو على مدرس النظامية لتبرير مشروعية حكمه[٦] .

ليس جزافاً أن يكون جل هؤلاء الفقهاء على المذهب الأشعرى المحافظ . ومعظمهم تبوأ مكانة سامية في بلاطات السلاطين الترك والمغول ، حتى أن أحدهم تجاسر «فعنف (أحد السلاطين) في إحدى الحفلات العامة»[٧] . ليس لذلك من تفسير إلا في نزعة التدين السطحى والساذج عند السلاطين الذين كانوا يعتقدون في ولاية الفقهاء ؛ فأوكلوا إليهم

(١) المصدر نفسه ، ص ١٩٧ .
(٢) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ١٢٩ وما بعدها .
(٣) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢٦٣ .
(٤) أنظر ، جب : المرجع السابق ، ص ١٨٨ .
(٥) أنظر ، توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ١١٥ وما بعدها .
(٦) ابن خلدون : ٤ : ٤١٣ .
(٧) فامبرى : المرجع السابق ، ص ٢٠٠ .

الوظائف العامة الهامة وأغدقوا عليهم الأموال والإنعامات[1] .

وأخيراً ، شاركت زوجات السلاطين وجواريهم في الصراعات على السلطة ، وغالباً ما نجحن في إسنادها إلى أبنائهن[2] .خلاصة القول إن الصراعات بين النظم البدوية الإقطاعية العسكرية ، كذا الصراعات بين شرائح الطبقة الأرستقراطية الحاكمة شكلت عصب التاريخ السياسي في المشرق الإسلامي .

أما عن دور البورجوازية في ظل هذه النظم ، فقد أشرنا إليه سلفاً في المبحث الخاص بالبناء الطبقي ، ونضيف أن هذه الطبقة الهزيلة آزرت السلطة وساندتها في الغالب الأعم ، نظراً لارتباط مصالحها بالدولة . لذلك لم يخطئ ابن خلدون حين ذهب إلى أن «الدولة هي السوق الأعظم للتجار» . وقد تعاظم نفوذ كبار التجار في المشرق الإسلامي ، نظراً لاستمرار النشاط التجاري في آسيا الوسطى والهند مع بلاد الشرق الأدنى . فتقلد كبار التجار المناصب الهامة بفضل الهدايا السنية والرشاوى التي لطالما اتحفوا السلاطين بها . ولعل هذا يفسر لماذا اهتمت شريعة «الياسا» بتقنين النشاط التجاري ؛ حتى كانت «تنص على عقوبة الإعدام لمن يرتكب الغش التجاري أو يشهر إفلاسه»[3] .

مع ذلك كثيراً ماتعرض التجار للتغريم والمصادرة من جانب الدولة ، فضلاً عن الجبايات والمكوس المشتطة . في مواجهة ذلك كانوا يلجأون إلى الفقهاء فيوسطونهم ليشفعوا فيهم عند السلاطين[4] ، أو يرشون الوزراء والكتاب والأمراء لتخفيف المغارم[5] ، أو يقدمون للسلاطين أنفسهم مزيداً من الهدايا والألطاف كالتحف والجواهر[6] . وفى أحوال نادرة انخرطوا في سلك المعارضة الشيعية وتصدوا لقيادة ثورات العوام ؛ كما سنوضح بعد قليل .

أما عن دور العامة في معارضة النظم الإقطاعية العسكرية ؛ فنلاحظ أن ثوراتهم جد محدودة بالقياس إلى نظيراتها في بقية أرجاء العالم الإسلامي . ويعزى ذلك إلى سطوة النظم المشرقية وجبروتها في القمع والبطش . فلطالما ذاق صغار التجار الأمرين من كبس العسكر السلطانى ، ولطالما أجبر الفلاحون على العمل في الجيوش قسراً ، أو زج بهم في

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

(٢) أنظر : توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ٣٦٨ وما بعدها .

(٣) Philip, E : **The Mongols** , P . 42, London.1969.

(٤) عن أمثلة هامة فى هذا الصدد ؛ راجع : توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ص ، ٣٥٤ وما بعدها .

(٥) D, ohsson : Op . cit . p.545.

(٦) محمد محيي الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

أخطبوط العبودية . وسيق الحرفيون إلى عواصم الدول المتغلبة حيث سخروا للعمل في «قراخانات» الدولة وتشييد قصور الأرستقراطية[1] . هذا فضلاً عمن قتلوا إبان الاجتياحات والحروب الخارجية والداخلية ، أو راحوا ضحية الطواعين والأوبئة . وأخيراً لجأ الكثيرون من العوام إلى طلب العافية بالانخراط في سلك الطرقية .

مع ذلك حفلت تواريخ المشرق الإسلامي بحركات اجتماعية تعددت صيغها وأشكالها . منها انسياق العوام لمناصرة البورجوازية حين تصطدم بالسلطة ، فكانوا يجندون لخدمة طموحات هذه الطبقة بحجة «القيام بتغيير المنكر»[2] . وإن دل ذلك على شيء ؛ فعلى افتقار العامة إلى الوعي الطبقي . وحسبنا أن تلك الحركات - ذات المرامى الأخلاقية - لم تستهدف السلطة بقدر استهداف «شاربي الخمر»[3] !! .

ومنها الشغب العشوائى على العسكر السلطانى ؛ حين يمعن في السلب والنهب وسبى النساء[4] . وغالباً ماتمحور هدف المشاغبين في نهب العسكر والحاشية والحشم . وكان فقراء الفقهاء يستنفرون العوام لقتل العسكر ؛ مبررين ذلك بحق «حماية النفس والمال والعرض»[5] ، لكن الدائرة كانت تدور عليهم في النهاية ؛ عندئذ كانوا ينصرفون إلى تغيير المنكر باللسان فقط[6] .

وهنا يصدق ابن خلدون[7] حين قال : « . . . ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء . فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء ؛ داعين إلى تغيير المنكر والنهى عنه والأمر بالمعروف رجاء فى الثواب عليه من الله ؛ فيكثر أتباعهم والمتلثلثون بهم من الغوغاء والدهماء ، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك» .

ومن مظاهر معارضة العامة أيضاً ؛ الانخراط في سلك الدعوة الإسماعيلية بقياداتها

(١) فامبرى : المرجع السابق ، ص ١٨٠ .
(٢) ابن بطوطة : المرجع السابق ، ص ٣٦٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧٠ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٧١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٧٢ .
(٦) روى ابن بطوطه أن أحد الفقهاء اضطره أصحابه إلى معاقرة الخمر ؛ حيث كان وزمرته البالغون ستين فرداً يتناوبون السكر كل ليلة عند واحد منهم . ولما كان موعد ليلته ؛ أعد الخمور والكؤوس . لكنه أخذ ينصح ندماءه ، ويعظهم حتى نجح فى هدايتهم فتابوا وانقطعوا للعبادة . أنظر : تحفة النظار ، ص ٣٧٢ .
(٧) المقدمة ، ص ١٥٩ .

البورجوازية . حيث عكس التشيع في صراعه مع المذهب الأشعرى صراعاً اجتماعياً[1] . لذلك كانت النظم العسكرية في المشرق تلاحق الشيعة ؛ حتى اضطروا في غالب الأحيان إلى اعتناق مذهب أهل السنة من باب التقية[2] . ومع ذلك كانوا يجندون الأتباع من الحرفيين والفلاحين سراً ؛ حتى اشتد عودهم في عهود بعض السلاطين المتشيعين . عندئذ قاموا بعدة ثورات ضد السلاطين الغوريين السنة «الذين اتهموهم بالكفر» ؛ لكنها آلت إلى الفشل ؛ خصوصاً بعد نجاح السلطان سيف الدين محمد الغورى في ملاحقتهم وتخريب معاقلهم[3] .

وفي دول المغول الإسلامية وقعت أحداث مماثلة . فقد نعم الإسماعيلية والإثنى عشرية بتسامح السلطان أو لجايتو ؛ الذي اعتنق المذهب الإسماعيلى وجعله المذهب الرسمى في الدولة الإيلخانية[4] . لكن عودة خلفائه إلى المذهب السني ؛ أسفر عن محق الحركة الإسماعيلية ؛ خصوصاً بعد تفجر الصراع داخلها بين القيادات البورجوازية وجماهير العوام[5] .

من الصور الأخرى لحركات العامة ؛ انضواؤها في سلك دعوات هرطقية ذات أبعاد اجتماعية كالحركة «الكرامية» على سبيل المثال . وبغض النظر عن اختلاف المؤرخين في كون الكرامية هرطقة تقول بالتجسيم[6] ، أو أنها مذهب يميل إلى الزهد تأثر بالاعتزال أو غيره[7] ، فما يعنينا أنها استقطبت الفلاحين والحرفيين . ونجحوا في القيام بعدة ثورات في نيسابور إبان حكم الغوريين[8] ؛ لكنها فشلت حين تحولت إلى صراع مذهبي مع الشافعية[9] . وبرغم عزوف بعض السلاطين عن ملاحقتهم تحاشياً لخطرهم[10] ، إلا أن هذا الخطر مالبث أن توارى حين ارتد معظم الكرامية عن مذهبهم .

كذلك انخرط العامة في سلك التصوف الممزوج بالتشيع في ظل الدولة الإيلخانية

(١) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢١٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .
(٣) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ١١٩ .
(٤) نفس المرجع والصفحة .
(٥) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٢٢٠ .
(٦) نفس المرجع والصفحة .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .
(٨) المقدسى : **أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم** ، ص ٣٦٥ ، ليدن ١٩٠٦ .
(٩) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ١٣٤ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ .

المغـولية . ونحن في غنى عن إبراز الجـانب الاجتـمـاعي الذي يعكس صـراعـاً طبقيـاً بين الفلاحين والإقطاعيين[١] ؛ فحسبنا أن بعض زعمـاء هذه الحـركات تلقفوا فكرة «المهـدوية» الدالة على الخلاص الاجتماعي . منهم شـخص يقال له شـرف الدين الملقب بالمهـدي الذي قام بثورة فلاحية عام ٦٩٥ هـ ؛ لكنها قمعت بوحشية فآل مصيرها إلى الفشل[٢] .

وبعد سقـوط الدولة الإيلخانيـة ؛ تعـاظمت ثورات «دراويش» الفـلاحين والحـرفيين ؛ منتهزة حـالة الفـوضى السيـاسيـة . وقـد اشتـد خطرها بعـد انضمـام العبيـد الآبقين من ضيـاع الإقطاعيين إليهـا . وهذا يفسر كثرة تلك الثورات التي اندلعت في خراسان عام ٧٣٨هـ ، وفى سـمرقند عـام ٧٦٧هـ ، وفـى كرمـان عـام ٧٧٥هـ ، وفي مازنـدران عـام ٧٥١ هـ ، وفى جـيلان عـام ٧٧٢ هـ . وبرغم استمرارها أعواماً طويلة لم تحرز نتائج ذات بال ؛ لأن «الدراويش» حولوها عن مسارها في إسقاط أمراء الإقطاع إلى أعمال السلب والنهب والتخريب[٣] .

وإذ انطوت تلك الحركات على قدر من التنظيم ؛ لتأدلجها بالتشيع أو التصوف المتشيع ؛ فلا نعدم وجود هبات أخرى تلقائية ومجانية لم تحقق لذلك أدنى نتائج عملية . ويرجع ذلك إلى اندلاعـهـا تحـت زعامـات مشـعـوذة . منهـا مـاحـدث في عـهد الغـوريين نتيجة تردي الأحـوال المعيشية[٤] . ومنهـا مـا وقع في ظل المغـول الإيلخـانيين للأسبـاب ذاتهـا[٥] . كذلك في دولة الجغتاى المغولية[٦] ؛ لذات الدوافع .

والقاسم المشترك في تلك الهبات ؛ هو ادعاء زعاماتها الإتيان بالخوارق والمعجزات في مـجتـمعات فـشت فـيـها الشـعـوذة والخرافـة والسـحر . ومـع ذلك تشي هذه الحـركات بأبعاد اجتماعية واضحة . وحسبنا ما دأب عليه الثوار العوام من نهب الأغنياء والموسرين . كما أن بعض زعامتها كانوا من الحرفيين والفلاحين .

نذكر على سبيل المثال تلك الهبة التي قادها صانع غرابيل قرب بخارى عام ٦٣٠هـ يدعى محمد الترابى ؛ الذي ادعى أن قوى خارقة تلهمه شفاء المرضى[٧] . والهبة التي قادها

---

(١) ابن الساعى : ٩ : ٤ .
(٢) بطروشوفسكى : المرجع السابق ، ص ٣٤٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .
(٥) توفيق محمد لقبابى : المرجع السابق ، ص ٣٣٤ .
(٦) محمد محيى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص ١١٥ .
(٧) فامبرى . المرجع السابق ، ص ١٨٥ .

كردى يدعى موسى الذي ادعى أنه يوحى إليه لخلاص الأكراد من ظلم الإيلخانيين[١] .
وأخيراً تلك الهبة التي عاصرتها في أربيل بزعامة عماد الدين الدقلندى ؛ والتي تميزت عن سابقاتها بنجاح أتباعه في الاستيلاء على المدينة وتنصيبه أميراً عليها[٢] . و يبدو أن الحركة الأخيرة كانت ذات صلة بتنظيمات العيارة والفتوة .

وهذا يقودنا إلى الحكم بأن بلاد المشرق الإسلامي شهدت ماشهدته أقاليم الشرق والغرب الإسلاميين من وجود ظاهرة العيارين والفتيان . تلك حقيقة وقف عليها ابن بطوطة[٣] إبان رحلته عبر بلاد المشرق ، حيث تحدث عن جماعات «الفتاك» ، وقارنهم بالعيارين والشطار في العراق والصقورة في المغرب . ويرغم تحامله عليهم حين وصمهم «بالفساد وقطع الطرق وسلب الأموال»[٤] ؛ إلا أننا نرى في الظاهرة تعبيراً عن النضال اليائس والبائس ضد نظم عسكرية «شرقية طاغية» . وربما يعزى تحامله إلى «تمذهبهم بمذهب الرفض وطموحهم إلى استئصال أهل السنة»[٥] . لكن العرض السابق الذي رصد الظاهرة في سائر أرجاء العالم الإسلامي أثبت البعد الاجتماعي الواضح في هذه الحركات . وحسبنا أنها نجحت في التخفيف من ويلات الجائحات والضائقات الاقتصادية ، وقدمت حلولاً ـ ولو جزئية وموقتة ـ لمعاناة الشرائح الاجتماعية الفقيرة والمعدمة . ففى المدن التي نجح الفتاك في الاستيلاء عليها أقاموا حكومات ذات «طابع اشتراكي» ؛ كان «يفر إليها العبيد من مواليهم» ليجدوا زادا وملجأ بشهادة ابن بطوطة نفسه[٦] .

هكذا ؛ لم يختلف الصراع السوسيو ـ سياسي في المشرق عن نظيره في سائر أرجاء العالم الإسلامي . وإذا كان لذلك من دلالة ؛ فهى القطع بوحدة الصيرورة التاريخية في العالم الإسلامي بأسره إبان عصر الإقطاعية العسكرية .

وبعد ـ تلك صورة واضحة المعالم عن الخلفية السوسيو ـ تاريخية التي أفرزت الفكر الإسلامي في طور أزمته . تلك الأزمة التي لم ينجح في تجاوزها ؛ فتردى إلى حال التداعى والانهيار . ليس لذلك من أسباب إلا أن الأزمة الحقيقية كانت أزمة واقع قبل أن تكون أزمة فكر .

ذلك ماسنعالجه مفصلاً في المجلدات التالية من المشروع .

والله ولي التوفيق . . . . .

(١) نفس المصدر والصفحة .
(٢) عن مزيد من المعلومات : راجع نفس المرجع ، ص ١٨٥ - ١٨٨ .
(٣) محمد محيى الدين الإدريسى : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .
(٤) ابن بطوطة المرجع السابق ، ص ٣٦٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٦٨ .
(٦) نفس المصدر والصفحة .

المصادر والمراجع

(١) آدم متز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** جـ ٢ ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) آشتور : **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى** ، دمشق ١٩٨٥ .

(٣) إبراهيم حركات : **المغرب عبر التاريخ** ، الرباط ١٩٧٦ .

(٤) إبراهيم القادرى : **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي** ، رسالة ماجستير ـ مخطوطة .

(٥) ابراهيم علي طرخان : **النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى** ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٦) **مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة** ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٧) ابن أبي زرع : **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس** ، الدار البيضاء ١٩٥٤ .

(٨) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ** ، عدة أجزاء ، ليدن ١٩٦٦ .

(٩) ابن إياس : **بدائع الزهور في وقائع الدهور** ، جـ ٤ ، بولاق القاهرة .

(١٠) ابن بطوطة : **تحفة النظار في عجائب الأمصار** ، بيروت ١٩٦٨ .

(١١) ابن تغرى بردى : **النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة** ، جـ ١٠ ، القاهرة ١٩٦١ .

(١٢) ابن جبير : **الرحلة** ، بيروت ١٩٦٤ ، بيروت ١٩٨١ .

(١٣) ابـن الجـوزى : **مرآة الزمان** ، جـ ٩ ، ١٠ ، حيدر أباد ١٩٥٢ .

(١٤) ابن حـزم : **الرد على ابن النغريلة اليهودى** ، القاهرة ١٩٦٠ .

(١٥) ابـن حوقل : **المسالك والممالك** ، ليدن ١٨٧٢ .

(١٦) ابن الخطيب : **الإحاطة في أخبار غرناطه** ، جـ١ ، القاهرة ١٩٧٣ .

(١٧) **أعمال الأعلام** ، جـ٣ ، الرباط ١٩٦٤ .

(١٨) ابـن خلدون : **العبر** ، عدة أجزاء ، بولاق القاهرة .

(١٩) المقدمة ، بيروت ١٩٦٧ .

(٢٠) ابن خلكان : **وفيات الأعيان** ، جـ ٣ ، بيروت ١٩٧٨ .

(٢١) ابن دقماق : **الانتصار بواسطة عقد الأمصار** ، القاهرة ١٨٩٣ .

(٢٢) ابـن الساعى : **الجامع المختصر في عنوان التاريخ وعيون السير** ، جـ٩ ، بغداد١٩٣٤ .

(٢٣) ابـن سـعيد : **المغربي حلى المغرب** ، جـ١ ، ليدن ١٨٩٩ .

(٢٤) ابـن سلام : **الأمـــوال** ، القاهرة ١٩٧١ .

(٢٥) ابـن صاحب الصلاة : **تاريخ المن بالإمامه** ، بيروت ١٩٦٤ .

(٢٦) ابن عبدون : **رسائل في الحسبة** ، القاهرة ١٩٥٥ .

(٢٧) ابـن عذارى : **البيان المغرب** ، جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ليدن ١٩٤٨ ، جـ ٤ ، بيروت ١٩٦٧ .

(٢٨) ابن فـضل الله العـمرى : **مسالك الأبصار** ، مخطوطة بدار الكتب المصرية ، ٨ معارف عامـة . (٢٩) ابن الفقيه : **مختصر كتاب البلدان** ، ليدن ١٣٠٢هـ .

(٣٠) ابن قزمان : **ديوان ابن قزمان** ، مدريد ١٩٨٠ .

(٣١) ابن القطان : **نظم الجمان** ، الرباط ١٩٦٤ .

(٣٢) ابن القلانسى : **ذيل تاريخ دمشق** ، بيروت ١٩٠٨ .

(٣٣) ابن كثير : **البداية والنهاية** ، جـ ١٢ ، القاهرة ١٩٣٣ .

(٣٤) ابن مماتى : **قوانين الدواوين** ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .

(٣٥) ابن ميسر : **تاريخ مصر** ، القاهرة ١٩١٩ .

(٣٦) أبـو الفدا : **المختصر في أخبار البشر** ، جـ٤ ، بيروت ١٩٦٨ .

(٣٧) أبـو يوسف : **الخراج** ، القاهرة ١٣٠٢هـ .

(٣٨) أحمد ابراهيم الشريف :**العالم الإسلامي في العصر العباسي** ، القاهرة ١٩٦٦ .

(٣٩) أحمد صادق سعد : **ست دراسات في نمط الإنتاج الآسيوى** ، بيروت ١٩٧٩ .

(٤٠) **تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي** ، بيروت ١٩٧٩ .

(٤١) أحمد الطاهرى : **عامة قرطبه في عصر الخلافة** ، الرباط ١٩٨٩ .

(٤٢) أحمد مختار العبادى :**تاريخ البحرية الإسلامية في حوض البحر الأبيض المتوسط** ، الاسكندرية ١٩٧١ .

(٤٣) إخوان الصفا : **الرسائل** ، القاهرة ١٣٥٧ هـ .

(٤٤) الإدريسى : **صفة المغرب وأرض السودان ومصر** ، ليدن ١٨٩٤ .

(٤٥) y , A : Sufism , London,1950.

(٤٦) أرشيبالد لويس : **القوى البحرية والتجارية في حوض البحر الأبيض المتوسط** ، القاهرة .

(٤٧) Ostrogorsky : History of the Byzantine State . . Oxfrd,1988

(٤٨) الإصطخرى : **المماليك** ، القاهرة ١٩٦٧ .

(٤٩) السيد الباز العرينى :**تاريخ المغرب في العصر الإسلامي** ، الاسكندرية ١٩٨٢ .

(٥٠) السيد عبد العزيز سالم :**جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري** ، تطوان ١٩٨٧ .

(٥١) إمحمد بن عبود : **العلامة ابن خلدون** ، بيروت ١٩٧٤ .

(٥٢) إيف لاكوست : **تاريخ الترك في آسيا الوسطى** ، القاهرة ١٩٥٨ .

(٥٣) بارتولد : **تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولى** ، الكويت ١٩٨١ .

(٥٤) **تاريخ العراق في العصر العباسي الأخير** ، بغداد ١٩٧٣ .

(٥٥) بدرى محمد فهد :. Berque, J : **L'Interieur du Maghreb** , Paris,1938

(٥٦) Provencal , L : **Histoire de L' Espagne Musulmane**, Vol . 2 , 3 , Paris,1950

(٥٧) **الإسلام في إيران** ، القاهرة ١٩٨٢ .

(٥٨) بطروشوفسكى : **مشكلة الذهب في العصر الوسيط** ، فصل في كتاب : **بحوث في التاريخ**

الاقتصادي ، القاهرة ١٩٦١ .

(٥٩) بلوك (مارك) : **مختصر تواريخ آل سلجوق** ، ليدن ١٨٨٩ .

(٦٠) البنداري : **أخبار المهدي بن تومرت** ، الرباط ١٩٧١ .

(٦١) البيـــــذق : Terrasse, H: **Histoire du Maroc** , Casablanca,1949.

(٦٢) Terrasse , H : **L' Art Hispano - Mauresque**, Paris,1932.

(٦٣) **التطور السياسي لدولة الغور الإسلامية** ، رسالة ماجستير ـ مخطوطة .

(٦٤) توفيق محمد لقبابى :**التاج في أخلاق الملوك** ، بيروت ١٩٥٥ .

(٦٥) الجاحظ : **القاهرة مدينة الفن والتجارة** ، القاهرة ١٩٩٠ .

(٦٦) جاستون فييت : **دراسات في حضارة الإسلام** ، بيروت ١٩٦٤ .

(٦٧) جب (هاملتون) : **دراسات في التاريخ الاقتصادي والنظم الإسلامية** ، الكويت ١٩٨٠ .

(٦٨) جواتياين : Cautier : **Les Siecles obscurs de Maghreb**, Paris,1927.

(٦٩)**تاريخ الدولة الفاطمية** ، القاهرة ١٩٨١ .

(٧٠) حسن إبراهيم حسن : **قيام دولة المرابطين** ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٧١) حسن أحمد محمود : **دراسات في تاريخ سلاطين المماليك في مصر والشام** ، الكويت ١٩٨٦ .

(٧٢) حياة ناصر الحجى :**دراسات في تاريخ سلاطين المماليك في مصر والشام** ، الكويت ١٩٨٦ .

(٧٣) D, ohosson : **Histoire de Mongols Amesterdam**,1934..

(٧٤) Rawlinson : **A short cultural history of India** , London,1965.

(٧٥) سالم بن حمود السيابى :**عمان عبر التاريخ** ، عمان ١٩٨٦ .

(٧٦) السالمى : **تحفة الأعيان** ، جـ ١ ، عمان ١٩٧٩ .

(٧٧) سامية مصطفى مسعد :الحياة الاقتصادية والاجتماعية في إقليم غرناطة في عهد المرابطين والموحدين ـ رسالة دكتوراه ، مخطوطة .

(٧٨) ساويرس بن المقفع : **سير الآباء البطاركة** ، باريس

(٧٩) Sykes , P : **History of Afghanistan** , Vol . 1, London,1940.

(٨٠) الســــبكى : **معيد النعم ومبيد النقم** ، مصر ١٣١٧ هـ .

(٨١) Spuler: **Les Mongols dans L' histoire,** Paris,1951.

(٨٢) سعاد ماهر : **البحرية في مصر الإسلامية** ، القاهرة ١٩٦٧ .

(٨٣) سعيد عبد الفتاح عاشور : **دولة المماليك البحرية** ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٨٤) السقطى : **آداب الحسبة** ، باريس

(٨٥) السلاوى : **الاستقصا لأخبار دولة المغرب الأقصى** ، جـ ٢ ، الدار البيضاء ١٩٥٤ .

(٨٦) سمير أمين : **التطور اللامتكافىء** ، بيروت ١٩٧٨ .

(٨٧) **الطبقة والأمة في التاريخ في المرحلة الإمبريالية** ، بيروت ١٩٨٠ .

(٨٨) Schat:An Introduction to Islamic law Oxford,1964.

(٨٩) الطرطوشى : **سراج الملوك** ، القاهرة ١٢٨٩ هـ .

(٩٠) عادل رستم : **مظاهر الحضارة الإسلامية في عصر سلطنة دهلى** ، رسالة دكتوراه ، مخطوطة .

(٩١) عبد الحميد يونس : **الهلالية في التاريخ والأدب الشعبى** ، القاهرة ١٩٥٦ .

(٩٢) عبد العزيز الدورى : **نشوء الأصناف والحرف في الإسلام** ، مجلة كلية الآداب ،جامعة بغداد ، عدد ١ يونية ١٩٥٩ .

(٩٣)**تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري** ، بغداد ، ١٩٤٨ .

(٩٤)**مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** ، بيروت ١٩٧٨ .

(٩٥) عبد الله بن بلقين :

(٩٦) عبد الله علام : **التبيان** ، القاهرة ١٩٥٥ .

(٩٧) عبد النعيم حسنين : **الدولة الموحدية بالمغرب** ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٩٨) عز الدين موسى : **إيران والعراق في العصر السلجوقي** ، القاهرة ١٩٨١ .

(٩٩) عصام عبد الرؤوف : **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي** ، بيروت ١٩٨٣ .

(١٠٠)**بلاد الهند في العصر الإسلامي** ، القاهرة ١٩٧٠ .

(١٠١) عصمت دندش : **الدول الإسلامية المستقلة في الشرق** ، القاهرة ١٩٨٧ .

(١٠٢) الغزالي : **الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية عصر الموحدين** ، رسالة دكتوراه ، مخطوطة .

(١٠٣) فامبرى : **إحياء علوم الدين** ، جـ ١ ، القاهرة ١٣٣٤هـ .

(١٠٤) الفتح بن خاقان : **تاريخ بخارى** ، القاهرة ١٩٦٥ .

(١٠٥) **قـلائد العـقـيـان** ، تونس ١٩٦٦ . Philip , E : The Mongols , London,1949
Weit,G : **L'Egypte Arabe** , Paris,1937..

(١٠٦) **دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي** ، القاهرة ١٩٨٣ .

(١٠٧) قاسم عبده قاسم : **اليهود في مصر** ، القاهرة ١٩٨٧ .

(١٠٨) **ماهية الحروب الصليبية** ، الكويت ١٩٩٠ .

(١٠٩) **الخراج وصنعة الكتابة** ، ليدن ١٨١٩ .

(١١٠) قدامة بن جعفر : Quershi : **The administration of the Sultanate of Del-hi., Lahor** ?

(١١١) **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** ، عدة أجزاء ، القاهرة ؟

(١١٢) القلقشندى : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، بيروت ١٩٧٧ .

(١١٣) كـــاهن (كلود) : Kahn : **L'évolation Sociale Musulmane** , Vol . 2, Paris,1959.

(١١٤), Lane - Poole : **Medieval India under the Mohammedan rule** New york,1962

(١١٥), Lavoix : **Catalogue des Monnaies Musulmanes**, Egypte et Syrie Paris,1896

(١١٦), Lavoix : **Catalogue des Monnaies Musulmanes**, Egypte et Syrie Paris,1896.

(١١٧), Lavoix : **Catalogue des Monnaies Musulmanes**, Egypte et Syrie Paris,1896.

(١١٨) محمد وشارلمان ، فصل في كتاب : **بحوث في التاريخ الاقتصادي** ، القاهرة ١٩٦١ .

(١١٩) لوبيز (روبرت) : **حركة الموحدين في المغرب** ، تونس ١٩٨١ .

(١٢٠) لوتورنو :. Le Strange : **Palestine under Islam,** London,1890

(١٢١). Levy , R : **Social Structure of Islam**, Cambridge,1956

(١٢٢) **الإسلام في عظمته الأولى** ، بيروت ١٩٧٧ .

(١٢٣) لومبار (موريس) : **الذهب الإسلامي منذ القرن الثامن إلى القرن الحادى عشر الميلادى** ، فصل في كتاب : **بحوث في التاريخ الاقتصادي** ، القاهرة ١٩٦١

(١٢٤) **النقابات الإسلامية** ، ترجمة : عبد العزيز الدورى ، مجلة

(١٢٥) لويس (برنارد) : الرسالة الأسبوعية ، أعداد : ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، القاهرة ، إبريل ١٩٤٠ .

(١٢٦) Mann , J : **The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs** , Vol . 2, London ?

(١٢٧) Marcais, G: **La Berberie Musulmane et, L' Orient** Paris,1946.

(١٢٨) Massignon , L : **La Passion d' AL - HaLLaj** , Paris,1922.

(١٢٩) مؤنس عوض : **سياسة نور الدين محمود الخارجية** ، رسالة دكتوراه ، مخطوطة .

(١٣٠) مجهول : **الاستبصار** ، الاسكندرية ١٩٥٨ .

(١٣١) مجهول : **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية** ، الدار البيضاء ١٩٧٩ .

(١٣٢) محمد أرشيد العقيلي : **الخليج العربي في العصور الإسلامية** ، عمان ١٩٨٣ .

(١٣٣) محمد بن حسن : **القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط** ، تونس ١٩٨٦ .

(١٣٤) محمد رجب النجار : **حركات الشطار والعيارين في التراث العربي** ، الكويت ١٩٨١ .

(١٣٥) محمد زنيبر : **الخلفية الاجتماعية لحركة المهدي بن تومرت** ، مجلة المناهل ، عدد ٢٤ ، الرباط ١٩٨٢ .

(١٣٦) محمد الشيخ : **الإمارات العربية في بلاد الشام في القرنين الحادى عشر والثاني عشر** ، الاسكندرية ١٩٨٠ .

(١٣٧) محمد محيي الدين الإدريسى : **التطور السياسي للدولة الإيلخانية في عهد أولجايتو** ، رسالة ماجستير ، مخطوطة .

(١٣٨) محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، بيروت ١٩٧٣ .

(١٣٩) **مقالات في الفكر والتاريخ** ، الدار البيضاء ١٩٧٩ .

(١٤٠) مغربيات ، فاس ١٩٧٧ .

(١٤١) **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** جـ ١ ، ٢ ، الدار البيضاء ١٩٨٠ ، ١٩٨١ .

(١٤٢) **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، الكويت ١٩٨٩ .

(١٤٣) المراكشي : **المعجب في تلخيص أخبار المغرب** ، القاهرة ١٩٦٣ .

(١٤٤) Mercier : **Histoire de L' Afrique Septentrionale**, Paris, 1980.

(١٤٥) مصطفى أبو ضيف أحمد : **أثر العرب في تاريخ المغرب** ، الاسكندرية ١٩٨٣ .

(١٤٦) المقدسى : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ، ليدن ١٩٠٥ .

(١٤٧) المقـــــرى : **نفح الطيب** ، جـ ١ ، جــ ٣ ، بيروت ١٩٦٨ .

(١٤٨) المقريزي : **إتعاظ الحنفا** ، القاهرة ١٩٧١ ، ١٩٤٨ .

(١٤٩) المقريزي : **السلوك** ، جـ١ ، القاهرة ١٩٣٦ .

(١٥٠) **المواعظ والاعتبار** ، جـ ١ ، ٢ ، القاهرة ١٢٠٧ هــ .

(١٥١) **إغاثة الأمة** ، القاهرة ١٩٤٠ .

(١٥٢) **المكتبة الصقلية** : جـ ١ ، ليبزج ١٨٦٥ .

(١٥٣) موسى إقـــبال : **الحسبة المذهبية في بلاد المغرب** ، الجزائر ١٩٧٣ .

(١٥٤) ناصر خسرو : **سفرنامة** ، القاهرة ١٩٤٥ .

(١٥٥) النرشخى : **تاريخ بخارى** ، القاهرة ١٩٦٥ .

(١٥٦) النســـوى : **سيرة السلطان جلال الدين منكبرتى** ، القاهرة ١٩٥٣ .

(١٥٧) نظام الملك : **سياسة نامة** ، القاهرة ١٩٧٦ .

(١٥٨) نعيم زكى : **طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب** ، القاهرة ١٩٧٣ .

(١٥٩) النويرى : **نهاية الأرب** ، جـ ١ ، القاهرة ١٩١٣ .

(١٦٠) هـــــايد : **تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى** ، القاهرة ١٩٨٥ .

(١٦١) Howorth : **History of the Mongols** , Vol.3. London, 1988.

(١٦٢) الونشريســـــى : **المعيار المعرب** ، جــ ٨ ، فاس

(١٦٣) ياقوت الحموى : **معجم البلدان** ، ليبزج ١٩٢٤ ، بيروت ١٩٥٦ .

(١٦٤) يوسف أشباخ : **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين** ، القاهرة ١٩٥٨ .

(١٦٥) يوسف بن عـــمـــر بن رســـول : **المخـــتـــرع في فنون من الصنع** ، الكويت ١٩٨٩ .

د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الانهيار (٢)

العلوم - الآداب - الفنون







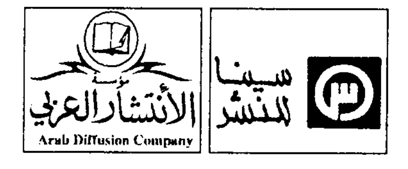
سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الانهيار (٢)

العلوم ـ الآداب ـ الفنون

تأليف:
د. محمود إسماعيل



سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الانهيار(٢)

العلوم ـ الآداب ـ الفنون

تأليف:

د. محمود إسماعيل





LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@hotmail.com
P.o. box: 113/5752 - Beirut

First Published in 2000

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

المحتويات

مقدمة

يقدم هذا السفر رؤية عامة للفكر الإسلامي في طور أفوله وانهياره منذ منتصف القرن الخامس الهجري. وهي عبارة عن أحكام ومقولات أسفر البحث عنها بعد دراسة كل جانب من جوانب الفكر دراسة تشريحية تفكيكية، ثم استقراء المعالم الأساسية للظاهرة الفكرية عبر الزمان والمكان؛ بهدف تبيان القواسم المشتركة واستخلاص التخريجات العامة وصياغتها صياغة تنظيرية في صورة أحكام ومقولات.

وقد أثبت الرصد الأمين للخلفية السوسيو ـ تاريخية للعصر ـ في المجلد الأول من الجزء الثالث ـ إتساق هذه الأحكام والمقولات مع معطيات الواقع الإقتصادي ـ الاجتماعي ـ السياسي بصورة تدعو إلى الدهشة. وإذا كان لذلك من دلالة؛ فهي صحة المنهج وصدق الرؤية. إذ بفضلهما أمكن الإمساك بمجموعة «الآليات» الحاكمة لصياغة الظواهر الفكرية؛ وذلك على الرغم من صعوبة استقراء كينونتها وصيرورتها خلال مدار زماني طويل يمتد إلى قرابة خمسة قرون من الزمان، وخلال إطار مكاني متسع يمتد ليشمل العالم الإسلامي برمته.

لقد عالجنا جوانب الموضوع على النحو التالي:

أولاً: تقديم مدخل نظري يتناول توقيت الانهيار وأسبابه ومظاهره، مناقشين آراء الدارسين السابقين في هذا الصدد، ومصححين لكثير منها في ضوء أحكام المؤرخين والمفكرين القدامى، فضلاً عن الاحتكام إلى المعطيات السوسيو ـ تاريخية باعتبارها العامل الحاسم في تقرير الصواب وتمييزه عن الخطأ.

ثانياً: تقديم خريطة معلمية للمذاهب والفرق الدينية توضح مواطنها وما لحق بكل مذهب من تحول أو ما ظل ثابتاً بحكم طبيعة النمط السائد في الانتاج؛ وهو نمط اقطاعي انكفائي تجزيئي منغلق يكرّس الثوابت ويقاوم التحولات. وننوّه بأن العامل الحاسم في تقرير البنى الفكرية للمذاهب والفرق، كان الواقع السوسيو ـ تاريخي في المحل الأول بما يؤكد «تسييس» الدين؛ ومن ثم توضيح تأثيره السلبي على حركة الفكر سواء أكان عقلياً أم نقلياً.

ثالثاً: دراسة ما طرأ على العلوم العقلية والنقلية من تطورات سلبية منها «أدلجتها» لخدمة أغراض سياسية في المحل الأول، وما ترتب على ذلك من مصادرات دينية أفضت إلى تراجع سمات ومقومات الإبداع والتجديد والابتكار، وتكريس التقليد والجمود والانغلاق.

رابعاً: تتبع تلك الأحكام والاستخلاصات والمقولات في علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة ونقد، كذا في الابداع الأدبي شعراً و نثراً؛ بهدف الوقوف على أسباب التراجع ومعرفة «الآليات» المفضية إليه، وتفسير ذلك كله تفسيراً سوسيو ـ تاريخي.

خامساً: دراسة العمارة والفنون الإسلامية باعتبارها جزءاً من البنية الثقافية العامة التي هي بدورها من صياغة الواقع التاريخي؛ بهدف الكشف عن الدلالات الفكرية لأنماط العمارة والفنون، كذا الوقوف على العوامل المؤثرة في صياغة هذه الأنماط؛ سواء أكانت سياسية أو دينية أو عسكرية وتأطيرها في النهاية تأطيراً طبقياً بالدرجة الأولى.

وإذ لم نعرض لدراسة الفكر الفلسفي والصوفي والفكر التاريخي في هذا السفر؛ فإننا سنتناولهما في السفرين التاليين؛ بما يتيح المزيد من الدرس والبحث المعمّق والمناسب لأهمية كل منهما.

والله الموفق

محمود اسماعيل

المنصورة ١٩٩٩/٧/٢٧

مدخل نظري

يستهدف هذا المدخل تبيان توقيت طور انهيار الفكر الإسلامي بالوقوف على آراء الدراسين في هذا الصدد ومناقشتها؛ لإثبات مدى المرحلة المفصلية التي انتقل الفكر خلالها من الازدهار إلى النكوص. ثم يعرض لظاهرة النكوص تلك في سائر أرجاء «دار الإسلام»؛ موضحاً الآليات الحاكمة لتجلياتها ومظاهرها، كاشفاً عن بعض الخصوصيات في بعض الأقاليم وخلال فترات زمنية بعينها شهد فيها الفكر نوعاً من الازدهار النسبي، معللاً ذلك ومفسراً، ومبيناً أن تلك الومضات العابرة لا تجب القاعدة العامة؛ وهي دخول الفكر الإسلامي طور الانهيار والانحطاط.

كما يعرض هذا المدخل لرؤى الدارسين ـ على اختلاف هوياتهم ـ في تفسير أسباب الانهيار وتعليل ظواهره، ومناقشة تلك التفسيرات والتأويلات في ضوء ما أنجزناه في المجلد الأول من هذا الجزء؛ والذي يتعلق بالخلفية السوسيو ـ تاريخية لطور الانهيار.

كما يتضمن هذا المدخل ـ أخيراً ـ عرضاً نقدياً للمناهج المختلفة التي اتبعها الدارسون السابقون، بهدف الوقوف على أنجع السبل نحو تناول الموضوع.

لقد أسفر استقراء آراء الدارسين بصدد توقيت طور انهيار الفكر الإسلامي عن اجماع بأن منتصف القرن الخامس الهجري يشكل علامة واضحة ومنحنى تحوّل عميق في صيرورة الفكر دخل بعدها مرحلة الانحطاط. وإن وجد بعض الدارسين الذين تحفظوا على هذا التاريخ فأرجأوه إلى أوائل القرن السادس؛ كما تحفظ أحدهم أيضاً على إجماع الدارسين على اعتبار العصر طوراً لانحطاط الفكر الإسلامي؛ وهو ما سنناقشه بعد في موضعه. ومنهم أيضاً من بكر بتوقيت مرحلة الانهيار؛ فأرجعها إلى الوراء نصف قرن. وإذا كان لذلك من مغزى؛ فعندنا أن هذا الاختلاف أصلاً غير ذات موضوع؛ إذ لا يمكن القطع بتاريخ محدد يتحول فيه الفكر بين عشية وضحاها من مرحلة إلى أخرى مناقضة لها على طول الخط.

لقد بدت إرهاصات هذا الانهيار من زمن أبي حيّان التوحيدي؛ حيث قال: «... كأن أوطان المعرفة قد خلت من سكانها... أين العقول الصاحية، أين الأذهان المتوافية، أين الألسن الفصيحة، أين الخوض في

استبانة المعارف»[1]. لا يعني قول التوحيدي هذا أن عهده كان عصر انهيار؛ إذ نعلم أنه شهد أوج ازدهار الفكر الإسلامي، كما أثبتنا في الجزء السابق من المشروع. لكنه الحس الاستشرافي عند التوحيدي الذي استكشف إرهاصات النكوص قبل أن تسود بعد قرابة نصف قرن من الزمان.

ولعل هذه السيادة كانت من وراء الإجماع على أنها وقعت منذ منتصف القرن الخامس الهجري وترسّخت بعد نصف قرن لتستمر حتى مشارف العصر الحديث. وغني عن القول أن تلك الظاهرة عمّت سائر المعارف في سائر أقاليم «دار الإسلام» شرقاً وغرباً. فها هو أحد علماء الأندلس يندب ما جرى آنذاك من تدهور وانحطاط؛ حين خاطب صديقاً له بقوله: «... فاندب العلم وأهله، وارثه وحامليه، وابك رسومه، وحيّ طلوله، وسلم عليه تسليم الوداع»[2]. ومن المغرب كتب آخر: «ماتت العلوم، واستمرت القرون على موت العلم وظهور الجهل»[3]. وهو ما أكدته شهادة ابن خلدون[4] في القرن التاسع الهجري حين قال: «إعلم أن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمران وتناقص الدول فيه». ويسحب حكمه هذا على الأندلس كذلك حين ذكر: «وأما أهل الأندلس فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران المسلمين بها»[5]. وإذ ميّز الشرق الإسلامي نسبياً؛ فهذا لا يعني أن ظاهرة انهيار الفكر الإسلامي لم تحدث في الشرق؛ «فليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار»[6]. وهو ما يؤكد عمومية الظاهرة وشموليتها؛ مع وجود خصوصيات نسبية لا تجب القاعدة العامة؛ وهو ما سوف نثبته في موضعه بعد حين.

تلك شهادات بعض القدماء عن توقيت طور الانهيار ومداه الزماني وشموليته المكانية؛ فماذا عن أحكام الدارسين المحدثين؟

يؤكد هؤلاء بالمثل على أحكام القدامى؛ إذ ذهب أحد أقطاب تاريخ العلم إلى أن «القرن السادس الهجري لم يكن فقط بداية لطغيان النقل، بل حصل أيضاً تدهور كامل على وجه التقريب للعلم العربي»[7]. وحكم آخر بأن العالم الإسلامي «تحوّل ـ بعد القرن الخامس ـ إلى مجتمّع مغلق منكمش على نفسه... فتراجع البحث العلمي والفلسفة والبحوث الشرعية أمام استرجاع الماضي»[8]. وفي نفس المعنى مضى ثالث ليذهب إلى أنّ «العلم والأدب والفن قد انتهى في العالم العربي بانتهاء القرن الخامس

---

(١) أبو حيان التوحيدي: **الإشارات الإلهية**، ص ٩٤، بيروت ١٩٨٢.

(٢) ابن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ق٣ مجلد١، ص ٣٦٩، تونس ١٩٨١.

(٣) إبن فرحون: **الديباج المذهّب في معرفة أعيان المذهب**، ج١، ص ٣٨٣، القاهرة ١٩٧٢.

(٤) **المقدمة**، ص ٤٣٠، طبعة المكتبة التجارية، القاهرة، ب.ت.

(٥) المصدر نفسه، والصفحة.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣٣.

(٧) أنظر: اميلي (آلدو): **العلم عند العرب**، ص ٥٠٤، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٢.

(٨) أنظر: غودلييه، أركون: **الإسلام؛ الأمس واليوم**، ص ٧٥، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٣.

الهجري. وربما وجد شيء في القرن السادس من الابتكار والتجديد؛ أما بعد فيكاد يكون ترديداً لما فات، وجمعاً لما تفرق، أو تفريغاً لما تجمع؛ إلا في القليل النادر»[٩].

وبرغم تحفّظ كلود كاهن[١٠] على أن العصر لم يكن كلّه انحطاطاً؛ إلا أنه اعترف بأن عنصر الإبداع فيه كان ضئيلاً إذا ما قيس بالعصر السابق.

وإذ أجمع القدامى والمحدثون ـ تقريباً ـ على انهيار الفكر الإسلامي؛ فما هي مظاهر وتجليات هذا الانهيار؟ وما هي الآليات والميكانزمات الحاكمة لتلك المظاهر والتجليات؟ تتضمن الإجابة على هذا السؤال مجلّدات ثلاثة خصصت لرصد وتفسير الفكر الإسلامي في طور الانهيار، ومع ذلك فلا بأس من الإشارة إلى بعض المظاهر الدالّة في هذا الصدد. ولعل من أهمها غلبة النقل على العقل والاتباع على الإبداع. وحسبنا ما وجّه من حملات ضد الفلاسفة؛ بحيث لم يتح لهم الكتابة إلا في مناخ «التعتيم»، ومن ثم لم يستطيعوا الإفصاح عن حقيقة معتقداتهم، وإنما لجأوا إلى الرمز أو التلفيق[١١]. وكيف السبيل إلى الكتابة في الفلسفة وقد أفتى الغزالي بتكفير فلاسفة اليونان «وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما»[١٢].

وإذا علمنا أن الفلسفة كانت تحوى علوم المنطق والطبيعيات والرياضيات والطبّ والفلك والموسيقى؛ أدركنا الطامة الكبرى التي حلّت بالعلم في ذلك العصر.

من مظاهر الانهيار أيضاً؛ تعاظم المدّ السنّي المحافظ والمتعصب والمساير للسلاطين والحكام الذين وجهوه لاستئصال شأفة الاتجاهات الفكرية المعارضة الشيعية والاعتزالية بتياراتها الليبرالية والعقلانية والمحتضنة للعلم التجريبي. لقد أسست «المدارس النظامية» خصيصاً لهذا الغرض؛ بعد أن مزجت المذهب الأشعري في الكلام بالمذهب الشافعي في الفقه بالتصوف[١٣]؛ في صيغة متنافرة وحّدها الغزالي ووجّهها لتخريج أجيال من الأتباع والأنصار؛ جرى بثّهم في سائر أقاليم العالم الإسلامي لمحاصرة فكر المعارضة واستئصال شأفته[١٤]. وإذ استنّ السلاجقة هذه السنة، فقد تبنّاها الأيوبيون ومن بعدهم المماليك في مصر والشام والمرابطون في المغرب والأندلس[١٥]؛ فضلاً عن النظم الإقطاعية العسكرية في آسيا الوسطى والهند التي لم تدّخر ـ جميعها ـ وسعاً في اضطهاد مذاهب المعارضة[١٦] وتصفية «علوم الأوائل» وملاحقة المشتغلين

---

(٩) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤ ص ١٩٨، القاهرة ١٩٦٤.

(١٠) أنظر: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، الترجمة العربية، ص ٢٥٨، ٢٥٩، بيروت ١٩٧٧.

(١١) طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص ٣٣٠، ٣٣١، دمشق ١٩٧٦.

(١٢) الغزالي: **المنقذ من الضلال**، جـ٩، ص ٧٤، ٧٥، بيروت ١٩٦٧.

(١٣) اميلي: المرجع السابق، ص ٢٨٦ - ٢٨٩.

(١٤) حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، جـ١، ص ٣٦١، ٣٦٢، الإسكندرية ٩٩٧.

(١٥) لويس (برنارد): **العرب في التاريخ**، الترجمة العربية، ص ١٠١، بروكسل ١٩٥٨.

(١٦) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص ٣٤٩ - ٣٥٣، بيروت ١٩٨٠.

بها؛ بحيث صفا الجو للفكر السلطوي النصيّ الغيبي الذي تحول بدوره ــ في مناخ الجمود و التقوقع ـ إلى أوامر ونواهي وشرح وسماع وتواتر[١٧].

بل إن فكر الغزالي نفسه لم يعد مقبولاً في العصور التالية؛ فجرى إحراق كتبه في الغرب الإسلامي، كما رفضه ابن تيمية وندّد به في الشرق؛ لا لشيء إلا لأن الغزالي جوّز دراسة المنطق والرياضيات والفلك باعتبارها لا تتعارض مع الإسلام؛ بل هي لازمة لعمارة الأرض[١٨]. تلك العلوم وغيرها نظر إليها ابن تيمية على أنها لا تمت للعلم بصلة؛ ذلك لأن العلم ـ في نظره ـ هو «الموروث» عن النبي (ص) والذي يستحق أن يسمى علماً[١٩]. وإذ أجاز ابراهيم بن موسى الشاطبي (ت. ٧٩ هـ) الاشتغال ببعض هذه العلوم، فقد ربط ذلك بخدمتها للعلوم الدينية[٢٠]. أما تلك التي «لا تتعلّق بها ثمرة تكليفية؛ تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم»[٢١]. لذلك حورب المنطق باعتباره مدخلاً للفلسفة «ومدخل الكفر كفر» حسب فتوى ابن الصلاح. أما الطبيعيات والرياضيات وغيرهما؛ فقد اصطلح على تسميتها باسم «العلوم المهجورة»، ومن اشتغل بها وصم بالزندقة والمروق[٢٢]. بل إن المشتغل بالنحو جرى تجريمه لا لشيء إلا لأن معظم النحاة كانوا شيعة أو معتزلة[٢٣]. لذلك شنّ الحنابلة ـ ومنهم ابن تيمية ـ حملة ضارية على الغزالي لإباحة الاشتغال ببعض هذه العلوم. ولعل هذا يفسر لماذا كان المشتغلون بها يحيطون أنفسهم بإطار من الكتمان والسرية؛ حتى أوائل القرن السادس الهجري. أما بعده، فقد أعلن أصحابها البراءة منها واشتغلوا بالعلوم الشرعية[٢٤]. ومن اجترأ واشتغل بها جهراً تعرض لتكفير الفقهاء وتنكيل السلطة وبطش العوام[٢٥].

ولعل من المفيد أن نتوقف قليلاً عند مسألة السلطة وعلاقتها بالعلم والفكر، خصوصاً وأن السلطات الحاكمة في عصر الإقطاعية العسكرية ـ من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين ـ لعبت دوراً محورياً في أيلولة العلم والفكر إلى النكوص والانحطاط؛ مما يعد من أسباب ومظاهر الانهيار في آن.

وقد عبّر أحد تلامذتنا النابهين عن جوهر المسألة برمّته حين قال: «حول منتصف القرن الخامس الهجري كان هناك مواجهة بين تيارين أساسيين؛ الأول نصي والثاني ليبرالي... وكان الحسم بفضل

(١٧) بنسالم حميش: عن الغزالي ومرحلة الإقطاع، **مجلة البديل**، عدد (١) ص ٤٢ ـ ٤٦، الرباط ١٩٨١.

(١٨) أنظر: الغزالي: **معيار العلم**، ص ١١٧، القاهرة ١٣٢٩ هـ. **المنقذ من الضلال**، ص ٢٩، القاهرة ١٣٠٩ هـ.

(١٩) ابن تيمية: **مجموعة الرسائل الكبرى**، جـ١، ص ٢٣٨، القاهرة ١٣٢٤ هـ.

(٢٠) الشاطبي: **الموافقات**، جـ١، ص ٢٦، قازان ١٩٠٩.

(٢١) نفس المصدر والصفحة.

(٢٢) جولدتسير: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل. بحث في كتاب: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ١٢٦ ـ ١٣٠، بيروت ١٩٨٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٢٥) إبن الأثير: **الكامل**، جـ١١، ص ١٠٤، بولاق، ب.ت.

السلطة التي تمكنت من الإمساك بزمام المبادرة؛ فعملت على استنفار الجهود في كل الحقول المعرفية لعزل الفلسفة عن العلوم قصد تسهيل الإجهاز عليها»[٢٦]. وبنجاح السلطة في ذلك «حدثت أكبر حركة ارتداد في الفكر العربي الإسلامي الوسيط... حيث بذرت بذور الإنحطاط المتميز بوضع الإغلاق على الفكر والزج به في ركاب التقليد الموسوم بالعقم والتحجّر»[٢٧].

وترتّب على ذلك انزواء أصحاب الاتجاه الليبرالي[٢٨]، أو هجرة بعضهم أوطانهم[٢٩]؛ ناهيك عما حلّ بالكثير من الاضطهاد والسجن وإحراق مؤلفاتهم. هذا بينما حاز مفكرو السلاطين أعلى المناصب فضلاً عن الضياع والأموال. وحق بذلك حكم أحد الدارسن بأن انتصار النقل على العقل، والسنة على الشيعة والمعتزلة يعزى إلى افتقار الأخيرين إلى السلطة[٣٠]، خصوصاً بعد سقوط الدولة الفاطمية. وحكم آخر[٣١] بأن «السياسة كانت توجه الفكر وتحدد مساره ومنعرجاته». أو بالأحرى كان التقاء الفكر بالسياسة تعبيراً عن مصالح مشتركة للفقيه والسلطان في آن. ومن ثم صارت معارف هذا العصر «مؤدلجة»؛ بدرجة جعلت الغزالي ـ أكبر منظّري الفكر السلطوي ـــ يعرّف العلم بأنه «هو اعتقاد الشيء على ما هو به، وهو مدخول لدخول التقليد المطابق للواقع فيه»[٣٢]؛ وهو أمر يتسق مع تبريره لسياسة «الأمر الواقع» وتكريسه للسلطات القائمة حتى لو كانت غير مشروعة. وهنا تصدق مقولة «ميشيل فوكو» «لا وجود لعلاقة سلطة لا ترتبط بنشأة حقل معرفة، ولا وجود لمعرفة لا تفترض علاقات سلطة وتنشئها في الوقت نفسه»[٣٣].

ونظراً لافتقار فكر المعارضة الشيعية والخارجية والاعتزالية إلى سلطات تتبناه وتروّج له، ولأن هذا الفكر كان يروم التغيير بعد الثورة على «الأمر الواقع»؛ فقد اعتبر فقهاء السلطان أفكارهم نتيجة «تلبيس ابليس»[٣٤]. لذلك جرى تعقّب هذه الأفكار في محاولة لحصارها واستئصال شأفتها. وحسبنا مثالاً على ذلك ما حدث من مصادرة تراث الشيعة؛ بله ومعظم تراث العلم في الإسلام حين أقدم الأيوبيون على إحراق نفائس المخطوطات التي كانت تحويها «دار الحكمة» في القاهرة[٣٥] «واتخذ من جلودها عبيدهم وإماؤهم نعالاً وأحذية»[٣٦]. وبإعدام هذه الكتب ونظائرها من مكتبات العالم الإسلامي، مما يتعلق «بعلم

---

(٢٦) أنظر: أحمد الطاهري: **الطب والفلاحة في الأندلس بين الحكمة والتجريب**، ص ٧٤، المحمدية ١٩٩٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٨) يقول أحدهم: «أقلامنا في عطله، ومحابرنا في عقله». ابن بسام: المرجع السابق، جـ١، مجلد ١، ص ٤٠٣.

(٢٩) اضطر بعضهم في الأندلس إلى الهجرة والاستقرار بالممالك النصرانية هرباً من الاضطهاد. أنظر: **Altamira: Histoire d'Espagne**, p. 85, Paris, 1931

(٣٠) أنظر: كلود كاهن: المرجع السابق، ص ٢٤٤، ٢٤٥.

(٣١) أنظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، ص ٣٤٦، بيروت ١٩٨٤.

(٣٢) حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ص ٣، طهران ١٩٤٧.

(٣٣) دلوز (جيل): **المعرفة والسلطة**، الترجمة العربية، ص ٤٥، بيروت ١٩٨٧.

(٣٤) أنظر: أبو الفرج بن الجوزي: **تلبيس إبليس**، ص ٨٨ - ١٠٩، بيروت ١٤٠٣ هـ.

(٣٥) حسن ابراهيم حسن: **تاريخ الدولة الفاطمية**، ص ٤٢٩، القاهرة ١٩٨١.

(٣٦) المقريزي: **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، جـ١، ص ٤٠٩، بولاق ١٩٧٢.

الأوائل» ومؤلفات علماء المسلمين الذين طوّروه وأضافوا إليه؛ وبإقدام المغول فيمابعد على إهدار تراث «بيت الحكمة» ببغداد؛ كان من الطبيعي أن يتردّى الفكر في هاوية الانحطاط. ففكر المعارضة تقوقع وتطرف ـ بفعل المصادرة والمطاردة والاضطهاد ـ واتخذ في كثير من الأحيان نزعات هرطقية. أما الفكر النصي والغيبي، فقد تأثر بالمثل بالمناخ الثقافي السائد؛ إذ أغلق باب الاجتهاد في العلوم الدينية برمّتها وانتهى الإبداع والابتكار، وحلّ العقم بعلوم اللغة والآداب؛ ليعم العالم الإسلامي قرون طويلة من التحجر والانغلاق[٣٧]، سادها التقليد والاجترار على حساب الإبداع والابتكار[٣٨].

وإذ شهد العالم الإسلامي بعض دعوات التجديد والانعتاق من إسار التقليد؛ فقد كانت عابرة وقاصرة في نفس الوقت. فالدعوة الموحدية كانت مزيجاً غير متجانس من مذاهب ومدارس فكرية متعارضة ومتناقضة؛ وكانت تستهدف غايات سياسية لا معرفية بالدرجة الأولى. لذلك لم تعمر طويلاً لترتد الدولة الموحدية إلى المذهب المالكي السني[٣٩]، وتمعن في مصادرة الفلسفة واضطهاد المشتغلين بها.

ويقال نفس الشيء عن حركة التجديد التي تبنّاها ابن تيمية؛ فبرغم مسوحها العقلاني الشكلاني[٤٠]، وبرغم تنديد ابن تيمية بفقهاء عصره؛ فقد كان في التحليل الأخير حنبلياً متعصباً؛ إلى حدّ عدم قبوله بفكر الغزالي الوسطي لأنه أباح الاشتغال بالمنطق. وفي الوقت الذي رفض فيه الإفتاء على المذاهب الفقهية الأربعة مفضلاً عليها دليله الخاص[٤١]، رفض بالمثل كل النظم المعرفية المتعارف عليها واعتبرها بدعاً وهرطقات. يقول: «والبدع التي يعارض بها الكتاب والسنة التي يسميها أصلاً كلاميات وعقليات وفلسفيات أو ذوقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك لا بد أن تشمل على لبس حق بباطل وكتمان حق»[٤٢]. وهذا يشي بنزعة نرجسية وعدمية ترفض من أجل الرفض وتعتبر «الذات المتضخمة» مصدراً للمعرفة. لذلك صدق من قال بأن «وسطية» الغزالي «لم يكن لها أن تعمر طويلاً على وسطيتها بين الجبرية والاعتزال؛ بل كان لا بد أن تنتهي في التحليل الأخير إلى الانحياز للجبرية وتكريسها»[٤٣]؛ ومن ثم تكريس النص والنقل والسماع والاتباع على حساب العقل والنظر والإبداع.

تلك ـ باختصار أهم مظاهر وتجليّات طور الانهيار في الفكر العربي الإسلامي بملامحها العامة وآلياتها المحركة؛ فماذا عن رؤى الدارسين في تفسير أسباب الانهيار؟

تباينت الآراء والرؤى في هذا الصدد ما بين عنصرية وسياسية تقليدية، وأخرى تلح على البنية الدينية

---

(٣٧) شاخت وبوزورت: **تراث الإسلام**، جـ١، عالم المعرفة، ص ٢٥، الكويت ١٩٨٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٩) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود اسماعيل: مذهب ابن تومرت بين الوحدة الإيديولوجية والتوحيد السياسي. مقال في كتاب: **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية**، ص ١١٩، وما بعدها، القاهرة ١٩٨٨.

(٤٠) أنظر: إبن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، ص ١٥، القاهرة ١٩٨٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٤٣) أنظر: نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ١٩٣، بيروت ١٩٩٥.

للعقل العربي، وثالثة تزاوج بين الدين والجغرافيا والسياسة، ورابعة تمثل الرؤية الاجتماعية التاريخية، وإن تعددت تياراتها.

بخصوص التفسير العنصري، يرى البعض أن انزياح العنصر العربي عن الصدارة وغلبة العنصرين الفارسي والتركي؛ أفضى إلى أعجمية السلطة ومن ثم انهيار الثقافة العربية الإسلامية[٤٤]..

وثمة من يرى السبب كامناً في سقوط الخلافة الفاطمية من ناحية وابتلاء العالم الإسلامي بنظم عسكرية جديدة من ناحية أخرى[٤٥].

على أن البعض عوّل في تفسير انهيار الفكر الإسلامي على «الدين المتحالف مع السلطة الإقطاعية العسكرية» الأمر الذي أفضى إلى تخليق اتجاهات فكرية جامدة وعاجزة عن تبني ثقافة متجددة[٤٦]. بينما اختزل البعض هذا التحالف بين «الدين والجغرافيا؛ الأمر الذي أفضى إلى مشكلات صعبة»[٤٧] لم يفصح عنها. وصاغ آخر السبب في صيغة أكثر غموضاً فحواها أن الانهيار كان نتيجة «ظروف سياسية واقتصادية جديدة وضاغطة»[٤٨].

أما أصحاب الاتجاه الذي يعزو السبب إلى أزمة بنيوية في العقل العربي؛ فمن تياراته من قالوا بجمود «العقل السني»، وربط بين سيادته وبين تدهور الحياة الفكرية[٤٩]. كما عوّلوا على الأحداث السياسية الكبرى كسقوط الدولة الفاطمية والغزو المغولي في تعاظم المدّ السنّي ومن ثم انهيار الثقافة والعلم[٥٠]. بينما ربط آخرون بين سيادة نظم استبدادية سنية كالسلاجقة والأيوبيين والمماليك وسقوط أخرى شيعية كالدولة الفاطمية؛ وبين تعاظم المدّ السنّي المطعم بالتصوف المتغلغل؛ سائر أقاليم «دار الإسلام»؛ الأمر الذي أجهز على العقلانية والتجريب وكرّس الغيبيات والخرافات[٥١].

أما عن الرؤية السوسيو ـ تاريخية فقد تبناها مفكر ماركسي وآخر بنيوي، وإن اختلفا في برهنتها. فالأول يرى أن انهيار الفكر الإسلامي جاء نتيجة أزمة في حركة تطوّره، تكمن جذورها في بنيات اجتماعية واقتصادية وسياسية. وأن هذه الأزمة عرقلت تنامي الطبقة البورجوازية ومن ثم الإجهاز على دورها في الثقافة والفكر[٥٢].

---

(٤٤) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ١٩٢.

(٤٥) أنظر: لويس (برنارد): السياسة والحرب، مقال في كتاب: **«تراث الإسلام»**، جـ١، **عالم المعرفة**، ص ٢٤٥، الكويت ١٩٨٨.

(٤٦) أنظر: بنسالم حميش: المرجع السابق، ص ٤١.

(٤٧) أنظر: De Panhol: **Les Fondement Geographique de l'Histoire de l'Islam**, p.51, Flammarion, 1968.

(٤٨) غودلييه: المرجع السابق، ص ٧٥.

(٤٩) أنظر: ميلي: المرجع السابق، ص ٩١.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٩، ٢٩٠.

(٥١) أنظر: جب (هاملتون): **دراسات في حضارة الإسلام**، الترجمة العربية، ص ٣٢ - ٤١، بيروت ١٩٦٤.

(٥٢) أنظر: مهدي عامل: **أزمة الحضارة العربية، أم أزمة البورجوازيات العربية؟** ص ١٢ - ١٨، بيروت ١٩٨٩.

أما المفكّر محمد أركون فله تاريخ طويل مع هذه الإشكالية التي شغلته، فاعتبرها نتاج عوامل متراكمة معقّدة تحتاج إلى «مفتاح سحري» لحلحلة طلاسمها.

ففي أحد كتبه نبّه إلى ضرورة «تخصيص دراسة لسوسيولوجيا الإخفاق الذي حلّ بالفلسفة في المناخ الإسلامي»[٥٣].. وهو قول سبق وردده في كتاب آخر؛ حيث ذكر «أن أسباباً داخلية وخارجية لا يتسع المكان لذكرها كانت وراء أزمة الفكر العربي. فيجب على المؤرخ أن يقوم ببحوث لم تخطر بباله لأنها ترمي إلى دراسة سوسيولوجية الفشل»[٥٤]. وفي الكتابين السابقين لم يقدم إجابة بقدر ما نبّه إلى خطورة المسألة. وفي كتاب ثالث اختزل الإجابة في قوله «بخلل بنيوي في العقلية الإسلامية أمن السيطرة للقطاع التقليدي للمجتمعات الإسلامية»[٥٥].

وفي موضع آخر من نفس الكتاب أشار إلى أن الفشل يعزى إلى «البورجوازية التجارية التي عجزت عن أن تلعب دور المحرك في المجتمع الشامل نظراً للتعارض بينها وبين القوة العسكرية»[٥٦].

وأخيراً بسط هذه الرؤية في تفصيل أكثر ـ رغم ارتباك عناصره ـ فذهب إلى أن «ازدهار العلوم في الإسلام كان ظاهرة مدينية، وبتشجيع من الحكام. ومادامت الدولة قادرة على الإمساك بزمام التجارة؛ فإن البورجوازية التجارية استطاعت المحافظة على مستوى العرض والطلب فيما يخص المعرفة والثقافة. ولكن لما تهددت الأفكار حياة المدن بدأت تنتشر التعاليم المدرسية المكرورة، وراحت هذه المتغيرات تعدل جذرياً في شروط الفعالية العلمية والفكرية ومازال هذا التوجه يتفاقم فيما بعد ضمن خط التقلص العقلي وضيق الآفاق، ثم ضمن خط التشدد والتزمّت الإسكولائي منذ ذلك الوقت»[٥٧].

وعلى صعيد الأزمة ذاتها لكن في بلاد المغرب في العصر الوسيط؛ قدّم ايف لاكوست ذات الرؤية التي تتبنى مقولة «إفلاس البورجوازية وإخفاقها في صراعها مع الإقطاع، بل وتحولها إلى سلاح في يد السلطة الإقطاعية... لقد عجزت البورجوازية التجارية الغربية في الحفاظ على دور الوسيط في تجارة الذهب مع بلاد السودان؛ فحرمت لذلك من عوامل قوتها»؛ الأمر الذي أدى إلى سيادة الإقطاع؛ ومن ثم ثقافته[٥٨].

تلك هي الآراء والرؤى المختلفة في تفسير ظاهرة انهيار الفكر الإسلامي من خلال «عصر الإقطاعية العسكرية»؛ فلنحاول مناقشتها في عجالة في ضوء ما أنجزناه ـ في المجلد السابق ـ تفسير شامل عالج «الخلفية السوسيو ـ تاريخية» لعصر الانهيار.

بالنسبة للتفسير العنصري؛ لا نشارك أصحابه الحكم بأن تدهور الفكر كان نتيجة لزحزحة العرب عن

(٥٣) محمد أركون: **الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية**، الترجمة العربية، ص ١٨٢، بيروت ١٩٩٦.

(٥٤) محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** الترجمة العربية، ص ٢٧، بيروت ١٩٩٣.

(٥٥) محمد أركون، غودلييه: **الإسلام ـ الأمس واليوم**، ص ١٤٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٥٧) محمد أركون: **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، الترجمة العربية، ص ١٥٣، ١٥٤، بيروت ١٩٩٢.

(٥٨) أنظر: لاكوست (إيف): **العلامة ابن خلدون**، الترجمة العربية، ص ٢٤، ٢٥، ١٠١، ١٠٢، بيروت، ب.ت.

السيادة السياسية بعد مزاحمة الفرس والأتراك. ذلك أن العرب إبان مراحل سيادتهم لم يقدموا للفكر الإسلامي ما قدّمه الفرس على نحو الخصوص؛ حتى قيل بأن «الفرس هم أهل العلم في الإسلام». وإذا جاز لنا أن نعترف بأثر النظم الحاكمة ـ في «عصر الإقطاع العسكري» ـ سلبياً على الفكر، فلم يكن ذلك نتيجة الاختلاف الإثني بقدر ما كان راجعاً للطبيعة الحضارية للحكام الذين كانت غالبيتهم تنتمي إلى شعوب بدوية هامشية طرفدارية.

أما عن تفسير برنارد لويس؛ فلا نوافقه القول بثنائية التفسير وإرجاع انهيار الفكر إلى عوامل داخلية وأخرى خارجية. كذا ابتساره العامل الداخلي في سقوط الدولة الفاطمية؛ ذلك لأن الانهيار قد وقع بالفعل إبان وجود هذه الدولة ومنذ عهد المستنصر بالله الفاطمي على وجه التحديد. كما أن وجود السلطنة السلجوقية كان مسؤولاً بالفعل عن انحطاط الفكر الإسلامي في الشرق؛ فماذا إذن عن أسباب انهياره في الغرب الإسلامي؟

أما عن إرجاع أسباب الانهيار إلى تحالف الدين مع السلطة أو تزاوجه مع الجغرافيا؛ فينطوي على وهم بين؛ لا لشيء إلا لأن السلطة ـ في «عصر الإقطاعية العسكرية» ـ كانت أقل ثيوقراطية منها إبان عصور الازدهار خصوصاً بعد سقوط الخلافة الأموية بالأندلس، وبعدها الخلافة الفاطمية، ثم الخلافة العباسية. كما وليست السلطات القائمة مسؤولة عن انهيار الدين بقدر ما وظّفت التصور السني له ايديولوجياً لاكتساب مشروعية حكمها.

أما عن التزاوج بين الدين والجغرافيا كسبب لانهيار الفكر، فينطوي على غموضٍ وإبهام. هذا فضلاً عن وجود الدين والجغرافيا كواقعين وجودين طوال عصور التاريخ الإسلامي وبعدها؛ دونما ضرورة لنسبة التدهور إليهما.

وبخصوص رد هذا التدهور إلى طبيعة بنيوية في العقل العربي تناهض الإبداع وتؤازر الإتباع؛ فذاك حكم ينطوي على تجريد بيّن؛ لأن هذا العقل نفسه هو الذي أنجز معطيات عصر الازدهار. كذا لا سبيل إلى إلحاق المسؤولية بالغزو المغولي؛ لأن الانهيار وقع قبله بنحو قرنين من الزمان.

ومع ما ينطوي عليه تصور «هاملتون جب» من وجاهة؛ حين نسب التدهور إلى نظم حاكمة متسلّطة اتخذت ايديولوجيتها من مزيج من المذهب السني المحافظ والتصوف الغيبي؛ إلا أن السؤال يبقى على حاله. لماذا حدث هذا في العالم الإسلامي بأسره في ظروف تاريخية معينة؟ لا سبيل للحصول على تفسير مقنع إلا بالعودة إلى التاريخ وفق رؤية طبقية صراعية.

ومن أسف أن الذين قالوا بتلك الرؤية؛ انصب برهانهم أساساً على الجانب النظري؛ دون معاركة الواقع التاريخي المبهم والمعقّد.

نفس الشيء يقال عن تفسير محمد أركون؛ الذي نشاركه الرأي حين ذهب إلى مسؤولية الطبقة البورجوازية عن التدهور لعجزها عن مواصلة دورها التاريخي وإخفاقها في الصراع مع الإقطاع. لكن هذا الرأي لم يعمّقه صاحبه بالقدر الذي يكتسي فيه القناعة الكافية من خلال الاستقصاء التاريخي الفعلي.

كما أنه يصطدم برأي نقيض لذات المفكر حين أرجع أزمة الفكر العربي إلى قصور بنيوي في العقل العربي؛ مجاراة للرؤى الاستشراقية الكلاسيكية والمعاصرة.

وإذا كان «إيف لاكوست»، قد عمّق التفسير المادي الجدلي التاريخي لانهيار الفكر الإسلامي إلى حد ما؛ فقد اقتصرت رؤيته على الشمال الإفريقي فقط؛ مما يضيق في شموليته لتصوره.

وننوّه بأن تلك التفسيرات السابقة جميعاً يمكن أن تندرج في رؤيتين محدّدتين؛ الأولى بنيوية إبيستمية، والأخرى مادية تاريخية. ونرى بأنهما معاً مأخوذتان عن الرؤية الخلدونية القائمة أيضاً على التأمل النظري وليس الاستقراء التاريخي. يقول ابن خلدون بصدد الرؤية الأولى: «لم يتصل سند التعليم؛ فعسر حصول الملكة والحذق في العلوم... وأصبحت الغاية من التحصيل هي الحفظ؛ فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم»(٥٩).

تلك هي الرؤية الأولى البنيوية الإبيستمية التي تأثر بها كثيرون من الدارسين. أما الذين تأثروا بنصوص خلدونية أخرى تشي بالرؤية السوسيو ـ تاريخية؛ فمن تلك النصوص ما اندرج تحت عنوان «العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة»(٦٠)، وما ورد في مواضع أخرى عن انحطاط الحضارة نتيجة خراب العمران. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «وأما أهل الأندلس فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقض عمران المسلمين بها»(٦١). وبنفس الرؤية فسر أحوال الفكر في المشرق والمغرب(٦٢). وفي كل الأحوال ألحق ابن خلدون مسؤولية التدهور بإخفاق الطبقة الوسطى؛ خصوصاً شريحتها التجارية التي لجأت إلى «المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة اللجاج» «وتطلّعت إلى الجاه بالارتخاء في أحضان السلاطين والرؤساء ودفع أمور الحرف إلى الوكلاء والحشم»(٦٣).

يتضح مما سبق عجز سائر التصورات والرؤى عن تقديم تفسير مقنع لدخول الفكر الإسلامي طور الانهيار. إذ اتسم معظمها باجترار آراء الاستشراق الكلاسيكي مع برهنتها في ضوء المنهجيات المعاصرة. كما خلط البعض بين الأسباب والمسببات، والبعض الآخر بينها معاً وبين عوامل خارجية. وحين اقترب من التفسير الصحيح لم يبرهن عن وقائع التاريخ بقدر ما استخلص من آراء ابن خلدون التي تفتقر بالمثل إلى العمق التاريخي؛ برغم كونه مؤرخاً.

وعندنا أن هذا القصور راجع إلى قصور منهجي عند الكثرة، وعجز عن تطبيق المنهج الصحيح عند القلة. فلا سبيل للوصول إلى التفسير الصائب دون اتباع وتطبيق المنهج المادي التاريخي(٦٤) لدراسة

---

(٥٩) **المقدمة**، ص ٤٣١، ٤٣٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٣٢.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٢، ٤٣٣.

(٦٣) عن مزيد من المعلومات؛ مراجع: محمود اسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**، ص ٢٣ وما بعدها، القاهرة ١٩٩٤.

(٦٤) توفيق سلوم: **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**، ص ١٧، بيروت ١٩٨٨.

حلقات الفكر الإسلامي في العصر الوسيط؛ مع الإلحاح على «المرحلة المفصلية» ـ حول منتصف القرن الخامس الهجري ـ لاستكناه أسباب التحوّل والنكوص؛ أو بعبارة محمد أركون دراسة «سوسيولوجية الفشل».

عندئذٍ عليه الوقوف على حقيقة إخفاق الثورة البورجوازية وعجزها عن «إحداث التحويل الشامل في المجتمع التقليدي[٦٥]، وهو أمر أفضى بالضرورة إلى تكريس التقليد. لا يمكن استخلاص تلك الحقيقة من خلال تفسير الفكر بالفكر نفسه معزولاً عن سياق التاريخ[٦٦]، أو من خلال توظيف أدوات المنهج البنيوي وتحميلها ما فوق طاقتها بهدف الوصول إلى التفسير المنشود. أو حتى من خلال تطعيم البنيوية بالتاريخانية[٦٧]. ومعلوم أن تلك المزاوجات «غير الشرعية» التي دشّنها «فوكو» وتلقفها المفكرون العرب المعاصرون عاجزة عن تحقيق الهدف المنشود. لذلك كان فوكو غير منصف حين بشّر بهذا المنهج المختلق وأناط به تفسير الانعطافات التاريخية الكبرى[٦٨]. وإن كان على حق في فطنته وتنبيه إلى ضرورة دراسة «ظواهر الانفصال.. ورصد الانقطاعات التي تتباين تبايناً كبيراً فيما يخص طبيعتها وصفتها»[٦٩]. وهو ما لم يقم به الدارسون الذين تصدوا لتفسير تلك «الانقطاعات» بمعزل عن دراسة التاريخ. ولعل هذا هو ما حدا بنا للعكوف على حلحلة تلك الإشكالية لعدة سنوات أسفرت عن دراسة «الخلفية السوسيو ـ تاريخية» للعالم الإسلامي من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين؛ وهو ما يتضمن المجلّد الأول من الجزء الثالث من المشروع.

وقد أثبت البحث أن منتصف القرن الخامس الهجري يمثل علامة كبرى في منحى الفكر الإسلامي؛ حيث تحوّل من أوج الازدهار إلى طور الانهيار الذي استمر حتى مشارف العصر الحديث. وكان ذلك نتيجة لحسم الصراع الطويل بين البورجوازية والإقطاع لصالح النمط الأخير؛ الذي انتصر بفعل قوى بدوية طرفدارية فتية قدّر لها تسنم السلطة في العالم الإسلامي بأسره. وفي ظلّها انسحبت الاتجاهات الليبرالية مفسحة المجال للنصيّة والغيبية.

كما أثبت البحث أن هذا التحول لم يتم فجائياً؛ وإنما استغرق قرابة نصف قرن شهد تطوراً نسبياً للفكر ـ وإن خلا من الإبداع ـ ليدخل بعده طور الجمود والانحطاط.

أثبت البحث أخيراً أنه برغم سيادة هذا الانحطاط في أقاليم العالم الإسلامي بأسره؛ إلا أن بعض الأقاليم ذات الصلة بالنشاط التجاري العالمي شهدت بعض ومضات الازدهار ـ وإن كان كمياً أكثر منه

---

(٦٥) Moore,W.E: **Social Change**, p. 89, New Jersey, 1964.

(٦٦) طيب تيزيني: **من التراث إلى الثورة**، جـ١، ص ٢٣٠، بيروت ١٩٧٦.

(٦٧) أنظر: عبد الله العروي وآخرون: **المنهجية في الآداب والعلوم الإنسانية**، ص ١٠، الدار البيضاء ١٩٩٣؛ محمد عابد الجابري: نفس المرجع، ص ٨٥.

(٦٨) فوكو (ميشيل): **حفريات المعرفة**، الترجمة العربية، ص ١٣، بيروت ١٩٨٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٦.

كيفياً ـ كما هو الحال في مصر والشام وبعض نواحي آسيا الوسطى. إلا أن هذه الاستثناءات كانت طفيفة وعابرة وقصيرة العمر؛ بحيث لم تفت في القاعدة العامة وهي انحطاط الفكر وتحجّره.

كانت هذه الومضات تتمثل في فكر قوى المعارضة الشيعية والاعتزالية التي احتضنتها الدول المغولية في آسيا الوسطى(٧٠). أو في فكر العلماء والفقهاء الذين هربوا من العراق وإيران ـ ومعظمهم شيعة ـ واستقروا بالشام ومصر تحت تأثير الغزو المغولي(٧١).

كما شهد الغرب الإسلامي بعض حركات التجديد؛ كما هو حال الحركة الموحدية التي لم تعمر طويلاً نظراً لطابعها التوفيقي(٧٢). وهذا يفسّر اضطهاد الفلاسفة من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد(٧٣) في ظلّ الموحدين.

وفي العصور المتأخرة شهد الشرق الإسلامي حركة تجديد مماثلة على يد ابن تيمية وتلامذته؛ لم يقدّر لها النجاح لمغالاتها في النصية ولارتدادها إلى الماضي أكثر من تطلّعها للمستقبل.

قصارى القول؛ أن الإقطاعية العسكرية المظفرة قدّر لها سيادة العالم الإسلامي بأسره طوال قرون خمسة من الزمان، أفرزت خلالها أغطيتها الفكرية النصية والغيبية التي تمثل طور انحطاط الثقافة الإسلامية؛ حيث «جرى الإخلال بالعلم والفكر»(٧٤).

* * *

---

(٧٠) ميلي: المرجع السابق، ص ٢٩٦، ٢٩٧؛ كاهن: المرجع السابق، ص ٢٦١، ٢٦٦.

(٧١) جورجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، جـ١، ص ١١٧، ١١٨، بيروت ١٩٨٣.

(٧٢) منى حسن محمود: الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في مراكش في عهد المرابطين والموحدين، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ص ٣١٧، ١٩٨١، مخطوطة.

(٧٣) المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ٣٥٥، القاهرة ١٩٤٩.

(٧٤) إبن خلدون: المقدمة، ص ٥٣٢.

المبحث الأول

الخريطة المذهبية

ما كنا بحاجة إلى إفراد هذا المبحث لولا الحاجة الماسّة إلى تقديم صورة معلمية أولية عن تدهور فرق المعارضة من شيعة ومعتزلة وخوارج إبان «عصر الإقطاعية العسكرية»؛ الذي كرّس المذهب السنّي واتخذه إيديولوجية. إذ نعتقد أن طغيان المذهب السنّي كرّس ـ في حدّ ذاته ـ ثقافة الانغلاق وقضى على التيارات الإبداعية التي تبنّتها قوى المعارضة. كما أن فكر المعارضة في هذا العصر قد تأثر بالمناخ العام الذي يكرّس التخلّف والتقوقع والانغلاق؛ فأسهم بدوره فيما آل إليه الفكر عموماً من انهيار وانحطاط.

لذلك سوف نعرض للخريطة المذهبية في ايجاز شديد خلال خمسة قرون، وعلى صعيد خارطة العالم الإسلامي بأسره؛ بالقدر الذي يوضح تدهور المذاهب والفرق التي حملت لواء النهضة الفكرية في العصر السابق. كذا تبيان مجموعة الآليات الحاكمة لهذا التدهور في سائر المذاهب والفرق باعتبارها جميعاً نتاج معطيات سوسيو ـ تاريخية واحدة. وهذا يغنينا عن دراسة النتاج الفكري في العلوم والآداب والفنون لهذه الفرق؛ نظراً لإننا سنتناول إسهاماتها في المباحث التالية. وحتى في مجال التعريف بهذه المذاهب ورصد صيرورة ما آلت إليه، لن نفصّل طويلاً؛ نظراً لدراستنا لهذه المذاهب والفرق في مؤلفات سابقة؛ سنحيل إليها.

ونظرة عامّة للخريطة المذهبية تشي بسيادة المذهب السنّي باعتباره غطاء فكرياً وايديولوجياً للإقطاع العسكري الذي ساد العالم الإسلامي كنمط إنتاج وحيد. بمعنى أن العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري خلا من وجود الطبقة الوسطى المسؤولة عن تبنى النشاط الفكري والعلمي والثقافي.

وبرغم سيادة المذهب السنّي؛ إلا أنه شهد صراعات حادّة بين تيارات مختلفة سواء على صعيد الأصول كتلك التي جرت بين الأشاعرة والماتريدية، أو بينهما معاً وبين المذهب الظاهري الذي أحياه ابن حزم، أو على صعيد الفقه كتلك التي تفجّرت بين الشافعية والحنابلة خصوصاً، وبين سائر المذاهب الفقهية الأربعة بوجه عام.

أما بالنسبة لمذاهب الشيعة والخوارج والمعتزلة؛ فقد لاقى معتنقوها عنتاً واضطهاداً شديدين؛ الأمر الذي حدا ببعض أتباعها إلى التخلّي عنها واعتناق المذهب السني، أو الهجرة إلى الأطراف أو الاعتصام بالجبال والقلاع والحصون كما فعل البعض الآخر، أو التستّر وراء التصوف «تقية». ناهيك عن صراعاتها فيما بينها ممّا زاد في فرقتها وتشرذمها. وفي كل الأحوال فقدت أية مبادرات سياسية بعد سقوط ما أسسه بعضها من دول، وعاشت كأقليات مضطهدة وسط مناخ ساده مذهب أهل السنة.

وعلى الصعيد الفكري، انصبّ اهتمام أعلامها وفقهاؤها على الحفاظ على أصول مذاهبهم دون تجديد أو ابتكار. وإذ قامت بعض محاولات في هذا الصدد فقد كان التجديد شكلياً ليس إلاّ، كما هو حال مذاهب أهل السنة أيضاً. وتحت تأثير الانغلاق والتحجّر مالت بعض هذه المذاهب إلى الهرطقة، أو داعبتها الأحلام الطوباوية أحياناً، وإن عمّقها جميعاً السقوط في منحدر الخرافة والشعوذة. كما قامت بعض محاولات مصالحة بين بعض هذه المذاهب، ونجحت إلى حين في صياغة مزيج من مبادىء ومعتقدات مذاهب مختلفة؛ لكنها ما لبثت أن انفرطت لتكرّس التشرذم والاختلاف العقائدي إلى درجة التكفير.

ولم تخل بعض هذه المذاهب من طرح أبعاد اجتماعية كقيم العدالة والمساواة ونجحت إلى حين في كسب الأعوان والأتباع وخصوصاً العوام؛ لكن القوى الإقطاعية العسكرية السلطوية محقتها وبطشت بزعاماتها.

وإذ جرت محاولات مصالحة بين المذاهب المختلفة ـ عن طريق المتصوفة في الغالب الأعم ـ فقد أخفقت في النهاية نظراً لأن الخلاف المذهبي كان يعكس صراعاً أعمق على الصعيد الإقتصادي ـ الاجتماعي.

ومع ذلك قدر لبعض أرباب المذاهب النجاح في تأسيس كيانات «جيبية» مذهبية في بعض المناطق الجبلية أو «الطرفدارية»؛ لكن نمط حياتها كان أقرب إلى «العشائرية» منه إلى «المجتمع المدني»، وإذ قدّر لبعضها البقاء ـ لظروف جغرافية وتارخية ـ فإن معظمها لم يعمر طويلاً.

تلك رؤية عامة للخريطة المذهبية؛ سوف نعرضها بمزيد من التفصيل والتحليل والتعليل والتوثيق.

بخصوص المذهب السني نعلم أن مؤسسه هو أبو الحسن الأشعري؛ فهو الذي وضع نسقه الفكري الذي أخذ به الماتريدي وطوّره ليكتسي مزيداً من العقلانية، ولينتشر في بلاد ما وراء النهر. أما الأشعرية فقد سادت قلب العالم الإسلامي لتصبح في ظلّ السلاجقة وبفضل الإمام الغزالي ـ الذي طعّمها بالتصوف ـ الإيديولوجية المعبّرة عن النظم السياسية السنية.

على أن السلاجقة الأوائل ـ بفعل وجودهم في إقليم ما وراء النهر ـ كانوا ماتريدية؛ لذلك تعصبوا لهذا المذهب وجعلوه المذهب الرسمي لدولتهم بعد تأسيسها عام ٤٤٨ هـ. ومعلوم أن الأشعرية كانوا شافعية في الفقه، بينما كان الماتريدية أحنافاً؛ لذلك انتصر السلاجقة الأوائل للماتريدية والأحناف[١]، وأعلنوا براءتهم من الأشعرية والشافعية حين تصدوا للشيعة الإسماعيلية[٢].

لكن الحال تبدّل في عهد السلطان ألب أرسلان ووزيره نظام الملك، فانحاز إلى الأشعرية الشافعية، وأصبح المذهب الأشعري هو المذهب الرسمي للدولة[٣].. ومن أجل نشر المذهب أسس نظام الملك «المدارس النظامية» لتقوم بالدعاية له ومناهضة الدعوة الإسماعيلية التي كان الأزهر موئلالها[٤]. وكان الإمام أبو حامد الغزالي مؤهلاً للتدريس في «نظامية» بغداد ومسؤولاً عن المشروع الدعائي الذي تبناه السلاجقة؛ نظراً لتبحّره في العلوم الدينية والفلسفة ودرايته بالمذاهب والعقائد والفرق[٥]، وقد ركز على الجدل والدفاع عن المذهب الأشعري بالبراهين العقلية والقرائن المنطقية.

ويبدو أن الغزالي أدرك أهمية الحركة الصوفية من حيث انتشارها في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ فعوّل على احتوائها؛ بأن طعم المذهب الأشعري بالتعاليم الصوفية؛ فأكسبه بذلك «مسحة فلسفية وصوفية»[٦]. وكان تبني الدولة السلجوقية لفقه الشافعي وإغداقها على فقهائه من أسباب جذب الحنابلة إلى الأشعرية؛ بعد أن كانوا من أشد خصومها[٧]. أما المالكية؛ فلم يكن لهم كبير وزن في الشرق؛ إنما كان نفوذهم في المغرب والأندلس، وقد نحى فقهاؤهم

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح: **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي**، ص ١٠٨، المنصورة ١٩٨٨.

(٢) إبن الأثير: **الكامل**، جـ١، ص ٣٣، بيروت ١٩٦٦.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) جولدتسيهر: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، الترجمة العربية، ص ١٢١، القاهرة، ب.ت.

(٥) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٨٥.

(٦) نفس المصدر والصفحة.

(٧) إبن الجوزي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، جـ٩، ص ٩٣، حيدر آباد ١٣٥٩ هـ.

بالمذهب منحى نصياً مسرفاً إلى حد القول بالتشبيه والتجسيم[٨]. ومع ذلك تغاضوا في المغرب ـ إلى حين ـ عن النزعة العقلانية النسبية في المذهب الأشعري وتعاونوا مع الأشاعرة المشارقة في تأسيس الدولة المرابطية في المغرب؛ كما سنوضّح بعد قليل.

أما الأحناف، فكانوا في الأصول ماتريدية أو معتزلة؛ لذلك لم يؤازروا الحركة الأشعرية إلا في وقت متأخر.

وعندنا أن هذه الحركة كانت على درجة عالية من التنظيم مستهدفة غايات سياسية أكثر منها معرفية. وقد سبق أن أومأنا إلى ذلك في دراسة سابقة[٩]. حيث أثبتنا وجود رابط بين تأسيس إمبراطورية السلاجقة في الشرق وامبراطورية المرابطين في المغرب والأندلس؛ ونوّهنا بدور الإمام الغزالي في هذا الصدد.

وبديهي أن يتعاظم هذا التنظيم بعد تأسيس المدارس النظامية؛ إذ كان هدفها الأساس ـ فيما نرى ـ تخريج أجيال من الدعاة وبثّهم في سائر أرجاء العالم الإسلامي لملاحقة الدعوة الشيعية الإسماعليلية المتعاظمة وحصارها. وتكشف النصوص عن أسماء الكثيرين ممن تتلمذوا على الغزالي وتحولوا إلى دعاة للمذهب في بلاد ما وراء النهر، والشام ومصر، والمغرب والأندلس[١٠]. بل نعلم أن محمد بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ) «مهدي الموحدين» الذي أسس الدولة الموحدية كان أشعرياً درس على الغزالي في نظامية بغداد[١١].

وبرغم ضعف نفوذ الخلفاء العباسيين آنذاك؛ فقد كانوا على علم بهذا المخطط، ويبدو أنهم حاولوا من جانبهم أن يلعبوا دوراً مستقلاً في هذا الصدد؛ فأنشأ الخليفة المستنصر بالله العباسي المدارس «المستنصرية»، وفتح أبوابها أمام قاصديها من معتنقي المذاهب الفقهية الأربعة من باب توحيد جهود السنة عموماً لمواجهة الخطر الأسماعيلي[١٢]. ويبدو أن الإمام الغزالي أحكم الوصلة بين الخلافة والسلطنة لتوحيد الجهود بينهما من أجل الهدف المشترك. بل إنه ما ألف كتابه «فضائح الباطنية» إلا استجابة لطلب من الخليفة المستظهر بالله العباسي؛ كجزء إعلامي من المخطط المرسوم[١٣]. وينطوي هذا الكتاب على معلومات بالغة الدلالة عن هذا المشروع

(٨) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ١٨٤.

(٩) أنظر: محمود إسماعيل: **مقالات في الفكر والتاريخ**، ص ٦٨ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٧٩.

(١٠) أنظر: السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، جـ٣، ص ٨٩، جـ٤، ص ٢٠٢، ٢٧٤، القاهرة ١٣٢٤ هـ.

(١١) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ١٦٩ وما بعدها، الإسكندرية ١٩٨٢.

(١٢) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢١١.

(١٣) الغزالي: **فضائح الباطنية وأخبار القرامطة**، ص ٤، القاهرة ١٩٦٤.

المشترك؛ كالقول بأن الخليفة المستظهر بالله هو الخليفة الشرعي الوحيد في «دار الإسلام»[١٤]؛ برغم ما قدّم في هذا الصدد من حجج واهية[١٥].

واستمر المشروع بفضل تبني نور الدين محمود له؛ حيث أسهم في إنشاء المدارس والخوانق في مصر والشام لنشر المذهب الأشعرى في صيغته «الغزالية» ومحاصرة التشيّع الإسماعيلي[١٦]. ويخيل إلينا أن إنفاذه حملة إلى مصر للتدخّل في شؤونها[١٧] ـ بقيادة أسد الدين شيركوه ـ لم يكن أمراً عفوياً ـ كما تصوّر البعض ـ بل كان ترجمة للمخطط المرسوم مسبقاً. وتمّ لصلاح الدين أخيراً تحقيق الهدف الأصلي للمشروع «العباسي ـ السلجوقي ـ النوري» حين أسقط الدولة الفاطمية عام ٥٦٧ هـ.

وعوّل صلاح الدين وخلفاؤه على طمس معالم التشيّع في مصر والشام واليمن بإنشاء المدارس والخوانق، واستمالة شيوخ المذاهب الفقهية الأربعة[١٨] لتوحيد الجهود من أجل استئصال شأفة التشيّع. ويبدو أنهم تطلّعوا إلى ما هو أبعد من ذلك حين طمحوا إلى القضاء نهائياً على المذاهب الشيعية في العالم الإسلامي بأسره؛ وذلك عن طريق استقطاب طلبة العلم من كلِ أوب وحدب للدراسة في المدارس الأيوبية في مصر والشام، وخصصوا لذلك حبوساً وأموالاً وفيرة[١٩]. كما توسعوا في إنشاء الربط والخوانق وفتحوا أبوابها أمام وفود المتصوفة من سائر الأصقاع[٢٠]. ولم يدخروا وسعاً في نشر المذهب الأشعري في اليمن، حيث لاقى إقبالاً متزايداً من قبل الشافعية على نحو خاص[٢١]. ومع ذلك شجر صراع بين الشافعية والحنابلة في اليمن، كذا بين الأشاعرة والزيدية المعتزلة[٢٢]؛ الأمر الذي جعل اليمن مقسمة بين السنة والزيدية.

وبرغم هيمنة الماتريدية مذهبياً في بلاد ما وراء النهر؛ فقد جرت محاولات لتحويلهم إلى الأشعرية؛ قام بها فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) دون جدوى[٢٣].

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢، ١٧٣.

(١٥) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ١٩٧.

(١٦) أبو شامة: **الروضتين في أخبار الدولتين**، جـ١، ص ٣٣، القاهرة ١٩٥٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٨) السبكي: المرجع السابق، جـ٥، ص ٢٨١.

(١٩) إبن جبير: **الرحلة**، ص ٢٢، بيروت ١٩٦٨.

(٢٠) المقريزي: **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، جـ٢، ص ٤١٥، ٤١٦، بولاق ١٢٧٠ هـ.**

(٢١) أيمن فؤاد سيد: **تاريخ المذاهب الدينية في اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري**، ص ٦٣، القاهرة ١٩٨٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٣) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٨٨، ٨٩.

أما عن انتشار المذهب الأشعري في الأندلس والمغرب؛ فقد تحقق بفعل دراسة بعض الأندلسيين كأبي بكر بن العربي (ت ٥٤٣ هـ) على الغزالي في نظامية بغداد؛ ثم عاد فنشره ونافح عنه ضد ابن حزم الظاهري. وفي هذا الصدد بذل الفقيه الأشعري أبو الوليد الباجي جهوداً مرموقة؛ إذ قدّر له الظفر على ابن حزم فيما جرى بينهما من مناظرات ومساجلات.

وفي المغرب كانت القيروان مركزاً من مراكز نشر المذهب الأشعري في المغرب. ويبدو أن هذا المذهب كسب إلى جانبه بعض مشاهير فقهاء المالكية من أمثال أبي عمران الفاسي؛ الذي قام بدوره ببث دعاته في المغربين الأوسط والأقصى. وعندنا أن وجاج بن زللو وعبد الله بن ياسين اللذين صاغا الإيديولوجية المرابطية كانا من الأشاعرة، وأن اتصالهما بزعامات المرابطين لم تجر كيفما اتفق، بل كانت نتائج تنظيم محكم وتدبير دقيق[٢٤]. ولا غرو فبعد نجاح الحركة المرابطية في تأسيس الدولة ابتهج الإمام الغزالي وباركها. كما لم يفت يوسف بن تاشفين أن يبعث رسله إليه مبشراً بانتصاره في معركة الزلاقة عام ٤٧٦ هـ[٢٥].

وبرغم سيادة المذهب السني في المغرب والأندلس؛ إلا أن صراعات جانبية ساخنة جرت بين فقهائه؛ سواء بين الأشاعرة والظاهرية، أو بين المالكية وكل منهما، رغم أنهم جميعاً كانوا يلحّون على دراسة العلوم الشرعية ويسفّهون ما عداها[٢٦]. وبرغم محاولة الدعوة الموحدية في الجمع بينهما جميعاً في وحدة مذهبية من أجل غايات سياسية؛ إلا أن الدعوة ما لبثت أن تصدّعت بسبب تعاظم نفوذ الفقهاء المالكية وتطاولها على بعض سلاطين الموحدين؛ كيعقوب المنصور الذي أعاد لمذهب مالك مكانته كمذهب رسمي لدولة الموحدين[٢٧].

وبرغم تعاظم الأشعرية وانتشارها في العالم الإسلامي؛ فما لبث نفوذها أن تقلّص نتيجة الصراعات مع المذاهب الفقهية السنية الأخرى ـ كالمالكية والحنابلة ـ أو الأصولية ـ كالماتريدية والظاهرية ـ تلك الصراعات التي فتت في قدرتها، خصوصاً وأنها أصبحت إيديولوجية نظم إقطاعية عسكرية جائرة؛ فارتبط الأشاعرة في نظر العامة بكونهم فقهاء السلطان. كما أن الكثيرين من هؤلاء الفقهاء كانوا يسيرون على غرار رائدهم الغزالي في تغليب المصالح الدنيوية والأهواء الشخصية على الولاء المذهبي والنقاء المعرفي.

يضاف إلى ذلك أخيراً أنه ابتداء من القرن السابع الهجري أخذ المذهب يتدهور معرفياً؛ بعد

---

(٢٤) أنظر: محمود اسماعيل: **مقالات في الفكر والتاريخ**، ص ٧١ وما بعدها.

(٢٥) عن مزيد من القرائن حول برهنة تصورنا هذا؛ راجع: إبراهيم القادري: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، رسالة دكتوراه، ص ٩٠، ٩١، مكناس ١٩٩١، مخطوطة.

(٢٦) إبن عربي: **العواصم من القواصم**، ص ٢٤٨، الرياض ١٩٨٤.

(٢٧) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص ٢٩٨.

أن غابت عنه نزعته العقلانية النسبية رويداً رويداً، وتعاظم تأثير العرفان الصوفي المقترن بالخرافة. فإذا كان فقهاء القرن الخامس يستدلون بالعقل ويستخدمون المنطق في تأصيل المذهب؛ فإن فقهاء القرن السادس وما تلاه تخلوا عن ذلك تماماً. فالفقيه فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) برغم ثقافته الموسوعية لم يضف إلى المذهب أي تأصيل أو ابتكار، اللهم إلا أفكاراً متناثرة متناقضة غير متسقة(٢٨). وعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) دخل بالمذهب طور الشروح والحواشي الساذجة وأقحم فيه الأوهام والخرافات؛ بحيث يمكن القول أنه مثل مرحلة التدهور الكامل للمذهب الأشعري(٢٩).

خلاصة القول، أن المذهب الأشعري ـ باعتباره المذهب السائد لأهل السنة ـ كان معبراً عن معطيات الواقع السوسيو ـ سياسي الذي أفرزه؛ وكان ذلك من أسباب تدهور الفكر الإسلامي على كافة الأصعدة.

أما عن المذهب الشيعي؛ فقد تعاظم أمره خلال العصر السابق بعد حكم الامبراطورية البويهية الزيدية والدولة الفاطمية الإسماعيلية. أما الإثني عشرية؛ فقد انشغلوا بالعلم وعزفوا عن السياسة انتظاراً لعودة الإمام الثاني عشر. وبقيام الدولة السلجوقية على أنقاض البويهيين وتصدّيها للخطر الشيعي عموماً والإسماعيلي على نحو خاص؛ تعرّض الشيعة لمزيد من المحن وضروب الاضطهاد؛ الأمر الذي فل شوكتهم(٣٠)؛ خصوصاً بعد سقوط الخلافة الفاطمية.

فالشيعة الزيدية تحول بعضهم إلى المذهب السني واعتنق معظمهم مذهب المعتزلة(٣١)، ومن بقي على مذهبه الأصلي تفرقوا شيعاً متنافرة متطاحنة كالجارودية والبترية والجريرية(٣٢)؛ هاجر منها من هاجر إلى اليمن هرباً من بطش السلاجقة. لكن آفة الانقسام حلّت بهم في اليمن فانقسموا إلى فرقتين؛ «مخترعة» و«مطرفية»(٣٣) وأدخلوا بدعاً في المذهب الزيدي لم تكن معهودة من قبل؛ حيث اشتهر المطرفية في السابق بالاعتدال والعقلانية؛ ثم تحولوا إلى الغلوّ والشطط إلى حدّ تكفير الخصوم. كما تعاظم الاختلاف بين الفرقتين حول مسائل ثانوية دفعت بعض الأتباع للهجرة إلى مناطق نائية بهدف تكوين مجتمع خاص له تعاليمه وتقاليده(٣٤)؛ شأنهم في ذلك شأن الكثير من فرق المعارضة؛ كما سنوضح في حينه. كما أن البعض هجر

---

(٢٨) أحمد صبحي: المرجع السابق، ص ٢٨٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٣٠) كامل مصطفى الشيبي: **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية**، ص ٥٢، بغداد ١٩٦٦.

(٣١) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٢٥٧.

(٣٢) نشوان الحميري: **الحور العين**،ص ٦٥٥، القاهرة ١٩٤٨.

(٣٣) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٢٤١.

أصول المذهب وانخرط بالكلية في الاعتزال حتى قيل بأن زيدية اليمن أصبحوا «**معتزلة اليمن**»[٣٥]. ودبّ الصراع بين سائر الفرق التي كفرت بعضها بعضاً واستباحت الحرم ودمغت بعضها البعض بالكفر والمروق[٣٦].

ولعل تردي أحوال الزيدية كان من أسباب قيام حركة إصلاح لتجديد المذهب وإعادة تأصيله ولمّ شتات فرقة المتباغضة؛ تزعّمها محمد بن ابراهيم المعروف بابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ)؛ لكنها أخفقت في تحقيق أهدافها. ويعزى ذلك إلى تأثرها الواضح بحركات سنية إصلاحية كتلك التي قام بها ابن حزم في الأندلس، وابن تيمية في مصر والشام. لذلك كانت ـ كما ذهب أحد الدارسين[٣٧] بحق ـ «**ظاهرها التجديد وباطنها الجمود**».

أما عن الشيعة الاثني عشرية؛ فبرغم عزوفهم عن العمل السياسي وانصرافهم إلى العلم والتجارة؛ تعرضوا للمزيد من الاضطهاد والبطش على يد السلاجقة والغزنويين. لكنهم تمتعوا بالتسامح في ظل الإيلخانيين المغول الذين اعتنق بعضهم المذهب الاثني عشري. وظلّ اثني عشرية ايران يعانون الأمرّين حتى قيام الدولة الصفوية[٣٨]. وطوال محنة الإثني عشرية منذ غيبة الإمام الثاني عشر حتى قيام الدولة الصفوية؛ علقت بالمذهب الكثير من الخرافات والبدع التي لا تمت لعقائده بصلة. وازدادت تراكماً بفعل امتزاج مبادىء المذهب بتعاليم الطرقية الصوفية، فضلاً عما أضافه الصفويون من شعوذات وغنوصيات بهدف كسب العوام لتحقيق أهداف سياسية.

وقد بدا الموروث الفارسي القديم في ظهور حركات ذات طابع هرطقي؛ وإن انطوت على أبعاد اجتماعية سامية. من هذه الحركات «الشيخية» في القرن الثامن للهجرة التي أضفت على الأئمة مظاهر وصفات إلهية ونعوت ربانية، كذا حركة «النوربخشية» التي قال أصحابها بوحدة الوجود الفلسفية الغنوصية، وانتشرت دعوتها ـ ذات البعدين التنويري والاجتماعي ـ في إيران والهند. بينما شهدت إيران في القرن الثامن الهجري أيضاً حركات «الحروفية» التي ادعى صاحبها صفات الألوهية. ناهيك عن حركات أخرى لا تمت إلى الاثني عشرية بصلة وإن ادعت بالباطل انتسابها إلى مذهبهم[٤٠].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٣٥) يحيى بن الحسين: **أنباء الزمن عن أخبار اليمن، ص ١٥٤، برلين ١٩٣٦**.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٣٧) عبد المتعال الصعيدي: **المجددون في الإسلام**، ص ٣٤٤، ٣٤٥، القاهرة، ب.ت.

(٣٨) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود اسماعيل: **فرق الشيعة**، ص ١٤١، وما بعدها، القاهرة ١٩٩٥.

(٣٩) جولدتسهير: المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(٤٠) راجع: محمود اسماعيل: **فرق الشيعة**، ص ١٢٣ وما بعدها.

أما عن الاثني عشرية الذين حافظوا على مبادىء المذهب وتمسكوا بتعاليمه، فقد انقسموا ـ تحت ظروف المطاردة والاضطهاد ـ إلى تيارين؛ «الإخباريون» الذين يقولون بظاهر النصوص ويحافظون على المنقول، و«الأصوليون» الذين حاولوا تطوير المذهب ليساير المعطيات الجديدة؛ فوسعوا باب الاجتهاد لتقديم حلول لمسألة «الفراغ السياسي» طوال «الغيبة الكبرى» للإمام الثاني عشر. وكان من الطبيعي أن ينتصر التيار الأول فيما شجر من خلافات فكرية.

من هنا لجأ أصحاب التيار الثاني إلى التعاون مع المتصوفة في محاولة اكتساب مزيد من الاتباع والأعوان. وقدّر لهؤلاء النجاح في تأسيس دويلة علوية عرفت باسم «النصيرية»، تقوقعت في مرتفعات الشام وظلّت قائمة رغم اتهامات الخصوم السنة لأهلها بالزندقة والمروق، وبرغم ما حلّ بهم من اضطهاد وعنت في ظلّ السلاجقة والأيوبيين. وتنفس النصيريون الصعداء بقيام الدولة المملوكية التي اتبعت معهم سياسة التسامح جزاء وفاقاً على دورهم في مقاومة غزوات المغول[٤١].

أما عن الشيعة الإسماعيلية؛ فقد تعاظم مذهبهم في ظل الدولة الفاطمية التي نشرته في بلاد المغرب ومصر والشام واليمن، فضلاً عن بث الدعاة لنشره في المشرق[٤٢]. بل إن أحد الدعاة تمكن من الخطبة باسم الخلافة الفاطمية لمدة عام على منابر بغداد؛ الأمر الذي هدد بزوال الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية في آن.

ولعل ذلك كان من أسباب تصدّي الأخيرين لمناهضة النفوذ الإسماعيلي في العالم بأسره في محاولة لاستئصال شأفته. وساعد على ذلك حدوث انشقاقات في المذهب الإسماعيلي انعكست آثارها سلباً على النفوذ الفاطمي في الولايات التابعة. وانفصل الحسن الصباح المنحاز للمذهب «النزاري» عن الدولة الفاطمية التي انحازت للمذهب «المستعلي»، واعتصم بقلعة «الموت» ليثيرها حرباً ضروساً ضد الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية؛ عوّل فيها على أسلوب الاغتيال السياسي؛ واتخذت حركته بعداً اجتماعياً إصلاحياً، مما جذب الأعوان والأتباع إلى حركته[٤٣].

لذلك لم تتقاعس الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية عن ملاحقة الإسماعيلية؛ حتى سقطت الدولة الفاطمية، كما سقطت حركة النزارية على يد المغول. وكان النفوذ الفاطمي قد انحسر عن المغرب كلية في عهد المعز بن باديس أمير بني زيري الذي أعلن انسلاخه من قبل

(٤١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود اسماعيل: **فرق الشيعة**، ص ١٤١ وما بعدها.

(٤٢) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٤٣) بطروشوفسكي: **الإسلام في إيران**، الترجمة العربية، ص ٢٤٦، القاهرة ١٩٨٢.

عن الدولة الفاطمية، وامتحن الإسماعيلية في المغرب امتحاناً شديداً. وفي المشرق حظي الإسماعيلية ببعض التسامح في ظل السلطة المغولية، فانشغل علماء الإسماعيلية في ظل دولتهم بالعلم والتجارة وعزفوا عن السياسة[٤٤]. وفي الهند تقلص نفوذ الإسماعيلية «البهرة» نتيجة الاضطهاد الذي حلّ بهم في عصر الغزنويين.

وفي إيران والعراق «خمدت جمرتهم بالمرة وصاروا أذلّ من اليهود»[٤٥]. وفي الشام امتزج مذهبهم بالتصوف وعوّلوا على الشروع في تأسيس دولة إسماعيلية[٤٦]. لكن الأيوبيين لم يمكنوهم من ذلك وشنّوا على الإسماعيلية والمتصوفة حملة شنعاء؛ فلاذ منهم بالهرب من لاذ، واستسلم من بقي إلى حياة التقية[٤٧].

وتحت تأثير المحاصرة والاضطهاد والإسراف في التقوقع والعزلة؛ أخذ المذهب الإسماعيلي يجنح نحو التطرّف والتحجر. ومع ذلك قامت حركات إسماعيلية ـ صوفية تنشد المصالحة بين المذاهب والفرق المعارضة بهدف توحيدها تحت زعامات اسماعيلية لمواجهة تسلّط السنّة. كما تأسست حركات أخرى ذات نزعات طوبوية تطلّعت لإقامة إمارات يسودها العدل والإحسان؛ دون جدوى، وغلب التصوّف على المذهب الإسماعيلي ليس فقط في مبادئه وأفكاره؛ بل في التنظيم والسلوك أيضاً.

وبرغم الجهود السنية الحثيثة في ظلّ السلاجقة والأيوبيين لاستئصال شأفة التشيّع الإسماعيلي؛ إلا أنها لم تفلح في إسقاط كيان سياسي اسماعيلي في جبال لبنان أسسه الدروز. فالدروز فرقة اسماعيلية تنتسب إلى محمد بن اسماعيل البخاري؛ أحد دعاة الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمي. ومؤسسها هذا من أصل عربي ينتمي إلى الفرقة الإسماعيلية وليس متهرطقاً فارسياً؛ كما ذهب بعض الدارسين. صحيح أن المذهب الدرزي اتسم بالغلوّ نتيجة العزلة والحصار؛ لكنه انطوى على بعد معرفي إشراقي. وعاش الدروز في مجتمع ذي طابع عشائري حافظوا فيه على هويتهم المذهبية برغم الضربات التي كيلت لهم من قبل الخصوم[٤٩].

أما عن المذهب الإسماعيلي في اليمن؛ فقد انتشر فيها منذ وقت مبكر على يد الداعية ابن حوشب قبيل قيام الدولة الفاطمية. وبعد قيامها تعاظم شأنه خصوصاً بعد قيام الدولة الصليحية

---

(٤٤) كامل مصطفى الشيبي: المرجع السابق، ص ٩٢.

(٤٥) إبن الجوزي: **المنتظم**، جـ١٠، ص ٢٨٢.

(٤٦) كامل مصطفى الشيبي: المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(٤٩) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود اسماعيل: **فرق الشيعة، ص ٦١ وما بعدها**.

في اليمن وإعلان تبعتها لخلفاء القاهرة. ونيط رؤساء اسماعيلية اليمن بمهمة مباشرة الدعوة في الهند. لكن اسماعيلية اليمن انفصلوا عن الدولة الفاطمية على إثر حدوث الانشقاق في المذهب الإسماعيلي إلى نزارية ومستعلية؛ فكان اسماعيلية اليمن نزارية. ومع ذلك ظلّ النفوذ الإسماعيلي في بلاد اليمن حتى سقوط الدولة الفاطمية. وبقيام الدولة الأيوبية وامتداد نفوذها على اليمن تعرّض الإسماعيلية للعنت والبطش والاضطهاد(٥٠).

أما في الغرب الإسلامي؛ فقد كسرت شوكة التشيّع الإسماعيلي في المغرب بعد انسلاخ بني زيري عن الفاطميين. وتعرّض إسماعيلة المغرب والأندلس لبطش المرابطين المتعصبين للمذهب المالكي. وعلى إثر ذلك قامت حركات ودعوات إسماعيلية متضافرة مع أخرى اعتزالية وصوفية ـ كامتداد لمدرسة ابن مسرة ـ لمواجهة السنة من المالكيين والظاهرية في آن. وقدّر لهذه الحركات ـ التي عرفت باسم حركات المريدين ـ أن تتعاون مع الدعوة الموحدية وتسهم في طرد المرابطين من الأندلس وتأسيس الدولة الموحدية التي ضمت بلاد المغرب والأندلس(٥١). ونرجّح أن الفاطميين كانوا على صلة بالدعوة الموحدية التي تبنّت بعض المعتقدات الإسماعيلية ـ كالمهدوية ـ للتعاون في مواجهة المد السني السلجوقي والمرابطي(٥٢) في الغرب الإسلامي. لكن هدفهم لم يتحقق خصوصاً بعد الانقلاب السني المالكي على دعوة المهدي بن تومرت في عهد الخليفة يعقوب المنصور. ومنذ ذلك الحين انقرض التشيّع من المغرب والأندلس.

أما عن المعتزلة؛ فقد لمع نجمهم ـ كما أوضحنا من قبل ـ في عهد الدولة البويهية. لكنهم تعرّضوا للاضطهاد ـ باعتبارهم موالين سياسياً للشيعة الزيدية ـ بقيام الدولة السلجوقية. ومع ذلك تزايدت أعدادهم بفعل اعتناق الكثيرين من الزيدية لمذهب المعتزلة عن قناعة أو تقية(٥٣). ولعل هذا يفسر لماذا أعلن بعض شيوخهم ـ كالزمخشري ـ اعتزاله دون خوف أو وجل(٥٤). كما لاقى مذهبهم قبولاً في إقليم ما وراء النهر نكاية في الأشعرية؛ الأمر الذي جعل الكثيرين من المعتزلة يقيمون في هذا الإقليم بعد ما لا قوه من عنت في إيران والعراق على يد السلاجقة. وقد زار ابن بطوطة مدينة خوارزم والتقى بعدد من كبار فقهائها وقال إن أغلب أهل المدينة

---

(٥٠) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ١٥٠ وما بعدها.

(٥١) عصمت دندش: **الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية عصر الموحدين**، ص ٢٩٦، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس ١٩٨٦، مخطوطة.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٥٣) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ١٠٢.

(٥٤) المصدر نفسه، جـ٢، ٥٣، ٥٨.

معتزلة(٥٥). كذلك وفدت جموع غفيرة منهم إلى اليمن لذات الأسباب والدوافع. ومن الإقليمين معاً شنّ المعتزلة حرباً كلامية على المذهب الأشعري(٥٦) كان لهم الظفر فيها. ولعل هذا يفسر إقبال الكثيرين من زيدية اليمن على اعتناق الاعتزال. وإذ شغل الزيدية بالسياسة ومشكلاتها؛ شغل المعتزلة بالكتابة والتأليف في أصول المذهب وفروعه(٥٧).

وفي الغرب الإسلامي توحّدت جهود المعتزلة والشيعة والمتصوفة لمواجهة تسلّط الحكومات المالكية المتعصّبة. لكن المذهب تعرّض للإندثار في المغرب خصوصاً بعد سقوط دولة الأدارسة الزيدية، وإن بقيت بعض الجيوب في المناطق الجبلية المنزوية؛ أقام فيها فلول المعتزلة؛ حتى أجهز عليهم المرابطون. وإذ انطوى المذهب «التومرتي» على بعض الآراء الاعتزالية؛ فقد كان ذلك أمراً عابراً لم يلبث أن تلاشى بعد الردّة المالكية على مذهب ابن تومرت(٥٨). وكان اندثار الاعتزال من أسباب وتجليات انهيار الفكر الإسلامي في العصور الإسلامية المتأخرة.

أما عن مذهب الخوارج؛ فمعلوم أن فرقتين من فرقهم قدر لهما تأسيس كيانات سياسية في عمان والمغرب، وهما الإباضية والصفرية. وبسقوط إمارة بني مدرار الصفرية عام ٢٩٧ هـ على يد الفواطم؛ بقي الوجود الصفوي في إمارة برغواطة التي ظلّت قائمة حتى أجهز عليها الموحدون. عندئذٍ اندثر المذهب الصفري كلية من العالم الإسلامي مشرقه ومغربه.

أما الإباضية، فقد نجحوا في تأسيس إمارة بعمان لاقت عنتاً شديداً من قبل الخلافة العباسية والسلطنة البويهية التي أقامت سلطة مناوئة تمّثلت في أسرة بني نبهان بعمان وشجر صراع طويل بين إباضية عمان وبين أسرة بني نبهان تلك تبادلا فيه النصر والهزيمة إلى أن قدّر للإباضية الظفر في هذا الصراع وتأسيس إمارة إباضية قحة قدّر لها البقاء والاستمرار.

ومعلوم أن أحوال إباضية عمان كانت متردية آنذاك حتى عرف تاريخها منذ منتصف القرن الخامس الهجري «بالعصور المظلمة»(٥٩). وفي فترات إبعادهم عن الحكم عاش الإباضية في طور «التقية» في مجتمع عشائري منعزل؛ بفعل الحماية الجغرافية.

أما في المغرب؛ فبعد سقوط الدولة الرستمية الإباضية في المغرب الأوسط عام ٢٩٧ هـ هرب الإباضية إلى جبل نفوسة وواحة وارجلان وجزيرة جربة وعاشوا كمجتمعات عشائرية انصرفوا فيها عن السياسة إلى الاشتغال بالعلم والتجارة.

---

(٥٥) إبن بطوطة: **تحفة النظار في غرائب الأسفار وعجائب الأمصار**، جـ١، ق٤٠٢، بيروت ١٩٨٥.

(٥٦) المصدر نفسه، جـ٢، ص ٥٨؛ أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٧٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٥٨) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٢٩٦.

(٥٩) محمد أرشيد العقيلي: **الخليج في العصور الإسلامية**، ص ١٨٥، عمان ١٩٨٣.

وفي ظلّ الظروف الصعبة التي تعرّضوا لها من قبل الخصوم السياسيين والمذهبيين؛ تشبثوا بهويتهم المذهبية؛ فأقاموا نظاماً اجتماعياً يسمى «العزابة»، تؤول فيه السلطة إلى هيئة استشارية ديموقراطية تدير شؤونه الجماعة[٦٠].

وظلّت العلاقات التجارية والثقافية قائمة بين إباضية عمان وإباضية المغرب بصورة سريّة؛ فكان الطرفان يلتقيان بالمدن المقدسة في مواسم الحج[٦١]. وبرغم العزلة التي عاشها إباضية المشرق والمغرب؛ لم يسلموا من حملات ضارية شنّها مفكرو السنة ضدهم. وبرغم اتسام المذهب الإباضي بالإعتدال؛ بالغ فقهاء السنة؛ كابن المظفر الاسفرائيني وأبي الفتح الشهرستاني في اتهامهم بالغلوّ إلى حد الزعم بأن المذهب الإباضي من بدع إبليس[٦٢].

هكذا كان المد السنّي مسؤولاً عن الإجهاز على الفكر الليبرالي الذي تبنّته فرق المعارضة. فلنحاول إثبات ذلك في المباحث التالية.

* * *

(٦٠) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: بكير بن سعيد أعوش: **وادي ميزاب في ظل الحضارة الإسلامية**، ص ٨٨ وما بعدها، غرداية ١٩٩١.

(٦١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود اسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**، ص ١٣١ وما بعدها.

(٦٢) راجع: علي يحيى معمر: **الإباضية بين الفرق الإسلامية**، ص ٤٦، وما بعدها، غرداية ١٩٨٧.

المبحث الثاني

العلوم العقلية والنقلية

ننوّه بأن تناولنا لموضوع هذا المبحث ليس تأريخاً للعلوم بقدر ما هو محاولة للكشف عن ظاهرة الانهيار التي عمّت سائر جوانب المعرفة في «عصر الإقطاعية العسكرية»؛ وذلك من خلال رصد مظاهر الانهيار في كل علم على حدة، واستقراء المشترك بينها جميعاً وردّه إلى أصوله السوسيو ـ تاريخية. لذلك لن نعوّل على ذكر التفصيلات؛ خصوصاً وأنها لن تقدم جديداً على مستوى الإبداع والابتكار؛ بل إن ظاهرة التجميع والاجترار والتلخيص والشرح هي التي سادت الكتابة في سائر المعارف؛ إن جازت التسمية أصلاً.

على أننا أخذنا بالتصنيف المتواتر إلى علوم عقلية وأخرى نقلية؛ برغم غياب العقل في الصنف الأول إلى الحد الذي شاع فيه إطلاق مصطلح «العلوم المهجورة» على ما سمي بالعلوم العقلية في العصر السابق. ونفس الشيء ينسحب على العلوم النقلية أو الشرعية أو الدينية؛ إذ تحجرت وعمها التقليد والنقل؛ بله السطو على جهود السابقين في كثير من الأحيان.

على أن عصر الركود والاضمحلال الفكري شهد في بدايته قدراً من العقلانية في النتاج المعرفي في بعض الأحيان؛ ترجع ـ فيما نرى ـ إلى الازدهار الذي شهده العصر السابق ـ «عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة» ـ وظلت تداعياته الإيجابية قرابة نصف قرن من الزمان؛ ثم تلاشت تماماً طوال القرون التالية. على أنه يجب التحفّظ في تقويم هذا النتاج المعرفي الإيجابي؛ لأنه مع ذلك لم ينطو على أي إبداع أو ابتكار؛ بحيث لا ينم تواجده الهامشي والعابر عن أدنى تشكيك في دخول الفكر الإسلامي طور الانهيار منذ منتصف القرن الخامس الهجري.

وننوه أيضاً بأن هذا النتاج المعرفي صدر عن فلول التيار البورجوازي الليبرالي الذي وجد

متنفساً له في بعض الأطراف القصية من العالم الإسلامي؛ وفي مجتمعات شهدت نوعاً من النشاط التجاري.

تأسيساً على ذلك سنتناول الموضوع برؤية المؤرخ المفكر الذي يروم رؤية الفكر من خلال محيطه التاريخي، ويلقي في نفس الوقت أضواء ناصعة على هذا المحيط التاريخي من خلال إفرازاته الفكرية.

* * *

أ ـ العلوم العقلية

نقصد بها علوم الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء والطب والجغرافيا. ونؤجل دراسة الفكر التاريخي في هذا السياق نظراً لأننا سنفرد له مجلداً خاصاً.

بالنسبة للرياضيات؛ إنتهينا إلى أن عصر «الصحوة البورجوازية الأخيرة» شهد أوج الازدهار في هذا الفرع من المعرفة؛ إذ صحح فيه العلماء أخطاء «الأوائل» ثم أبدعوا وأضافوا الكثير من الآراء والنظريات التي لايزال بعضها منسوباً إليهم.

أما في عصر «الإقطاع العسكري»؛ فقد انتكست تلك النقلة بفعل عوامل كثيرة سبق وأوضحناها. وحسبنا ما شاع في هذا العصر من تحريم وتأثيم هذه المعارف؛ على أساس خاطىء مؤداه تعارضها مع الدين[1]؛ وإن أجازوا بعضها إما لخدمة الدين نفسه، أو للحاجة إليها في الحياة العملية. فالإمام الغزالي؛ برغم اعترافه بفوائد ومنافع بعض هذه المعارف ندّد بالمشتغلين بها؛ فقال: «يجب زجر كل من يخوض فيها»؛ لا لشيء إلا لأنها من ميراث «الأوائل». لذلك «فضررها ـ في نظره ـ أكبر من نفعها»[2]. وعلى منواله سار ابن عربي ـ الأشعري أيضاً ـ فلم يجد فيها فائدة ما؛ اللهم إلا «تلقيح الخواطر»[3]. وبرغم اعتراف ابن خلدون بجدواها في الصنائع العملية؛ إلا أنه اعترف بأنها صارت في عصره «فناً مهجوراً غير متداول»[4].

لذلك ندر الاشتغال بهذه العلوم اللهم إلا لخدمة الشريعة. فكانت الحاجة ماسّة إلى معرفة مبادىء الحساب نظراً للحاجة إليها في مسائل «المواريث». لذلك عرف المشتغل بالحساب بأنه «الفرضي الحاسب»؛ كناية عن توظيف الحساب لخدمة علم «الفرائض».

ففي الشرق؛ اشتهر بدر الدين محمد بن سبط المارديني (ت ٨٩١ هـ) بمزاولة مهنة

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية، ص ١٥٤، الجزائر، ب.ت.

(٢) أنظر: الغزالي: **فاتحة العلوم**، ص ٥٦، القاهرة ١٣٢٢ هـ.

(٣) أنظر: إبن عربي: **الفتوحات المكية**، جـ٤، ص ٤٥٩، القاهرة ١٣٢٩ هـ.

(٤) أنظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٦.

«**الفرضي** الحاسب» في حدود مسائل الفقه الخاصة بالمواريث[٥]. وفي الغرب الإسلامي؛ اشتغل **أحمد** بن محمد بن عثمان الأزدي المعروف بابن البناء (ت ٧٢١ هـ) بالحساب لنفس الغرض. **وبرغم** شهرته لم يبدع في مجال تخصصه، وفي الأندلس اضطر بعض المشتغلين بالرياضيات **إلى الهرب** إلى الشرق تحاشياً لنقمة الفقهاء، ومع ذلك استعان بهم الأمراء والسلاطين للإفادة **من** بضاعتهم فيما أسسوا من إنشاءات[٧].

وإذ أباح الفقهاء الاشتغال بالحساب في الحدود المذكورة آنفاً؛ فقد جرموا المشتغل بالهندسة **التي** حرموها تحريماً قاطعاً[٨]؛ لأن المشتغلين بها ـ حسب حكم أحد الفقهاء ـ «ينتحلون معرفة **حقائق** الأشياء من الأعداد والخطوط والنقط التي لا أعرف لها فائدة غير أنها مع قلة فائدتها؛ **ترق** الدين وتنتج كل ما نعوذ بالله منه»[٩].

لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين حكم بأن عصر «الإقطاعية العسكرية» **«شهد سنوات الاضمحلال في الرياضيات التي استمرت عدة قرون. لكن هذا الاضمحلال كان يوقفه بين الحين والآخر ظهور عالم لامع بين الشعوب التي دخلت الإسلام كالترك والفرس»**[١٠].

وعندنا أن هؤلاء العلماء النادرين اللامعين ـ وإن بالغ في تقديرهم ـ كانوا من المشتغلين **بالفلسفة** وعلومها من الشيعة والمتصوفة ومن عرفوا «بالملاحدة». فابن البناء ـ الذي سبقت **الإشارة** إليه ـ كان صوفياً، ونصير الدين الطوسي الذي برع في الرياضيات والفلك كان شيعياً **اسماعيلياً**[١١] عاش في كنف المغول الإيليخانيين الذين تسامحوا مع أهل الأديان والفرق. وعمر **الخيام** (ت ٥١٥ هـ) الشاعر الصوفي الرياضي الفذّ اتهم بالإلحاد؛ ومع ذكل كلّفه السلطان **ملكشاه** السلجوقي بإصلاح التقويم الفارسي[١٢].

كانت الرياضيات تدخل ضمن مباحث الفلسفة؛ لذلك جرى تحريمها من قبل الفقهاء

---

(٥) جولدتسيهر: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، دراسة في كتاب **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ١٣٨، بيروت ١٩٨٠.

(٦) جورجي زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية، جـ٣، ص ٢٦٦، بيروت ١٩٨٣.**

(٧) بالنثيا: **تاريخ الفكر الإندلسي**، الترجمة العربية، ص ٤٥٧، ٤٥٨، القاهرة ١٩٥٥.

(٨) جولدتسيهر: المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٩) ياقوت: **معجم الأدباء**، جـ٣، ص ٤٥، نقلاً عن جولدتسيهر، في المرجع السابق.

(١٠) أنظر: فيرنيه (جوان): **الرياضيات والفلك والبصريات، دراسة في كتاب: «تراث الإسلام»**، الترجمة العربية، جـ٢، ص ٢٩١، الكويت ١٩٨٨.

(١١) قدري حافظ طوقان: **العلوم عند العرب**، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥، بيروت ١٩٨٣.

(١٢) محمد عبد الرحمن مرحبا: **تاريخ العلوم عند العرب**، ص ٣٧٧، بيروت ١٩٧٨.

السنة؛ بينما كانت من المعارف المسوغة شرعياً عند الشيعة وغيرهم. لذلك تدهورت الرياضيات ليحل محلّها الانشغال بالسحر والطلسمات. فجرى الاستعاضة عن الهندسة «بالحيل»؛ نظراً لاستغلاق الهندسة على فهم الفقهاء[13]. كما أهملوا الحساب والجبر وانشغلوا بالطلاسم والتمائم والسحر[14]. وحسبناً أن نذكر أن الفقيه الأشعري المرموق فخر الدين الرازي كان مشهوراً في «علم الرمل»[15]، وأن العلاّمة ابن خلدون أفرد في مقدمته فصولاً عديدة عن السحر وأسرار الحروف والزايرجات وغيرها[16]، عارضاً لفنونها ومصدقاً «لمعجزاتها». يقول عن إحدى الزايرجات: «**إنها جاءت بعمل مطرد وقانون صحيح لامرية فيه**»[17]. والأنكى أن يعتبر هذه الخرافات ضمن «علوم» عصره؛ إذ عنون أحد فصول مقدمته بعبارة «**فن علوم السحر والطلسمات**»[18].

كان شيوع هذه الخرافات على أنقاض علوم الرياضيات والفلك والكيمياء والطبيعيات[19]. لذلك ندّد بعض الفقهاء بالمشتغلين بها بعد أن كشفوا عما انطوت عليه من زيف وخداع. ومن هؤلاء الفقيه زين الدين عبد الرحمن بن عمر الجويري (ت أوائل القرن السابع الهجري) صاحب كتاب «المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار»[20].

خلاصة القول؛ أن علوم الرياضيات تردّت إلى درجة الانحطاط منذ منتصف القرن الخامس الهجري كنتيجة لتسلّط الإقطاع العسكري.

أما علم الفلك؛ فتنسحب عليه نفس الحال؛ نظراً لكون الفلك من مباحث الفلسفة التي رفضها الفقهاء السنة ونددوا بالمشتغلين بها وبعلومها. لذلك حرم هؤلاء الفقهاء دراسة الفلك التي أقرّها الشيعة. ومع ذلك وجد من الفلكيين من جرت الإفادة من خبراتهم في معرفة المواقيت ورؤية الهلال. كما وجد فلكيون من الشيعة في خوارزم، وفي الأندلس من تلاميذ مدرسة ابن مسرّة ودعاة إخوان الصفا الذين برعوا في الدراسات الفلكية.

وكانت دعوى تجريم الاشتغال بالفلك عند السنة راجعة إلى اعتقاد خاطىء؛ مؤداه أن تعليل

(١٣) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٨٧.

(١٤) بالنشيا: المرجع السابق، ص ٤٥٨.

(١٥) ميلي: المرجع السابق، ص ١٨٧.

(١٦) **المقدمة**، ص ٩١ - ١١٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٩٦.

(١٩) بلسنر (مارتن): العلوم، دراسة في كتاب «**تراث الإسلام**»، جـ٢، ص ٢٤٦، الكويت ١٩٨٨.

(٢٠) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١١٣.

ما يجري في عالم المحسوسات بعالم النجوم معناه الشرك بالله الذي هو العلّة الأولى والوحيدة لسائر الموجودات[٢١]. لذلك كفّر فخر الدين الرازي من اشتغل بالفلك؛ بينما اشتغل هو نفسه بالتنجيم[٢٢] وذهب ابن حجر إلى أن الفلك «يفضي إلى المفسدة؛ وإن اختلفت نوعاً وقبحاً»[٢٣].

ومع ذلك لم يكن هناك غنى عن الإفادة من الخبرات الفلكية في معرفة مواقيت الصلاة ورؤية الهلال[٢٤]. ولعل هذه الفائدة هي ما حدت بابن خلدون إلى تبرير الاشتغال به خصوصاً ما يتعلّق منه «بالأزياج وفوائدها»[٢٥]. وبرغم ذلك يكشف ابن خلدون عن أثر المصادرات الدينية على ندرة الاشتغال بالفلك في المغرب في عصره. فلم يعرف هو نفسه عالماً فلكياً سوى الرياضي ابن البناء ـ سالف الذكر ـ صاحب «كتاب المنهاج» الذي استمد مادته من فقيه تونسي تعلّم الفلك على يد يهودي من صقلية[٢٦].

أما فقهاء الشيعة؛ فقد حبذوا دراسة الفلك باعتباره علماً من علوم الفلسفة يساعد على فهم الكون والوجود الأنطولوجي. لذلك برع فيه بعض علمائهم في أطراف العالم الإسلامي؛ مثل خوارزم حيث احتضن المغول علماء الشيعة وتبنّوا نبوغهم وشجعوه. كما برع بعض تلاميذ مدرسة ابن مسرّة ودعاة إخوان الصفا في الأندلس في الدراسات الفلكية؛ فصوبوا الكثير من الأخطاء الموروثة وقدموا حلولاً للكثير من المسائل الملتبسة.

أما في قلب العالم الإسلامي؛ فلا نسمع طوال القرون الخمسة التي سادتها الإقطاعية العسكرية إلا عن فلكي واحد هو ابن طيبغا القاهري (ت ٨٠٥ هـ) الذي جرت الإفادة من خبرته في معرفة المواقيت ورؤية الهلال[٢٧].

أما في خوارزم؛ فقد أسس المغول مدرسة فلكية شيعية ترأسها الرياضي والفلكي الشهير نصير الدين الطوسي[٢٨]، الذي أنشأ مرصداً في المراغة وانكبّ هو وتلامذته على البحث النظري والعملي وتوصلوا إلى نتائج طيبة[٢٩]. ويعد قطب الدين محمود الشيرازي (ت ٧١٠

---

(٢١) جولدتسيهر: دراسته السابقة في كتاب: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص ١٤٣.

(٢٢) أنظر: فخر الدين الرازي: **مفاتيح الغيب**، جـ٦، ص ١٤٩، بولاق ١٢٨٩ هـ.

(٢٣) أنظر: ابن حجر: **فتاوى حديثية**، ص ٣٥، القاهرة ١٣٠٧ هـ.

(٢٤) جولدتسيهر: المرجع السابق، ص ١٣٥.

(٢٥) **المقدمة**، ص ٤٨٩.

(٢٦) نفس المصدر والصفحة.

(٢٧) جورجي زيدان: المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٢٨) قدر حافظ طوقان: المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

هـ) من خيرة تلاميذ الطوسي، ولا غرو فله إسهامات مبتكرة في المسائل الفلكية ضمنها كتابه «نهاية الإدراك في معرفة الأفلاك»[٣٠].

أما في الأندلس؛ حيث شجع ملوك الطوائف العلم والعلماء، وأتاحوا قدراً من الحرية الفكرية؛ لمع بعض الفلكيين الأندلسيين؛ من أمثال جابر بن الأعلى الإشبيلي (ت ٥٤٠ هـ) صاحب «كتاب الهيئة» الذي انتقد فيه بعض آراء بطليموس. أما أبو اسحق إبراهيم بن يحيى الزرقالي (ت ٤٧٧ هـ) فقد صنف في الفلك خلاصة تجاربه العملية مفيداً من تصنيفي بطليموس والخوارزمي[٣١]. ويعزى إليه ابتكار «الصفيحة الزرقالية» المتميزة عن الصفائح السابقة بدقتها وضبطها[٣٢]. كما برع في نفس المجال جابر بن أحمد البطروجي (ت ٥٢٦ هـ) تلميذ ابن باجة وابن طفيل الذين شكلا مدرسة انتقدت آراء بطليموس وحاولت تقديم رؤية كونية أكثر عقلانية[٣٣].

ولو تعقبنا تواريخ وفاة هؤلاء الفلكيين البارعين؛ لعلمنا أنهم كانوا مخضرمين عاشوا حقبة امتزاج البورجوازية بالإقطاع، أي مرحلة الانتقال من الليبرالية إلى النصية؛ فكانت معارفهم في عصر الانهيار نتاج تراكم تمتد جذوره إلى عصر الازدهار.

يؤكد ذلك أن جلّ هؤلاء الفلكيين كانوا مرفوضين وملفوظين في أوساط الفقهاء. فقد حورب الزرقالي وطورد[٣٤]، كما أعلن ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) تلميذ - ابن تيمية وحامل فكره - تكفير الطوسي ومدرسته[٣٥] وبرغم تحريم الفلك وتجريم علمائه، أباح الفقهاء التنجيم واشتغل به بعضهم. ولعل ذلك كان من أسباب «**ولع الناس بالتنجيم عن طريق معرفة آثار الكواكب في عالم الإنسان من الملك والدول والمواليد البشرية**»[٣٦]. بل إن إبن خلدون نفسه أفرد في مقدمته فصولاً عن «الأفلاك وتأثيرها في عالم المحسوسات»، فضلاً عن «الكهانة والكهان» «الذين يعرفون أخبار السماء من الشياطين»[٣٧]. عرض لذلك في تفصيل وبسط وقناعة بمصداقية معارف الكهان؛ فهم في نظره «أشخاص يخبرون بالكائنات قبل وقوعها

---

(٣٠) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٦٦.

(٣١) محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٤٠٠، ٤٠١.

(٣٢) فيرنييه: المرجع السابق، ص ٣٢٣.

(٣٣) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي، ص ٣٥١.**

(٣٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٥١.

(٣٥) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٥٩، ٣٠٥.

(٣٦) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٨٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٥ - ١٠١.

بطبيعة منهم يتميز بها صنفهم عند سائر الناس». «... وهذه كلها موجودة في عالم الإنسان لا يسع أحد جحدها ولا إنكارها»[٣٨]. **خلاصة القول، أن علم الفلك الذي ازدهر في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؛ ما لبث أن انتكس وتحول في الغالب الأعم إلى ضرب من التنجيم والسحر والرجم بالغيب؛ بما يشي بانهيار الفكر وانحطاطه في عصر الإقطاعية العسكرية.**

أما عن علم التاريخ الطبيعي، أو «الفيزياء»؛ فقد عارك نفس الأزمة التي حلّت بسائر أنواع العلوم الأخرى؛ إذ تعرّض لنقمة الفقهاء الذين حرّموه لصلته بالفلسفة[٣٩]. لذلك فما كتب فيه كان ترديداً لأقوال القدماء أو قاصراً على سرد الخبرات العملية، أو منزلقاً إلى مهاوى الخرافة والشعوذة.

وقد جرى توظيف ما يتعلق بالخبرات العملية من جانب الحكام والطبقة الأرستقراطية؛ سواء في الفلاحة أو الصناعة أو الحرب. وإذ شهد العصر بعض الكتابات الإبداعية والمبتكرة النادرة؛ فقد كتبها علماء مخضرمون عاشوا في أواخر عصر الازدهار السابق وتأثروا بمعطياته، أو كانوا من علماء الشيعة الذين احتضنتهم دول المغول.

مصداق ذلك؛ أن عبد الرحمن المنصور الخازن (ت ٥١٢ هـ) الذي ابتكر آراء هامة في مجال البصريات وعالج بعض مسائل الضوء، والجاذبية، واخترع آلات لمعرفة الوزن النوعي للسوائل، وأخرى لوزن الأجسام في الماء والهواء؛ عاش ردحاً من عمره إبان عصر الصحوة البورجوازية السابق وتأثر بكتابات علمائه[٤٠].

أما علماء الشيعة الذين حافظوا على درجة من الجودة في أبحاثهم؛ فكانوا من تلامذة نصير الدين الطوسي الذين اشتغلوا أيضاً بالرياضيات والفلك. منهم قطب الدين الشيرازي (ت ٧٦١ هـ)، وكمال الدين الفارسي (ت ٧٢٠ هـ) اللّذين قاما بأبحاث مبتكرة إلى حدّ ما عن الألوان وتكوينها، وقدّما تفسيرات مقنعة لظواهر السراب والمرئيات الوهمية وغيرها[٤١].

أما عن كتابات السنّة في الفيزياء؛ فقد غلب عليها التكرار والاجترار سواء ما تعلّق منها بالأحجار والنباتات والحيوان، كما غصّت بالغرائب والعجائب التي أصبح البحث عنها هدفاً في حدّ ذاته؛ لذلك طفحت بالخرافات والشعوذات.

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٣٩) أحمد الطاهري: **الطب والفلاحة في الأندلس بين الحكمة والتجريب**، ص ٩٤، ٩٧.

(٤٠) محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٣٤٦، ٣٤٧.

(٤١) فيرنييه: المرجع السابق، ص ٣٣٨.

لقد كرر هؤلاء ما كتبه اليونان على علاته[٤٢]، أو نقلوا كتابات الخازن والطنغري وابن العوام وغيرهم من العلماء الأفذاذ في العصر السابق[٤٣]. ولم تكن كتاباتهم تستهدف غاية معرفية بقدر ما كانت استجابة لمطالب الحكام للإفادة من خبراتهم في الإنشاءات والصناعات الخاصة بآلات الحرب ونحوها. نعلم ـ مثلاً ـ أن ابن البيطار الذي برع في صناعة العقاقير كان من رجال الملك الكامل الأيوبي؛ فألّف له كتاب «المغنى في الأدوية المضرة»[٤٤]، كما كان ابن الرزاز الجزيري من رجال الملك الصالح الأيوبي، وصنف له كتاب «الجامع بين العلم والعمل»[٤٥]. ولا يخلو عنوان الكتاب من مغزى يؤيد صدق ما نذهب إليه. ولم تخل كتابات هؤلاء جميعاً من مسحة لا علمية إذ استبدلت في الغالب رؤية العالم ببراعة الساحر[٤٦].

وقد لاحظ أحد الدارسين الثقاة أن الكتابة العلمية في مجال «التقنيات» «كانت جد نادرة؛ إن لم تكن معدومة»[٤٧] ويدلل على ذلك بانقراض جلّ تلك الخبرات العملية العلمية الموروثة عن السابقين[٤٨]؛ بل أصبح أكثرها غير متداول بين أصناف الحرف؛ إلى حد استرعى اهتمام أحد الأمراء باليمن فاهتم ـ من باب الهواية ـ بجمع بعضها وصنّفه في كتاب[٤٩].

أما من احتفظ بأسرار تلك الصناعات؛ فكان جلّهم من الأجانب الذين جلبهم السلاطين من بلاد الجركس أو بلاد اليونان. منهم طيبغا الجركسي (ت أواخر القرن الثامن للهجرة) في مجال الخبرات الفلاحية[٥٠]، وطيبغا البكمليشي اليوناني (ت ٧٩٧ هـ) في مجال تصنيع الأسلحة وكيفية استخدامها، وأرتبغا الزدكاشي اليوناني (ت ٨٦٧ هـ) صاحب كتاب «الأنيق في المنجنيق»[٥١].

---

(٤٢) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٩٤؛ قدري حافظ طوقان: المرجع السابق، ص ٣٣.

(٤٣) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٩٤.

(٤٤) قدري حافظ طوقان: المرجع السابق، ص ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١.

(٤٥) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٦٧.

(٤٦) فيرنييه: المرجع السابق، ص ٢٦٣.

(٤٧) أنظر: يوسف بن عمر بن رسول: كتاب **المخترع في فنون من الصنع**، مقدمة المحقق الدكتور محمد عيسى صالحية، ص ٥، الكويت ١٩٨٩.

(٤٨) ذكر في هذا الصدد واقعة تتعلق بالساعات المائية المنصوبة على أحد أبواب المسجد الأموي بدمشق. فقد أصابها الخلل، وفشل عدد كبير من المهندسين والفنيين في إصلاحها. لكن أحدهم ويدعى رضوان بن محمد الساعاتي تمكن من إصلاحها؛ لا لشيء إلا لأن صانعها هو أبوه الذي أخبره وحده بسر تشغيلها. المصدر السابق، ص ٦.

(٤٩) بالرجوع إلى هذا المصدر؛ تبين أن ما يحويه يتعلق ببعض الخبرات البسيطة المعلومة لصغار الحرفيين، أكثر منها تقنيات تستند إلى علم الفيزياء؛ فبعضها يعالج كيفية إلصاق القصدير، والآخر عن الغراء وفوائدها، وثالث عن آلات الخيام اللازمة عند السفر..الخ. أنظر: المصدر نفسه، ص ١٤، ١٥.

(٥٠) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٦٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧٠، ٢٧١.

لذلك أصاب أحد تلامذتنا النابهين[٥٢] حين حكم بأن المعارف ذات الأساس العلمي أصبحت «حكراً على السلاطين والأرستقراطية»، بينما عوّل العوام على «تجاربهم العملية وعلى التقليد واستلهام الموروث الشفاهي المقترن بالخرافات والشعوذة».

ومن الشواهد الدالّة على شيوع الخرافات والشعوذات أن جلّ ما ألّف من كتب «الحيل» كان يغص بالأعاجيب والغرائب[٥٣]، كما هو الحال في مؤلف ابن الرزاز «الباهر في عجائب الحيل». وبالرغم مما يحويه كتاب «الحيوان الكبرى» للدميري من معلومات طيبة؛ فإنه يطفح بالخرافات والأوهام؛ كدلالات وجود الحيوانات في الأحلام[٥٤]. ولعل ما كتبه زكريا بن محمد القزويني (ت ٦٨٢ هـ) عن «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» يغني عن اللجاج في هذا المجال[٥٥].

خلاصة القول، أن علم التاريخ الطبيعي الذي ازدهر في «عصر الصحوة البورجوازية» السابق؛ تحول في الغالب الأعم إلى غرائب وعجائب وخرافات وشعوذات لا علاقة لها بالعلم ألبتة.

نفس الحكم يقال عن تردي علم الكيمياء في هذا العصر. إذ حرّم الفقهاء الأشعرية الاشتغال به؛ حتى أن الفخر الرازي ـ من أساطين الأشعرية ـ عزف عن الكيمياء ومال إلى «السيمياء» ـ السحر ـ حتى لا يتهم بفساد العقيدة[٥٦]. أما ابن تيمية؛ فقد صنّف رسالة في إنكار علم الكيمياء[٥٦].

وإذ أنكر ابن خلدون إمكانية وجود هذا العلم أصلاً فإنه اعتبره ـ إن وجد ـ دون فائدة؛ بل يؤدي إلى الفساد[٥٨]. هذا في الوقت الذي اعترف فيه «بالسيمياء» ـ السحر ـ كعلم؛ فهي **«العلم الذي ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة، ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك»**[٥٩]، ولم يتورّع عن الاعتراف بالسحر كعلم حيث قال **«إن وجود**

---

(٥٢) أنظر: أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٥٣) جورجي زيدان: المرجع السابق، ج٣، ص ٢٦٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٥٥) فيرنييه: المرجع السابق، ص ٢٦٨.

(٥٦) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٥٧) محمد بن عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٩٩.

(٥٨) نفس المصدر والصفحة.

(٥٩) **المقدمة**، ص ٥٠٤.

السحر لا مرية فيه بين العقلاء»[٦٠]. لذلك اعتبر «السيمياء من توابع علوم السحر والطلسمات»[٦١]؛ ومن ثم اعتبر جابر بن حيان «كبير السحرة»[٦٢].

لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين اعتبر رواج السيمياء نوعاً «من الهذيان الذي شاع في هذا العصر»[٦٣]، ورده إلى التسابق من أجل التوصل إلى تحويل المعادن البخسة إلى نفيسة. فكثر التأليف في هذه المقاصد، كما هو حال محمد بن أحمد السيماوي الذي كتب في هذا الصدد كتاب «العلم المكتسب في زراعة الذهب»[٦٤]. وتبارى الحكام في استجلاب السيميائيين لتحقيق هذا الغرض، وأغدقوا عليهم؛ ثم نكبوهم حين عجزوا عن إدراك المرام[٦٥].

خلاصة القول أن علم الكيمياء القائم على التجريب والذي ازدهر في العصر السابق ووظفت نتائجه الباهرة في صناعات شتى كالسكة والأدوية والعطور والمعادن.. الخ، تحول في عصر الإقطاعية العسكرية إلى سيمياء تقدم السحر والرموز الغامضة والهذيان الصوفي؛ بحيث لم يخطىء أحد كبار مؤرخي العلم حين حكم على علم السيمياء بأنها من «العلوم الكاذبة»[٦٦].

أما عن الطب؛ فقد كان تدهوره أقل من العلوم الأخرى نظراً للحاجة الماسة إليه في العلاج والتداوي. وبرغم محاربة الفقهاء له باعتباره من علوم الحكمة؛ فإن الحكام تبنّوا الأطباء المرموقين وأغدقوا عليهم. ومع ذلك فإن قلّة من الأطباء هي التي قدّر لها ـ نظراً للعمل في خدمة السلاطين ـ أن تحافظ على قدر معقول من التجريب ومن ثم أبدعت وابتكرت ولو في نطاق ضيق. بينما عوّل معظم الأطباء على النقل والشرح والاختصار من كتب السابقين؛ فحلّ الاجترار محل الابتكار. وفي هذا العصر تقلصت أعداد الأطباء وندرت المصنفات الطبية نظراً للجوء الغالبية من الرعية إلى الطب الشعبي.

نفصل ذلك فنقول: «إن الطب كعلم مرتبط بالفلسفة شهد في عصر «الإقطاعية العسكرية» صراعاً بين الأطباء والفقهاء إذ حرص الأخيرون على استقلاليته كعلم وانسلاخه عن الفلسفة

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٩٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٩٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٧.

(٦٣) أنظر: ميلي؛ المرجع السابق، ص ٢٧٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٦٥) مثال ذلك تعيين السلطان مسعود السلجوقي للسيميائي الحسين بن محمد الطغرائي وزيراً؛ ثم نكبه حين أخفق في زراعة الذهب. أنظر: ميلي: المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٨٧، ٢٥٩، ٢٦٠.

المبغضة في نظرهم. بينما رأى الأطباء أن الارتباط بالحكمة ضرورة علمية للارتقاء الطبي الذي «يحتاج إلى النظر في علوم الطبيعة لمعرفة طبائع الأغذية والأدوية والتشريح وسائر ماينظر فيه أصحاب القياس من الأطباء»[٦٧]. وبرغم إلحاح الأطباء على عدم الفصل؛ فقد انتصر موقف الفقهاء الذي ترتب عليه ربط الطب بالعلوم الدينية بدلاً من العلوم العلمية الفلسفية، أو على الأقل اشتراط تثقيف الأطباء بالثقافة الدينية على حساب الثقافة في الطبيعيات. وكان هذا التحول الذي شهدته العلوم الطبيعية الأخرى، ردة علمية لها نتائجها السلبية على سائر العلوم[٦٨].

لذلك تخلف الطب وندر وجود الأطباء واختفت كتب الطب التي تعرضت للإحراق والمصادرة لارتباطها بالفلسفة. ويشهد ابن خلدون على تلك الظاهرة في عصره فيقول أن **«الطب تخلّف وتناقص الاهتمام به.. وحلّ محله في البادية طب مبني على تجربة قاصرة، وليس لها قانون طبيعي»**[٦٩].

إلا أن جذور هذا التدهور ترجع إلى منتصف القرن الخامس الهجري؛ حيث ساد الإقطاع العسكري سائر أقاليم العالم الإسلامي. وحسبنا شهادة الطبيب البارع علي بن رضوان (ت ٤٦٠ هـ) على هذه المرحلة؛ حيث قال: **«إن جالينوس ليس يرضى أن يسمى الأطباء الذين يواظبون على أبواب الرؤساء بوابين للأبواب، ولكن أحسن من ذلك»**[٧٠].

لم يكن هذا التدهور قاصراً على الشرق وإنما انسحب على الغرب الإسلامي أيضاً؛ فقد ألّف أبو مروان بن أبي العلاء بن زهر (ت ٥٥٧ هـ) كتاب «التيسير» بسبب «نقص الكتب الطبية، وإلحاح الإخوان عليّ في تأليفه لذلك»[٧١]. ومن أهم أسباب سمات هذا التخلّف تخلي الأطباء عن البحث المعرفي التجريبي واللجوء إلى النقل والشرح والاختصار، كذا التسابق في الالتحاق بخدمة الحكام إحرازاً للمال والجاه بدلاً من شرف المعرفة؛ كما أشار نص ابن رضوان السابق.

لقد ندر الإبداع وشاع النقل[٧٢]، أما المبدعون التجريبيون فكانوا قلّة احتكرهم السلاطين نظراً للحاجة إليهم في علاج مرضاهم. إذ نعلم أن علي بن رضوان صاحب كتاب «الأصول في

---

(٦٧) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٧٢، ٧٣.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٦٩) **المقدمة**، ص ٤٩٩.

(٧٠) إبن رضوان: **دفع مضار الأبدان**، الترجمة العربية عن الانكليزية، ص ٢٣، نيويورك ١٨٨٤.

(٧١) أنظر: أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٢٦٥.

(٧٢) محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٩٥.

الطب»[٧٣] والذي عوّل على التجريب وألّف بصدده كتاب «كفاية الطبيب فيما صح له من تجاريب»[٧٤]؛ التحق بالخدمة في بلاط الفاطميين الأواخر. كما أن علاء الدين بن ابي الحزم الدمشقي المعروف بابن النفيس (ت ٦٨٦ هـ) والذي يعزى إليه كشف الدورة الدموية الرئوية، والذي ألّف كتاب «شرح تشريح القانون»، والذي نحا في أبحاثه نحواً علمياً تجريبياً[٧٥]؛ كان يخدم في بلاط الملك الكامل الأيوبي[٧٦]. أما ابن رشد الفيلسوف؛ صاحب كتاب «الكليات» في الطب الذي عوّل فيه على التجربة والنقد، فكان ربيب بلاط الموحدين[٧٧]. أما موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (ت ٦٢٩ هـ) الرحالة والأديب والطبيب؛ فقد خدم في بلاط نور الدين محمود ومن بعده الأيوبيين الذين أغدقوا عليه الأموال والجرايات[٧٨]. أما عن آل زهر، فهي أسرة اشتغلت بالطب بالأندلس وارتقت به إلى درجة كبيرة. ومن أهم أطبائها أبو مروان بن أبي العلاء بن زهر (ت ٥٥٧ هـ) الذي اعتمد التجريب في مصنفاته الوفيرة مثل كتاب «التيسير في المداواة والتدبير» وكتاب «الترياق»، وكتاب «الأغذية» وغيرها، كما أخذ بالقياس والنظر وآخى بين المنطق والتجربة[٧٩]، فكان من أشهر أطباء الموحدين. كذلك كان الطبيب المصري محمد القوصوي (أوائل القرن العاشر الهجري) صاحب كتاب «كمال الفرصة ودفع الهموم» - في الطب النفسي - طبيب السلطان قنصوه الغوري المملوكي[٨٠]. وفي الصيدلة برع أبو محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار (ت أوائل القرن السابع الهجري)[٨١]. وقد اشتهر بالتجريب وبأنه صاحب رحلة جمع فيها صنوف الحشائش والنباتات وأجرى عليها البحوث والدراسات، وصنّف الكثير من الأدوية والعقاقير. وفي النهج التجريبي الذي اعتمد عليه - دون معاصريه - يقول: «.. وجب التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أوغلط لمتقدم أو متأخر؛ لاعتماد أكثرهم على الصحف والنقل، واعتمادي على التجربة والمشاهدة»[٨٢]. لذلك فلا غرابة إذا علمنا أن جهوده تلك كانت بتشجيع من السلطان الملك الكامل الأيوبي[٨٣].

---

(٧٣) أنظر: بليسنر: المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(٧٤) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١١٠.

(٧٥) بليسنر: المرجع السابق، ص ٢٦٠.

(٧٦) محمد بن عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٦٨، ٢٦٩.

(٧٧) بليسنر: المرجع السابق، ص ٦٠؛ قدري حافظ طوقان: المرجع السابق، ص ٢١٦، ٢١٧.

(٧٨) محمد مؤنس عوض: من إسهامات الطب العربي الإسلامي في العصور الوسطى، ص ٧٤، القاهرة ١٩٩٧.

(٧٩) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٧٦؛ محمد بن عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٦٥.

(٨٠) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١١٠.

(٨١) ميلي: المرجع السابق، ص ٤١٤.

(٨٢) نقلاً عن: جلال موسى: **منهج البحث العلمي عند العرب**، ص ٢٤٢، ٢٤٣، بيروت ١٩٧٢.

(٨٣) محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٢٩٤.

لقد حافظ هؤلاء وغيرهم من الأطباء «الرسميين» على بعض المكانة لعلم الطب، ومع ذلك لم يسلم بعضهم من أذى الفقهاء الأشاعرة والعوام؛ حتى اضطر بعضهم إلى هجرة الأوطان، أو التمويه بالاشتغال بالطب المبني على الحكم. وعلى سبيل المثال كان ابن النفيس يتذرّع بعلوم السماع ويلقي فيها محاضرات إلى جانب علوم اللغة والحديث[٨٤]. واضطر عبد الملك بن زهر تحت تهديد الفقهاء إلى «جمع كتبه من عند الكتبيين، وشرع يعلن ذمّ المنطق، ويحثّ طلبته على حفظ القرآن والاشتغال بالتفسير والحديث درءاً للشبهة»[٨٥]. كما اهتم عبد اللطيف البغدادي ـ لذات الأسباب ـ بدراسة الحديث وقراءة مصنّفات الغزالي[٨٦]؛ على الرغم من أن كتاباته كان جلّها شروحاً ومختصرات[٨٧] لأعمال السابقين. بل كان من الممكن أن يجري الاعتداء على حياة هؤلاء الأطباء؛ لولا احتضان الحكام لهم وحمايتهم للحاجة الماسّة إلى خبراتهم[٨٨]. هكذا كان الطب الحكمي قاصراً على قصور السلاطين، تتوارث أسراره أسر بعينها وتتداول خبراته كابراً عن كابر؛ كأسرة الرجى في البلاط الأيوبي، وأسرة ابن أبي أصيبعة في نفس البلاط كذلك،، وأسرة بني زهر في البلاط الموحدي[٨٩].

وخارج نطاق قصور السلاطين والأرستقراطيين ساد العلاج بالطب الشعبي القائم «على تجارب قاصرة»[٩٠] مثل الكي والفصد والقدح وما شابه. بل شاعت الخرافات والشعوذات والتداوي بالسحر والطلسمات والرقى[٩١]. ولم يتورّع بعض الأطباء الأدعياء ـ الذين كثرت أعدادهم في هذا العصر[٩٢] ـ على اتباع هذه الأساليب في العلاج الوهمي سعياً وراء الكسب والارتزاق؛ وهو أمر أفزع ابن أبي أصيبعة (٦٦٨ هـ) فحمل عليهم حملة ضارية في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»[٩٣].

هكذا لم يسلم الطب ـ برغم بعد موضوعه عن الدين ـ من عداء الفقهاء؛ فكان ذلك من أسباب تدهوره.

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٨٥) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٧٧.

(٨٦) محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ٧٢.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٨.

(٨٨) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٧٨.

(٨٩) محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ٨٩، ٩٦، ١٠٣.

(٩٠) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٩٣.

(٩١) أحمد الطاهري: المرجع السابق، ص ٨٠.

(٩٢) محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ٦٨.

(٩٣) بلسنر: المرجع السابق، ص ٢٧٨.

وفي مجال الجغرافيا؛ يجمع الدارسون على أن هذا العلم تدهور في ظلّ الإقطاعية «بصورة ملحوظة بعد نمو وانتعاش من قبل»[٩٤]، فبعد منتصف القرن الخامس الهجري لا نجد إلا «فترة مجدبة قاحلة تفتقر إلى جغرافيين أصلاء، وما وجد منهم دأبوا على التقليد الرخيص»[٩٥].

ويرجع ذلك فيما نرى إلى تجزئة الوحدة الحضارية للعالم الإسلامي؛ تأسيساً على رسوخ النظام الإقطاعي المنكفىء، الذي أفرز حكاماً ذوي مغامرات عسكرية عملوا على فصم الوحدة الحضارية وإثارة السخائم العنصرية والإحن الطائفية.

كذلك انحسار المد البورجوازي التجاري وما كان يواكبه من رحلات علمية. وتقوقع سكان كل بلد على أنفسهم، وإن بارحوه كانت رحلاتهم في الغالب الأعم لأداء الحج؛ فانزوت ظاهرة «الرحلة في طلب العلم»؛ وما وجد منها كان هدفه خدمة علم الحديث أو الكتابة عن أقاليم ما من قبل كتاب إداريين كلفوا بمهام رسمية لتقديم معلومات جغرافية للحكام ذوي النزعة العسكرية العدوانية.

لذلك لم تعد المشاهدة والملاحظة المباشرة مصدر الكتابة الجغرافية؛ بقدر ما اعتمد اللاحقون على الكتابات السابقة نقلاً وتلخيصاً وسطواً في كثير من الأحيان. ناهيك عما حملته المصنفات الجغرافية في هذا العصر من نزعات إقليمية وعرقية وطائفية شوفنية فتّت في مصداقية الكثير مما كتب.

ونظراً لضيق أفق الجغرافيين في هذا العصر تحولت الكتابة في الجغرافيا إلى الاهتمام بالأقاليم على حساب الرؤية البورجوازية «الكوزموبوليتية» التي حفزت الجغرافيين السابقين إلى الكتابة في الجغرافيا العالمية. وما وجد من كتابات في هذا الصدد في عصر الانحطاط كانت تقليداً ومحاكات للسابقين في التبويب والمنهجة؛ بله في نقل المعلومات في معظم الأحيان؛ وإن حاول البعض إعادة تحريرها؛ فقد غصّت بالغموض وسقم اللغة والإسراف في البديع.

ومع ذلك وجدت بعض الأسماء القليلة من الجغرافيين الذين حافظوا على قدر ما من المعطيات الإيجابية لكتّاب العصر السابقين؛ وإن لم يبدعوا أو يبتكروا. ومعظم هؤلاء كانوا جغرافيين مخضرمين عاشوا ردحاً من عمرهم في أواخر عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة، وبقية العمر في ظل الإقطاعية العسكرية.

كما أن بعضهم كانوا من قوى المعارضة الشيعية والاعتزالية؛ ممن انسحبوا من قلب الدولة وعاشوا في كنف الدولة المغولية في خوارزم حيث تبنى سلاطين المغول التيار العقلاني ورحبوا

---

(٩٤) ميلي: المرجع السابق، ص ٣١٢.

(٩٥) نفيس أحمد: **جهود المسلمين في الجغرافيا**، الترجمة العربية، ص ١٩٩، القاهرة ب.ت.

بأعلامه وعلمائه، فأنتجوا في مجال الجغرافيا وغيرها أعمالاً طيبة[٩٦]، وإن لم ترق إلى نتاج العصر السابق؛ فلم تسقط في مهاوي كتابات العصر اللاحق. وفيما عدا هؤلاء وأولئك كانت الكثرة الكاثرة من جغرافيي هذا العصر من خاملي الشأن الذين حوّلوا الجغرافيا من علم راق إلى كتابات منقولة مكروره، أو إلى عجائب وغرائب وخرافات وشعوذات؛ خصوصاً بعد طغيان الفكر الطرقي الصوفي وتحالفه مع الفكر النصي لمناهضة البقية الباقية من التيارات العقلانية.

لنبدأ الآن بتبيان إسهامات الشريحة المستنيرة من جغرافيي هذا العصر ممن كانوا مخضرمين، أو كانوا من قوى المعارضة الاعتزالية والشيعية. والذين استقروا بخوارزم وأنجزوا في حماية سلاطين المغول.

لعل من أهم جهود هؤلاء ترجمة بعض كتابات العصر السابق إلى اللغة الفارسية، التي صارت لغة الفكر والثقافة في هذا العصر في إيران وما وراء النهر. ومن أهم ما ترجم في هذا الصدد جغرافية ابن حوقل الشيعي الإسماعيلي[٩٧].

ولا يخلو ذلك من مغزى بالنسبة لجغرافيي المشرق آنذاك إذ عبّر ابن حوقل عن المنظور الشيعي الرحب بعلم الجغرافيا. ومن البديهي أن يتأثر به جغرافيو المشرق. ومنهم أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٤٦٧ هـ) وهو معتزلي مخضرم وعالم مرموق في كثير من العلوم النقلية والعقلية، فضلاً عن اهتمامه بالنحو والأدب والكتابة في معظم تلك الحقول المعرفية. لقد صنّف في الجغرافيا كتاب «الجبال والأماكن والمياه» وهو يحمل معطيات عقلية أحاطت بالفلسفة الطبيعية، ويؤخذ عليه فقط اقتصاره على أقاليم المشرق دون المغرب[٩٨].

أما ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦ هـ)؛ فقد كان عبداً رومياً حرّره سيده فاعتنق مذهب الخوارج ثم المذهب الشيعي[٩٩]. ولكونه تاجراً جاب الآفاق[١٠٠]، ولكونه عاش قريباً من عصر الصحوة البورجوازية الثانية؛ فقد كان آخر جغرافي مسلم يحمل رؤية توحيدية للعالم الإسلامي؛ قام بترجمتها إلى إنجاز علمي تمثّل في كتابه «معجم البلدان».

ولا غرو؛ فقد زار آسيا الصغرى والشام والعراق ومصر والمغرب وبلاد ما وراء النهر ثم استقر ردحاً من الزمن في خوارزم[١٠١] معقل (الحركة العلمية الشيعية) المستنيرة؛ فانعكس ذلك على

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٧٠، ١٧١.

(٩٧) كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، الترجمة العربية، ص ٣١٧، القاهرة، ١٩٦١.

(٩٨) المصدر نفسه، ٣١٨، ٣١٩.

(٩٩) إبن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، جـ٦، ص ١٢٧، بيروت ١٩٧٨.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٢٧، ١٢٨.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

خياله العلمي. لذلك يعد كتابه «معجم البلدان» أول معجم جغرافي يتناول سائر علوم الجغرافيا في سائر أقاليم العالم الإسلامي. ويشي المعجم ببراعته في التأليف وثقافته الواسعة؛ ولا غرو فقد كان عصامياً نهل من المعارف لحافز شخصي ولم يتلق العلم إلا من منابته دونما حاجة إلى شيوخ[١٠٢].

وفضلاً عن تكاملية المعجم وحسن تبويبه وتصنيف معلوماته؛ فهو يمزج بين الجغرافيا والتاريخ، ويفصل في الجغرافيا الوصفية والرياضية، ويجمع بين العمران والديموغرافيا[١٠٣]، كذا بين الاقتصاد والسياسة[١٠٤]. ولكونه تاجراً فقد أولى التجارة اهتماماً خاصاً[١٠٥].

على أن العمل يظل في النهاية حاملاً بصمات عصر الإقطاعية العسكرية؛ فهو إنجاز تجميعي ينمّ عن جهد كبير؛ لكنه يفتقر إلى الإبداع والابتكار[١٠٦]؛ وبرغم أصالته لم يقدم معلومات غير معروفة عن السابقين[١٠٧].

هكذا حافظ الزمخشري المعتزلي وياقوت الشيعي على مكانة محترمة لعلم الجغرافيا خلال عصر شهد تدهور هذا العلم وانحطاطه. ومع ذلك لا يمكن أن نقارن بينهما وبين أعلام الجغرافيين في العصر السابق من أمثال المسعودي والبيروني وغيرهما.

ويمكن أن نلحق جغرافياً شيعياً أيضاً بالزمخشري وياقوت، وهو محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس (ت ٥٦٠ هـ) المعروف بالشريف الإدريسي الذي يحمل ميراث الشيعة في النبوغ والتفوّق[١٠٨]. وليس من شك في أن نبوغه قد تعاظم في وسط علمي يشجّع العلم والعلماء، ألا وهو بلاط النورمان بصقلية. إذ حرص ملوك النورمان على رعاية الموروث الحضاري والفكري الإسلامي، وعملوا على تسخيره في مد نفوذهم على أوروبا تحقيقاً لطموحات سياسية عريضة. في هذا المناخ الملائم عاش الإدريسي[١٠٩] الذي كلّفه روجر الثاني بكتابة جغرافية «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق». لذلك شجّعه على القيام برحلات علمية لجمع مادة كتابه؛ فزار الشام وآسيا الصغرى شرقاً وغربي أوروبا غرباً[١١٠]، وهي المناطق التي

---

(١٠٢) محمد مؤنس عوض: **الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية**، ص ٧٦، القاهرة ١٩٩٥.

(١٠٣) أنظر: ياقوت: معجم البلدان، جـ٢، ص ٤٦٥، بيروت ١٩٧٧.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٦٥، وما بعدها.

(١٠٥) المصدر نفسه، جـ٣، ص ٤٣٦ وما بعدها.

(١٠٦) كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٤٤.

(١٠٧) ميلي: المرجع السابق، ص ٣١٢.

(١٠٨) بلسنر: المرجع السابق، ص ٢٧١.

(١٠٩) جلال مظهر: **حضارة الإسلام وأثرها في التراث العالمي**، ص ٤٠٢. القاهرة ١٩٧٤.

(١١٠) محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ٢٤.

توجهت إليها طموحات النورمان السياسية والتجارية. فقد عوّل النورمان على المشاركة في الحروب الصليبية وكسب رضى البابوية لتدعهم في الزعامة السياسية للعالم المسيحي. كذلك العمل على تأمين طريق الحجيج إلى الشرق وطرق الملاحة البحرية بين المدن الإيطالية وسواحل الشام ومصر، من أجل كسب رضى سائر القوى لتحقيق مشروع النورمان السياسي(١١١).

لذلك كان كتاب الإدريسي «نزهة المشتاق» بمثابة «غزو علمي» لهذه المناطق تمهيداً لغزوها سياسياً(١١٢). ومن هنا كان اهتمامه بالجغرافيا السياسية واضحاً؛ إذ طفق يعدد الميزات الإستراتيجية لكل إقليم؛ فضلاً عن اهتمامه بالديموغرافيا والإثنولوجيا والتحديد الدقيق للمناطق والمزارات والكنائس والأديرة النصرانية(١١٣) بما يتلاءم مع الغرض الذي ألّف الكتاب من أجله.

وفيما عدا هؤلاء الفرسان الثلاثة لم يشهد العالم الإسلامي طوال قرون الإقطاعية العسكرية الخمسة جغرافياً مرموقاً؛ برغم كثرة المشتغلين بالجغرافيا خصوصاً في الغرب الإسلامي. أما الشرق؛ فقد عرف ظاهرة ما يمكن أن نسميه «الجغرافيا الدينية» الممثلة في وصف طرق الحجيج والمزارات المقدسة وأضرحة الأولياء. لذلك كان هؤلاء الجغرافيون متصوفة بالمعنى الطرقي المتخلف لا بالمعنى الفلسفي الذي عرفه العصر السابق. لقد تحول التصوف إلى «طرقية» أو «دروشة» تقول بالكرامات والخوارق وتهدر العقل أمام سلطان الشعوذات والخرافات.

إنعكس هذا التصور على منظور الهروي (ت ٦١١ هـ) الجغرافي حين كتب «كتاب الإرشادات إلى معرفة الزيارات». وهو كتاب يعج بالعجائب والغرائب والخدع والخرافات(١١٤).

يدخل في هذا الإطار كذلك الكثير من المؤلفات الجغرافية التي كتبت بالفارسية؛ فكلها يهتم بالجغرافيا الإقليمية ـ لا الكونية ـ وتسرف في إيراد العجائب والغرائب، وتنتفي فيها المسحة العلمية كلية؛ إذ كتبت لأغراض غير معرفية(١١٥). لذلك لم تنطو على قيمة جغرافية تذكر(١١٦).

أما من كتبوا بالعربية؛ فكانوا على شاكلتهم. وحسبنا أنهم من الجغرافيين الرسميين الذين

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥، ٢٦.

(١١٣) Danie: **Pilgrimage of the Rusion Abbot Daniel in the Holy Land,** Vol. 4, p.9, London, 1895.

(١١٤) كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٢٠، ٣٢١.

(١١٥) Browne: **Aliterary history of Persia,** Vol.2, p.29, Paris, 1909.

(١١٦) كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

التحقوا بخدمة الحكام ككتاب في الدواوين أو مشتغلين بالإدارة؛ فكانت كتاباتهم موجهة لخدمة أغراض ليست معرفية. كما أن معظمهم كتبوا مصنفاتهم دون القيام بزيارات أو رحلات للأقاليم التي كتبوا عنها؛ فكان مصدرهم الأساس هو كتب السابقين؛ فطفقوا ينقلون منها ويلخصون، وفي بعض الأحيان لم يتورّعوا عن السطو. كما عجّت هذه المصنّفات بالتعصّب المذهبي المقيت والنعرات العنصرية والشعوبية الساخرة. أما أقرانهم من الجغرافيين غير الرسميين؛ فمعظمهم تأثر بالتصوف الطرقي، وانعكس ذلك على ما دوّنوه في مصنّفاتهم التي فاضت بالكرامات والخرافات والغرائب التي أصبحت في حدّ ذاتها هدفاً تؤلف فيه ومن أجله الكتب؛ لغايات وعظية تهذيبية أخلاقية أكثر منها معرفية.

ينسحب هذا الحكم على ما كتبه عبد اللطيف البغدادي (ت ٦٦٨ هـ) الذي عمل في بلاط الأيوبيين وصنف لهم كتاب «الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر». فالكتاب كما يوحي عنوانه يتعلق بالجغرافيا الإقليمية، حيث يتحدث عن مصر ونيلها وآثارها...الخ[١١٧].

وينطبق نفس الوضع على اسماعيل بن علي الأيوبي المعروف بأبي الفدا (ت ٧٤٢ هـ) وهو مؤرخ من أفراد البيت الأيوبي[١١٨]؛ ألّف في الجغرافيا كتاب «تقويم البلدان» جمع مادته من مصادر سابقة دون أدنى إبداع أو إضافة. ومعلوماته عن الشرق الأقصى جد مختلفة ومتناقضة؛ بما يوحي بجمعه بين مصادر متنوعة لم يعمل في مادتها العقل والنظر. كما يبدي في الكتاب نزعة سنية متعصبة ضد المذاهب الأخرى[١١٩]. وبرغم انتقاده للجغرافيين السابقين فيما كتبوا عن بلاد الشام؛ فقد نقل منهم دون جدة أو إضافة بشهادة أحد تلامذتنا النابهين المتخصصين في تاريخ الشام[١٢٠]. بل إن ما قدمه كان تلخيصاً واختصاراً وابتساراً لأعمال سابقيه[١٢١].

وفي نفس الإطار يندرج عمل عز الدين محمد بن علي بن ابراهيم بن شداد (ت ٦٨٤ هـ). فهو من رجال البلاط الأيوبي أيضاً، ثم خدم في البلاط المملوكي بعد ذلك[١٢٢]. وهو مؤرخ صنّف في الجغرافيا كتاب «الأعلاق الخطيرة في ذكر آراء الشام والجزيرة» مازجاً فيه بين التاريخ والجغرافيا؛ متأثراً في صياغة العنوان بعنوان جغرافية ابن رسته. اعتمد في تأليفه على تواليف

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(١١٨) محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ١٩٥.

(١١٩) أنظر: أبو الفدا: **تقويم البلدان**، ص ٣، باريس ١٩٤٨.

(١٢٠) أنظر: محمد مؤنس عوض: المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

سابقة لليعقوبي والبيروني والهروي وابن جبير و ياقوت؛ دون إضافة أو ابتكار. كما ينطوي على روح التعصّب السني التي سادت العالم الإسلامي آنذاك[١٢٣].

وعمّ التدهور في هذا العصر كتابات الجغرافيين الشيعة من أمثال زكريا بن محمد القزويني (ت ٦٧٢ هـ) الذي صنّف كتابين في الجغرافيا هما «آثار البلاد وأخبار العباد»، و«عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»؛ استمد المادة العلمية الخاصة بهما من الهروي وياقوت[١٢٤]. لذلك اتسم عمله بعدم الأصالة واجترار آراء السابقين؛ مع صبغها بمسحة صوفية غنوصية تفت في مصداقية المعرفة؛ خصوصاً في مجال التأويل والتفسير. ولا غرو فقد تأثر بصوفية ابن عربي التي ترجع تعليل الوقائع إلى علّتها الأولى. والكتاب الأول معجم جغرافي يعد تلخيصاً لمعجم ياقوت، أما الثاني؛ فيحفل بالغرائب والعجائب والتصورات الغامضة والأسرار الكامنة؛ كما يوحي به العنوان[١٢٥].

وقد شهد العصر تأليف موسوعات ضخمة في المعارف العامة التي جمعها مؤلفوها من كتب السابقين. لذلك فهي تنطوي على مادة جغرافية منقولة بالمثل من مؤلفات الجغرافيين السابقين. فكتاب «نهاية الأرب في فنون الأدب» لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت ٧٣٢ هـ) يحوي معلومات جغرافية معروفة ومنقولة؛ حسب اعتراف النويري نفسه الذي أعلن عن مسؤولية من نقل عنهم عما ورد بكتاباته من أخطاء[١٢٦]. وعلى غرار النويري سلك سميه شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري (ت ٧٤٩ هـ) في كتابه «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار». والكتاب أقرب ما يكون إلى الجغرافيا التاريخية، وهو عبارة عن مادة مأخوذة من كتب الجغرافيين والمؤرخين السابقين؛ فضلاً عن روايات شفاهية «ساذجة» استقاها المؤلف من التجار والفقهاء؛ لذلك فأصالته معدومة[١٢٧].

وينسحب نفس الحكم على سميهما شهاب الدين أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) صاحب كتاب «صبح الأعشى في صناعة الإنشا». والكتاب أساساً يتعلّق بالدواوين ورسومها والعمل فيها...الخ؛ لذلك فالمعلومات الجغرافية دخيلة على موضوعه.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٢٥) كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٦٤، ٣٦٥.

(١٢٦) نفسه: المرجع السابق، ص ٤٠٨، ٤٠٩.

(١٢٧) نفسه، ٤١٠، ٤١٥.

وبرغم امتياز القلقشندي عن سابقيه في حسن التبويب والتصنيف فإن مادته الجغرافية لا تتعدى في قيمتها «النقل والوصف»[١٢٨].

وبرغم ما شهد العصر من وجود جغرافيين رحالة في الغرب الإسلامي، اعتمدوا المشاهدة والمعاينة في كتابة ما ألفوا في الجغرافيا؛ إلا أنهم لا يتميزون عن معاصريهم من الجغرافيين المشارقة من حيث التعويل على النقل والتأليف لأسباب غير معرفية، وخلط الجغرافيا بالعلوم الأخرى كالحديث والأدب والتاريخ.: الخ، بما يؤكد وحدة الصيرورة التاريخية وسوسيولوجية المعرفة في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً. فباستثناء مصنّف ابن بطوطة ـ الذي سنعرض له بعد قليل ـ فإن ما كتب كان يتعلّق بالجغرافيا الإقليمية؛ دون أن يتطلّع أحد إلى كتابة جغرافيا «كوسموبوليتية».

ففي كتاب «المغرب في حلى المغرب» المنسوب إلى ابن الحسن علي بن موسى بن سعيد[١٢٩] (ت ٦٨٥ هـ) عرض جغرافي مقتضب لجغرافية مصر والمغرب والأندلس؛ استهدف المؤلف منه التمهيد لتقديم تراجم عن الأدباء والشعراء في هذه الأقاليم. وبرغم انطواء الكتاب على روايات شفاهية لبعض المؤلفين الذين كان لهم رحلة إلى الشرق[١٣٠]؛ فقيمتها الجغرافية معدومة لكونها معلومة لأن هذه المعلومات جاءت توطئة مختزلة ومبسترة لدراسة الأدب حسب الانتماء الجغرافي[١٣١]. ويقتبس المؤلف منهج الإدريسي في التبويب فضلاً عن تلخيص الكثير من معلوماته؛ فالكتاب لذلك يغلب عليه النقل[١٣٢].

أما محمد بن رشيد الفهري (ت ٧٢١ هـ) صاحب كتاب «الرحلتان»؛ فلم يكن جغرافياً بقدر ما كان محدثاً صنّف «رحلته» الأولى في وصف ما رآه في طريقه إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، وفي الثانية تناول من لقيهم من أهل الحديث في طريق رحلته تلك. لذلك فالكتاب محضر تسجيل لمشاهدات أقرب إلى «اليوميات» منها إلى الجغرافيا[١٣٣].

وبهدف الحجيج أيضاً رحل محمد بن أحمد التجاني (ت ٧١٧ هـ) من تونس إلى الحجاز

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤١٩.

(١٢٩) معلوم أن ابن سعيد كان سادس ستة مؤلفين تداولوا تأليف الكتاب على مدار ما يزيد على قرن من الزمان؛ لأسباب أوردها محقق الكتاب. أنظر: إبن سعيد: **المغرب في حلى المغرب**، جـ١، **المقدمة**، ص ز، القاهرة ١٩٧٨.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص٧.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٣٢) كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٥٨.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

وسجل ما عاين ورأى خلال الديار التي مر بها[١٣٤]، ودون ذلك في «رحلته»؛ سازجاً التاريخ بالجغرافيا؛ مقدماً معلومات وصفية ساذجة في بعض الأحيان، وأخرى تنطوي على نوادر وطرائف قليلة القيمة[١٣٥].

أما عن رحلة محمد بن عبد الله بن اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطة (ت ٧٩٩ هـ) فتمثل آخر الرحلات الجغرافية من المغرب إلى المشرق في العصور الوسطى. وبرغم كون الرحلة أصلاً بهدف أداء فريضة الحج، إلا أن صاحبها ساح في البلاد ولاقى العباد في إطار جغرافي واسع شمل معظم القارة الأسيوية وأجزاء من شرق أوروبا وشرقي أفريقيا. وطوال الأعوام المديدة التي استغرقتها الرحلة؛ فإن صاحبهااتصل بالحكام وخالط العوام ورأى رأي العيان الكثير من الوقائع التي شارك في بعضها، ووقف على الأحوال المتردية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً في هذا العصر المضطرب. وبعد الرحلة إلى المغرب روى ماشاهد وعاين ليتلقفه أحد مستمعيه ـ ويدي ابن جزي ـ ويودعه الكتاب المعنون «تحفة النظار في غرائب الأمصار»[١٣٦]. لذلك فقيمة الرحلة هامة جداً في الجغرافيا والتاريخ؛ خصوصاً ما يتعلق بالتاريخ الثقافي أو ما يعرف باسم «الذهنيات»[١٣٧]. كما تكشف عن ذهنية ابن بطوطة نفسه الذي كان كسائر علماء عصره يعتقد بالكرامات ويؤمن بالخوارق والمعجزات وربما الخرافات أحياناً؛ وهو أمر ترك بصماته على معلومات الكتاب بطبيعة الحال[١٣٨].

وكما هو حال المؤلفات الموسوعية الشرقية التي ورد فيها معلومات جغرافية؛ فقد انطوت «مقدمة» عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٩ هـ) على معلومات مماثلة. كما أن «تعريفه» بنفسه و«رحلته» شرقاً وغرباً يستحق وقفة أمام مفهومه للجغرافيا. وقد سبق لنا إثبات كونه ناقلاً في مجال الجغرافيا ـ وغيرها من مجالات المعرفة ـ عن رسائل إخوان الصفا[١٣٩]. وقد أثار هذا الكشف ثائرة الأكاديميين والمفكرين، وأحدث دوياً معرفياً كبيراً أتاح لنا المزيد من الجهد والوقت لتعميق أطروحتنا والرد على المعارضين والمتحفظين[١٤٠].

ونحن في غنى عن إيراد النصوص الجغرافية التي اقتبسها ابن خلدون عن إخوان الصفا

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

(١٣٥) أنظر: التجاني: **الرحلة**، ص ٨٥، تونس ١٩٥٨.

(١٣٦) إبن بطوطة: **تحفة النظار**، جـ١، ص ١٥ ـ ١٧، من مقدمة المحقق.

(١٣٧) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود اسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**، ص ٧٣ وما بعدها.

(١٣٨) إبن بطوطة: المرجع السابق، جـ١، ص ٣٩، ٤٠، ٥٠، ١٠٠، ٢١١؛ على سبيل المثال.

(١٣٩) أنظر: محمود اسماعيل: **نهاية أسطورة**، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٩٩.

(١٤٠) أنظر محمود اسماعيل: **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟** القاهرة ١٩٩٩.

خصوصاً في مجال تأثير الجغرافيا في أمزجة الشعوب وطرائق تفكيرها. ونكتفي بإثبات إشارات سابقة هامّة وقف عليها كراتشكوفسكي تؤكد صحة مذهبنا وصدق أطروحتنا؛ نقتبس منها ما يلي:

«إن معلومات ابن خلدون الجغرافية مخيبة للأمل؛ ففيها ذلك الانفصام المعهود في الأدب العربي بين المادة الجغرافية الواقعية من ناحية، والاستنتاجات النظرية المبنية عليها من ناحية أخرى، وفي هذا المجال كان ابن خلدون متبعاً بصورة لم تكن متوقعة... لم يعتمد ابن خلدون الجغرافيا الطبيعية والوصفية، أما القسم الذي تحدث فيه عن المذهب التقليدي عند الجغرافيين العرب؛ فهو أيضاً مثار لخيبة أمل لا تقل عن سابقتها؛ مادته لا تخرج عن نطاق المعلومات المعروفة لنا جيداً..»[١٤١].

بل إن ابن خلدون في تصنيفه للعلوم ـ ومن بينها الجغرافيا ـ «تارة يسير على النمط اليوناني، وطوراً يتبع تصنيف إخوان الصفا»[١٤٢].

بل ينتقد كراتشكوفسكي أسلوب ابن خلدون في عرضه للمادة الجغرافية فيقول: «انعكست على أسلوبه آثار السجع والمحسنات البديعية والاستعارات المبالغ فيها؛ بل لم تسلم لغته أحياناً من الألفاظ العامية والأخطاء النحوية.. وليس من النادر أن يحيط الغموض ببعض ألفاظه من وقت لآخر[١٤٣]»؛ وهو غموض فسرناه ـ من قبل ـ بعدم فهمه واستيعابه للكثير مما نقل عن إخوان الصفا. وإن كان البعض يرى أن ما نقل كان في الأصل منسوباً إلى أبقراط، واقتبسه عن الكتّاب العرب في التاريخ والطب والكونيات والجغرافيا[١٤٤]. ومهما كان الأمر فالثابت أن ابن خلدون شأنه شأن أقرانه ـ إبان العصر الذي أطلق عليه هو نفسه «عصر الانحطاط» ـ كان ناقلاً ولم يكن ألبتة مبدعاً أو مبتكراً. وتلك سمة تنسحب على سائر المعارف في هذا العصر؛ أثبتناها بخصوص العلوم العقلية؛ ولسوف نحاول برهنتها ـ في المبحث الثاني - في العلوم النقلية.

* * *

ب ـ العلوم النقلية

تشمل هذه العلوم القراءات والتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام؛ وهي العلوم التي زكاها فقهاء السنة ـ باستثناء علم الكلام ـ مقابل رفضهم العلوم العقلية. وكان من المفروض أن يؤدي

(١٤١) أنظر: كراتشكوفسكي: المرجع السابق، ص ٤٤١، ٤٤٢.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٤١.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٥.

(١٤٤) أنظر؛ نفيس أحمد: المرجع السابق، ص ١٢٢، ١٢٣.

ذلك إلى ازدهار هذه العلوم بعد أن تبارى الحكام في تأسيس المدارس لتدريسها ودرسها؛ إلا أنها تدهورت ـ شأنها شأن العلوم العقلية ـ نظراً لوحدة المعرفة وارتباط علومها ببعضها البعض. فكان تغييب العقل تغييباً أيضاً للنقل، وكان تحريم المنطق معول هدم في علوم النقل نفسها.

كان من الطبيعي أن تتدهور العلوم النقلية؛ تأسيساً على غلبة الإقطاع العسكري؛ بحيث أثّرت المعطيات السوسيو ـ تاريخية والسوسيو ـ سياسية في سائر أنواع المعرفة، خصوصاً العلوم النقلية التي تتأثر أكثر من غيرها بالإيديولوجيا وتوجه ـ في حدّ ذاتها ـ إيديولوجياً لخدمة أغراض سياسية عملية.

وإذ وجد تيار ليبرالي يحمل بصمات عصر الازدهار السابق؛ فقد كان ضعيفاً ومحاصراً ومتأثراً ـ سلبياً أيضاً ـ بالمناخ الثقافي العام، وسياقه المتدهور.

لنحاول عرض ذلك مفصلاً وموثقاً في نطاق الغاية المرجوّة من العرض؛ وهي رصد وتفسير سوسيولوجية الانهيار من ناحية والكشف عن الآليات الحاكمة لهذا التدهور من ناحية أخرى.

فيما يتعلق بعلم القراءات؛ فقد كان مزدهراً في العصر السابق فكثر التأليف فيه، كماً ونوعاً. لكنه تحوّل في عصر الإقطاعية العسكرية إلى «ملخصات» أخلت بملكة الفهم والإبداع لصالح الحفظ والسماع. ومن أجل ذلك جرى تلخيص هذه الملخصات نفسها في صورة منظومات شعرية؛ لتسهيل الحفظ والترديد. كما جرى الاهتمام بالشكل على حساب المضمون؛ حين أهمل القراء ضبط القراءات وانساقوا وراء الزخرفة السماعية فتحولت القراءة إلى «غناء»، كما جرت العناية «بفن الرسم في القراءات؛ وهي أوضاع حروف القرآن في المصحف ورسومه»[١٤٥]

حدثّ هذا على الرغم من تحمّس الفقهاء لعلم القراءات وشحذ الهمم في الترويج له، وإقناع السلاطين والأمراء لتأسيس المدارس وانتداب مشاهير القراء للتدريس فيها. حدث هذا في الشرق[١٤٦]، كما في الغرب الإسلامي[١٤٧].

وبرغم ظهور مصنّفات في القراءات؛ فقد كانت في الغالب الأعم تجميعاً ونقلاً واختصاراً عن السابقين. فما دوّنه علم الدين السخاوي (ت ٦٤٣ هـ) في هذا الصدد بكتابه «جمال القراء وكمال الإقراء»، وما دوّنه شمس الدين الدمشقي (ت ٨٣٣ هـ) صاحب كتاب «غاية النهاية في رجالات القراءات»، وما بذله جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) من جهود لتأليف

---

(١٤٥) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٣٧، ٤٣٨.

(١٤٦) السيوطي: **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، جـ١، ص ٥٠٦، القاهرة ١٩٦٧.

(١٤٧) منى حسن محمود: المرجع السابق، ص ٣٣٧.

مصنّفه «الإتقان في علوم القرآن»[١٤٨]؛ تشى دلالات عناوين هذه المصنفات بأن علم القراءات اكتمل، ولم تعد هناك أدنى حاجة للاجتهاد.

وفي الغرب الإسلامي؛ راجت هذه المصنّفات المشرقية وجرى تلخيصها واختصارها في مدوّنات أو صياغة خلاصاتها في «أرجوزات» شعرية؛ تسهيلاً للترديد والحفظ، دون نظر إلى بحث أو نظر أو دراية. فمحمد بن فيره الشاطبي (ت ٥٩٠ هـ) لخص كتب السابقين وحوّلها إلى أرجوزة ـ هي الشاطبية ـ راجت رواجاً ذائعاً في المغرب والأندلس[١٤٩].

وفي العصر الموحدي وما تلاه؛ لقيت أرجوزة تسمى «المصنّف» في القراءات انتشاراً ذائعاً أغنت عن الرجوع لكتب القرءات[١٥٠].

توحى تلك الأمثلة ـ وغيرها كثير ـ بتدهور علم القراءات ـ شأنه شأن العلوم الأخرى ـ فتحول إلى مختصرات مبتسرة وأرجوزات مكررة؛ وهو أمر استنكره ابن خلدون، كما أدانه فقيه آخر من قبل حيث قال: «فأما اليوم فقد حيّر القراء ذلك ـ أي كيفية القراءة ـ على قانون الأغاني، وكلما قرب ذلك من مشابهة الغناء زادت كراهته»[١٥١].

وبديهي أن يشمل التدهور مصنفات قراء المعارضة الذين عرفوا من قبل بالاجتهاد. فمصنّف ابن المطهر الحلي (ت ٧٢٧ هـ) «إرشاد الأذهان إلى أحكام الإمام»، وكتاب أحمد بن يحيى المرتضى (ت ٨٤٠ هـ) «الأزهار في فقه الأئمة الأطهار»[١٥٢]؛ يشيان من حيث العنوان بإغلاق باب الاجتهاد والرجوع إلى الأحكام القاطعة عن الأئمة السالفين.

هكذا استوى الليبراليون والنصيون في موقفهم من علم القراءات وإن كان لكل منهما طريقته وأسلوبه؛ بما يعني أن التدهور كان تاماً وشاملاً.

ينسحب الحكم ذاته على علم التفسير، وبرغم قداسته ـ نظراً لتعلّقه مباشرة بالقرآن الكريم ـ فقد كان أكثر تراجعاً في عصر الإقطاعية العسكرية؛ نظراً «لأدلجته» وتكريسه لخدمة المواقف السياسية والمذهبية المتنافرة. وانصب الخلاف حول مسألتي «التأويل» و«المجاز»؛ فقد تمّ رفضهما من قبل مؤرخي السنة الذين دعوا إلى الالتزام بظاهر معاني النصوص. أما مفسرو المعارضة؛ فقد جوزوهما على أساس أن القرآن به آيات «متشابهات» وجب إعمال العقل في تفسيرها. ولم

(١٤٨) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢٥٩، ٢٦٠.

(١٤٩) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٠٦؛ عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

(١٥٠) عبد الله علام: **الدولة الموحديّة بالمغرب**، ص ٢٩٥، القاهرة ١٩٧١.

(١٥١) أبو الفتوح بن الجوزي: **تلبيس إبليس**، ص ١١٠.

(١٥٢) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢٦٠.

يكن الخلاف بين الاتجاهين خلافاً فكرياً؛ بقدر ما كان اختلافاً ايديولوجياً؛ بله بين نظريتين أنطولوجيتين في رؤية الوجود؛ كما ذهب أحد الدارسين[١٥٣]. فكان من صالح الحكومات القائمة أن تكرّس النص المأثور؛ على عكس قوى المعارضة التي استهدفت تغيير «الوضع الراهن» فعولت على العقل في خلخلة المأثور واكتشاف الحقائق الباطنية الثاوية خلف الظاهر. لذلك صدق قول باحث ثقة بأن الخلاف كان يجسّد صراعاً بين السلطة «الحرفية» ضد المعارضة «التأويلية»[١٥٤].

أما القائلون بالتفسير الصوفي؛ فاتخذوا موقفاً إصلاحياً وسطياً بين الطرفين؛ وإن كانوا أميل للاتجاه الأثري السلطوي؛ تأسيساً على تحوّل التصوف في هذا العصر إلى طرقية تكرّس الخرافة والشعوذة؛ لا العقل والنظر؛ وهو ما يتسق مع أصحاب الاتجاه النصي المبرر للحكومات. أما عن التفسير العقلي؛ فقد مثله المعتزلة والشيعة. ويعد أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت ٥٥٨ هـ) المعتزلي أكبر مفسّر عقلاني طوال قرون السيادة الإقطاعية العسكرية. ففي تفسيره «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» يعمل العقل والنظر كاشفاً عن الحقائق القرآنية ومحرراً لها من إسار الأساطير والخرافات التي ألصقت بها في كتب التفسير النصي؛ ومؤولاً «المتشابه» تأويلاً مجازياً يقبله العقل والمنطق[١٤٥]. لذلك ألح على مسألة العدل الاجتماعي وتنزيه الله سبحانه عن الصفات إلى غير ذلك من مبادىء الاعتزال التي جرت عليه نقمة المعاصرين واللاحقين. ويعد «الكشاف» أرقى كتب التفسير على الإطلاق نظراً لخلوّه من الحشو والتطويل والقصص الخرافي والإسرائيليات، فضلاً عن برهنته الإعجاز القرآني بالذوق الأدبي والاستحسان العقلي[١٥٦].

ولا غرو؛ فقد تأثر به مفسرو الشيعة في الكثير من الآيات والسور[١٥٧]؛ باستثناء تلك التي تتعلّق بنظرية «الإمامة». بل إن الكثيرين من منصفي السنّة عوّلوا على «الكشاف» كثيراً في عديد من المواضع. فها هو عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) ينهج في تفسيره «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» نهج الزمخشري إلى حدّ كبير[١٥٨] برغم اتخاذه موقفاً وسطاً بين أهل

---

(١٥٣) أنظر: نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ١٧٥، ١٨٣.

(١٥٤) أنظر: حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، ص ٣٦٦.

(١٥٥) الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، جـ١، ص ١٥٥، القاهرة ١٩٦٦.

(١٥٦) محمد بن محمد أبو شهبه: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ص ١٣٠، ١٣٢، القاهرة ١٤٠٨ هـ.

(١٥٧) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٣١.

(١٥٨) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢٥، ٢٦.

الأثر وأهل النظر[١٥٩]. كما تأثر به أيضاً عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت ٧٠١ هـ) فاختصره في تفسيره المعنون «مدارك التنزيل وحقائق التأويل»[١٦٠]. أما الفقيه الأشعري الشهير العز بن عبد السلام فقد أجاز التأويل والمجاز عندما صنف كتابه في «مجاز القرآن»[١٦١].

ومع ذلك؛ شنّ أهل السنة حملة ضارية على الزمخشري «وكشّافه»، فكتب معاصره ابن المنير صاحب كتاب «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال»، مندداً به وبمذهبه المعتزلي. ولا غرو فابن المنير كان أشعرياً يختلف مع المعتزلة أصلاً على ما هو المحكم وما هو المتشابه في القرآن الكريم[١٦٢].

وعلى نفس الدرب مضى ابن تيمية الحنبلي[١٦٣] وابن خلدون الأشعري؛ لا لشيء إلا لأن الزمخشري «على مذهب الاعتزال الفاسد، فصار ذلك للمحققين من أهل السنة إنحراف عنه وتحذير للجمهور منه»[١٦٤]. أما التفسير النصي؛ أو التفسير بالمأثور؛ فقدر له الانتشار نتيجة سلطان الحاكم وسلطة الفقيه وجهل العوام.

ومن أهم مفسري هذا الاتجاه فخر الدين الرازي صاحب تفسير «مفاتيح الغيب». وبرغم إطالته في الاستدلال[١٦٥]؛ «فقد جمع تفسيره كل غريب وغريبة»[١٦٦] نظراً لاعتماده الإسرائيليات. أما عن تفسير «الجامع لأحكام القرآن الكريم والمبين لما تضمن من السنّة وآي الفرقان» لمحمد بن محمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٥٦٧ هـ)؛ فبرغم خلوّه من الوضعيات والقصص؛ إنطوى بالمثل على الكثير من الإسرائيليات[١٦٧]. وسبقت الإشارة إلى تفسير البيضاوي الوسطي بين الزمخشري والرازي؛ أي بين العقل والأثر[١٦٨]. ويؤخذ على الرازي إيراد الكثير من الأحاديث الموضوعة والإسرائيليات التي لا يقبلها شرع أو عقل[١٦٩]. وفي ذات الإطار يمكن أن نضع تفسير «البحر الميط» لمحمد بن يوسف بن حيان الأندلسي (ت ٧٥٤ هـ)

(١٥٩) محمد بن محمد أبو شهبه: المرجع السابق، ص ١٣٥.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(١٦١) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٩.

(١٦٢) نصر حامد أبو زيد: المرجع السابق، ص ١٩٥.

(١٦٣) محمد بن محمد أبو شهبه: المرجع السابق، ص ١٣١.

(١٦٤) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٤٠.

(١٦٥) محمد بن محمد أبو شهبه: المرجع السابق، ص ١٣٤.

(١٦٦) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(١٦٧) محمد بن محمد أبو شهبه: المرجع السابق، ص ١٣٦، ١٣٧.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

الذي كان وسطاً بين عقلانية الزمخشري ونصية ابن عطية؛ لذلك نقل عن الأخير الكثير من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة(١٧٠).

أما التفسير الصوفي؛ فمن أمثلته التي راجت في هذا العصر تفسير «لباب التأويل في معاني التنزيل» لعلي بن محمد بن ابراهيم المعروف بالخازن، وهو حافل بالخرافات والأباطيل والغرائب والعجائب التي لا يقرّها عقل(١٧١).

هكذا غصت تفاسير الاتجاهين الأثري والصوفي بالكثير من المآخذ كإيراد الأحاديث الموضوعة، وعدم دقة الأسانيد، وإيراد الإسرائيليات دون نظر أو روية(١٧٢)، ومع ذلك راجت في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً لاتساقها مع السياق الثقافي والحضاري المتخلف. فانتشرت في المغرب والأندلس عند المرابطين «المجسمين» الذين اضطهدوا أصحاب الاتجاهات العقلانية(١٧٣). بل إن المغاربة عوّلوا على ملخصات لها مجموعة من تفسير عبد الحق بن غالب بن عطية (ت ٥٤٢ هـ) الذي راج في بلاد المغرب والأندلس(١٣٤). وما أكثر الشروح التي قام بها المفسرون في الغرب الإسلامي على تفسير ابن عطية هذا؛ فقد افتتن به المغاربة في العصور التالية(١٧٥). كما شاعت ظاهرة تلخيص التفاسير الأثرية السابقة حتى عصر ابن خلدون الذي اعتبرها مفسدة للعلم(١٧٦).

خلاصة القول؛ أن الاتجاهات العقلانية في التفسير توارت حتى تلاشت أمام السيل الجارف من التفاسير النصية التي التقت مع معطيات الإقطاعية العسكرية.

أما علم الحديث؛ فقد حظي بعناية خاصة عند الفقهاء الأشاعرة ضمن اهتمامهم بالعلوم الشرعية؛ نظراً للحاجة إليها في مواجهة المدّ الشيعي؛ فضلاً عن توظيفها للحض على الجهاد في مواجهة الخطر الصليبي. لذلك لم يدخر الحكام في الشرق والغرب وسعا لإنشاء المدارس والربط والخوانق لدراسة الحديث خصوصاً والعلوم الشرعية بوجه عام.

وعلى ذلك لم تشهد دراسة الحديث إبداعاً أو ابتكاراً؛ بقدر ما كانت تلخيصاً وتجميعاً واهتماماً بدراسة سيرة الرواة؛ دونما نظر إلى علوم الحديث الأخرى؛ كالجرح والتعديل، والناسخ

---

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٣٩، ١٤٠.

(١٧٢) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢٣.

(١٧٣) حسن أحمد محمود: **قيام دولة المرابطين**، ص ٤٢٥، القاهرة ١٩٥٧.

(١٧٤) عبد الله علاّم: المرجع السابق، ص ٢٩٨.

(١٧٥) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٠٩.

(١٧٦) **المقدمة**، ص ٤٤٠.

والمنسوخ، وغيرها مما يتعلّق بأصول العلم. ولم تبتكر مناهج جديدة في الجمع والتبويب بقدر ما جرى من اتباع طرائق الرواد خصوصاً البخاري ومسلم.

أما القلة من المحدثين الذين حاولوا الاجتهاد؛ فحوربوا واضطهدوا وجرى إحراق الكثير من مصنفاتهم. وبرغم ما عرف عن الشيعة والمعتزلة من اجتهاد؛ فقد عاشوا في طور «التقية» والستر واتبعوا طرائق «السلف الصالح» للحفاظ على عقائدهم ومبادئهم من الاندثار. وإذ حاول الموحدون الأوائل الاهتمام بمجموعات الشيعة في الحديث؛ فقد كان ذلك أمراً عابراً ما لبث أن ذوى بعودة نفوذ الفقهاء المالكية.

تلك نظرة عامة؛ سنحاول بسطها وتوثيقها. معلوم أن علم الحديث منذ نشأته كان مثار خلاف حتى بين الرواد الأوائل. وحتى الستة الصحاح لم يتفقوا في عدد الأحاديث الصحيحة ولا في درجة مصداقيتها؛ بحيث تطلب الأمر ضرورة الدرس والبحث. وكان من المتوقع أن يواصل محدثو عصر الإقطاع العسكري جهود الرواد الأوائل بفعل تشجيع الحكام على دراسة الحديث وفتح أبواب المدارس والخوانق والأربطة على مصراعيها للدارسين والمدرسين؛ خصوصاً في عهود السلاجقة والأيوبيين والمرابطين الذين جعلوا الأولوية للعلوم الشرعية، وعلى رأسها علم الحديث؛ لاكتساب مشروعية حكمهم ومواصلة الجهاد ضد الصليبيين في الشرق والأندلس(١٧٧). لكن الجهود التي بذلت في هذا الصدد تأثرت سلباً بمناخ التخلف والتقليد والتعصب المذهبي في عصر الإقطاعية العسكرية. ولم تتعد الجمع والتخليص والنقل والاهتمام بسير الرواة؛ على حساب علوم الحديث الأخرى التي تستلزم الاجتهاد كأصول الحديث، والناسخ والمنسوخ، والجرح والتعديل..الخ؛ بما يؤكد أن «تظاهرة» اهتمام النظم الحاكمة بعلم الحديث لم تستهدف غاية معرفية بقدر ما توخت من أهداف سياسية.

فمن أجل توحيد جهود سائر تيارات المذهب السنّي؛ جرى الاهتمام بظاهرة التجميع من مصنفات السابقين على اختلافها وتنوّعها؛ بهدف «عقد مصالحة» بينها؛ «فجمعوا ما تفرق في مؤلفات الفن الواحد»(١٧٨). كما انصب الاهتمام على تجميع أقوال الأئمة السابقين في كل مسألة على حدة مع الاهتمام بالإسناد(١٧٩). ومن المحدثين من جمع بين البخاري ومسلم؛ أي «الجمع بين الصحيحين»، كذا «الجمع بين المصنفات الستة»، كما فعل ابن الخراط

---

(١٧٧) محمود إبراهيم الديك: **السنة النبوية الشريفة في القرن السادس الهجري**، ص ٧٨١، ٧٨٢، دبي ١٩٩٠؛ عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ٢٤٤.

(١٧٨) نور الدين عمر: **منهج النقد في علوم الحديث**، ص ٦٣، دمشق ١٩٩٢.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

الإشبيلي[١٨٠] (ت ٥١٠ هـ)؛ بما يؤكد استهداف غاية «المصالحة» على حساب مصداقية المعرفة. من أجل ذلك جمع بعض المحدثين في المغرب «الأحاديث من المصنفات العشر في الصلاة وما يتصل بها»؛ بعد أن كثر الجدل بين أتباع المرابطين وأتباع الموحدين في العبادات وطقوسها[١٨١]. وفي الأندلس صنّف رزين بن معاوية العبدري (ت ٥٢٣ هـ) كتاباً «في جمع ما يتضمن كتاب مسلم والبخاري والموطأ والسنن والنسائي والترمذي»[١٨٢]؛ جرياً وراء المصالحة بين الفقهاء الذين وصل العداء بينهم إلى حد امتشاق الحسام في كثير من الأحيان. كما جرى الجمع بين مؤلفات الأجيال التالية لجيل الرواد؛ كما فعل ابن الصلاح الشهرزوري (ت ٦٤٣ هـ) صاحب «مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث»؛ تلك التي جمع فيها بين مؤلفات الخطيب البغدادي ومعاصريه ولاحقيهم[١٨٣]؛ نظراً لصعوبة استيعاب ما صنّفه الرواد بالنسبة لدارس الحديث في عصر التراجع الثقافي.

كما شغل المحدثون في هذا العصر بمهمة أخرى ثانوية؛ تمثلت في جمع أسماء الرواة في الكتب السابقة؛ كما فعل محب الدين الطبري المكي (ت ٦٨٤ هـ) الذي اهتم بدراسة الصحابة كرواة للحديث؛ فصنف كتاب «الرياض النضرة في فضل العشرة»[١٨٤]. وصنف ابن موسى الهطاري (ت ٧٦٣ هـ) في «رجال البخاري ومسلم»، أما يحيى بن أبي بكر العامري (ت ٨٩٣ هـ) فصنف في هذا الصدد كتاب «الرياض المستطابة في جمع ما روي في الصحيحين عن الصحابة»[١٨٥]. وفي هذا السياق تسابق المحدثون في حفظ أسماء رواة الحديث؛ حيث أصبح الظفر في مجال الحفظ مدعاة للفخر[١٨٦].

كما اهتم محدثو العصر بتصنيف كتب في الحديث منقولة عن عدد من المحدثين السابقين بأسانيدهم؛ كما فعل ابن الصلاح في «مقدمته»؛ حيث عوّل على التوفيق بين الأضداد وتهذيب ما صنفوا[١٨٧]. ومنهم من نقل عن السابقين مع بذل جهد محدود في تصنيفهم إلى طبقات؛

---

(١٨٠) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٣٥.

(١٨١) المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص ٣٥٥.

(١٨٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٩٦.

(١٨٣) عبد المجيد محمود عبد المجيد: **المدخل إلى علوم الشريعة الإسلامية**، ص ٣٢، القاهرة ١٩٨٠.

(١٨٤) أي العشرة المبشرين بالجنة.

(١٨٥) جورجي زيدان: المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(١٨٦) المراكشي: **المعجب**، ص ٣٥٨.

(١٨٧) محمود ابراهيم الديك: المرجع السابق، ص ٧٨٩.

كما هو حال يوسف بن عبد العزيز المعروف بالدباغ (ت ٥٤٦ هـ) صاحب كتاب «طبقات المحدثين»[١٨٨].

أما عن ظاهرة المختصرات؛ فقد شاعت في هذا العصر؛ بغرض تيسير التلقين والحفظ، وأمام العجز عن استيعاب المصنفات الأولى كصحيح البخاري «الذي استصعب الناس شرحه واستغلقوا منحاه»[١٨٩] لذلك اختصره أبو بكر بن يلبيش (ت ٥٨٢ هـ) صاحب كتاب «اختصار صحيح البخاري»[١٩٠]. كما لخص يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ) كتاب «علوم الحديث» لابن الصلاح ـ السالف الذكر ـ في كتابه «التقريب والتيسير لأحاديث البشير النذير»[١٩١]؛ حيث لا يخلو العنوان من المغزى الذي أشرنا إليه.

وبنفس الدرجة ولنفس السبب أيضاً شاعت ظاهرة الشروح. فمقدمة ابن الصلاح ـ على سبيل المثال ـ جرى شرحها من قبل عبد الرحمن بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦ هـ)[١٩٢] في كتاب «التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح». كما شرحها ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) في كتاب «الإفصاح على نكت ابن الصلاح». أما كتاب النووي فقد شرحه جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) في كتابه «تدريب الراوي شرح تقريب النواوي»[١٩٣].

وينم ذيوع المختصرات والشروح على التقليد والجمود والعقم الفكري؛ نظراً للعجز عن استيعاب وفهم كتب الأصول. بل وصل الحال إلى درجة عدم القدرة على استيعاب هذه المختصرات والشروح نفسها؛ فجرى صياغتها شعراً أو نثراً بهدف تيسير حفظها لا فهمها واستيعاب مضامينها. وفي هذا السياق؛ نظم عبد الرحمن بن الحسين العراقي ـ سالف الذكر ـ «مقدمة ابن الصلاح» شعراً[١٩٤]. كما ذاعت شهرة «المنظومة البيقونية» لعمر بن محمد بن فتوح البيقوني (ت ١٠٨٠ هـ) لسهولة حفظها؛ حيث لم تتعد ست وثلاثين بيتاً[١٩٥].

وينم شيوع وذيوع تلك المنظومات على الجمود العقلي والعجز عن الفهم والاستيعاب؛

(١٨٨) عبد الله علاّم: المرجع السابق، ص ٣٠١.

(١٨٩) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٤٣.

(١٩٠) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٣٤.

(١٩١) نور الدين عمر: المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٩٢) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ٣٢.

(١٩٣) نور الدين عمر: المرجع السابق، ٦٧، ٦٨.

(١٩٤) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ٣٢.

(١٩٥) نور الدين عمر: المرجع السابق، ص ٦٩.

ناهيك عن الإبداع والابتكار. لذلك شاع التقليد ومحاكاة القدماء في مناهجهم، وأغلق باب الاجتهاد، وجرت المصادرة على كل ما هو جديد. يفهم ذلك مما كان يلحق بالمجددين من أذى، ومصادرة أعمالهم بعد انتقادها وتجريحها. وفي هذا السياق كتب أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٣ هـ) كتاب «التعديل والتجريح لمن خرّج عن البخاري من الصحيح»[١٩٦]. ولا غرو؛ فقد أصبح البخاري ومسلم لا ثالث لهما؛ يقتفي المحدثون آثارهما نعلاً بنعل[١٩٧].

على أن هذا كله لا يعني أن العصر الممتد لخمسة قرون ونيف لم ينجب محدثاً ذا شأن؛ فقد وجد بطبيعة الحال محدثون في هذا الصدد، وإن لم يجددوا فقد رفضوا التقليد ونقموا على ما تردّى إليه علم الحديث ورجاله، وأنجزوا كتابات يعتد بها، لكنها صودرت في الغالب الأعم، وجرى التنكيل بأصحابها. تمثل في هذا الصدد بمحدثين عالجوا موضوعات هامة في علم الحديث؛ كأصوله وقضاياه في الجرح والتعديل وهلمّ جرا، ولم يستسهلوا الطريق فيؤلفون في الشروح والمختصرات. من هؤلاء يوسف بن عبد البر النمري (ت ٤٦٣ هـ)، وهو محدّث مخضرم عاصر أواخر عصر الازدهار السابق وتأثر بمعطياته؛ إذ كان له في العلوم المختلفة طول باع وسعة اطلاع. وقد خبر مذاهب الفقه والكلام وحذق كتابة التاريخ، إذ تقلّب مذهبياً بين الظاهرية والمالكية ومذهب الشافعي. وأعلن الثورة على الجمود والتقليد وانتقد مناهج المحدثين في الرواية وعوّل على الدراية فيما صنف وألّف. وله عدة مؤلفات في الحديث منها «الاستيعاب في معرفة الأصحاب»، و«التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد». وكان يميل إلى الرأي والقياس والاستنباط، وله في هذا الصدد مؤلف يعتد به عنوانه؛ «كتاب الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لما تضمنه موطأ مالك من معاني الرأي والآثار»[١٩٨].

يمكن أن ندرج القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ) ضمن هذه الصفوة المجيدة في علم الحديث. وحسبنا أنه كان موسوعي الثقافة بارعاً في الفقه وعلم الكلام[١٩٩]، وله في الحديث مؤلفات تنم عن أخذه بمبدأ الاجتهاد.

من أهل الرأي أيضاً، عبد الله بن سليمان بن داوود البلنسي (ت ٦١٢ هـ) الذي اشتهر بالإتقان والإجادة والدراية بعلم الجرح والتعديل. ونتاجه ينم عن جمعه بين الرواية والدراية؛ لكن معظمه فقد وجرى اضطهاده ومصادرة كتبه شأنه شأن ابن عبد البر[٢٠٠].

---

(١٩٦) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٢٦.

(١٩٧) محمود ابراهيم الديك: المرجع السابق، ص ٧٨٨.

(١٩٨) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٩٧.

(١٩٩) عبد الله علام: المرجع السابق، ص ٣٠١.

(٢٠٠) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٩٩.

وآخر هؤلاء المحدثين المجتهدين هو أبو عثمان بن الصلاح (ت ٦٤٣ هـ) الذي أشرنا إليه سلفاً. وما يعنينا في هذا المقام هو أنه كان يعول على الاستنباط ويهتم بتجديد التعاريف والتعقيب النقدي على كتابات السابقين[٢٠١].

كان هؤلاء المحدثون المجتهدون قلّة وسط حشود الإتباعيين. لذلك اعتبرت إنجازاتهم نشازاً فجرى إحراق بعضها، وما نجا من الإحراق ما كان من الممكن فهمه واستيعابه؛ لذلك جرت محاولات اختصاره وشرحه ونظمه شعراً لتيسير حفظه.

خلاصة القول؛ أن علم الحديث؛ شأنه شأن العلوم جميعاً تعرض للانهيار في عصر الإقطاعية العسكرية. وندعم هذا الحكم ـ فضلاً عما تضمنه العرض من براهين ـ بشهادتين لعالمين عاشا هذا العصر وخبرا ثقافته؛ وأولهما هو ابن خلدون[٢٠٢] القائل «... **وبعدهما ـ أي ابن الصلاح والنووي ـ انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين... وإنما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة وضبطها بالرواية عن مصنفيها، والنظر في أسانيدها إلى مؤلفها... ولم يزيدوا في ذلك إلا في القليل**»[٢٠٣]. ويضيف معلقاً على انعدام وجود معايير لضبط الأحاديث وتقويم مصداقيتها ما يلي: «**لم يبق طريق في تصحيح ما يصح من قبل**»؛ مما يدلّ على الجمود والعقم وذيوع التقليد وانعدام الإبداع.

أما عن شهادة أبي الفرج بن الجوزي[٢٠٤]؛ فهي أشد مراراة وإدانة لمحدثي عصره؛ حيث يقول: «... **وأما في هذا الزمان؛ فإن طرق الحديث طالت، والتصانيف فيه اتسعت، وما في هذا الكتاب؛ في تلك الكتب... فترى المحدث يكتب ويسمع خمسين سنة، ويجمع الكتب ولا يدري ما فيها... وربما فهم من الحديث ما يفهم العامي الجاهل... وهناك قوم أكثروا سماع الحديث ولم يكن مقصودهم صحيحاً، ولا أرادوا معرفة الصحيح من غيره بجمع الطرق، وإنما كان مرادهم الغوالي والغرائب؛ فطافوا البلدان ليقول أحدهم لقيت فلاناً، ومن الأسانيد ما ليس لغيري... وإنما معقودهم الرياسة والمباهاة. ولذلك يتبعون شاذ الحديث وغريبه... ومنهم من روى الحديث من غير أن يبينوا أنه موضوع؛ وهذه جناية على الشرع، ومقصودهم ترويج أحاديثهم وكثرة رواياتهم**».

---

(٢٠١) نور الدين عمر: المرجع السابق، ص ٦٦.

(٢٠٢) **المقدمة**، ص ٤٤٣.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

(٢٠٤) **تلبيس إبليس**، ص ١١١، ١١٥.

وحسبنا هاتين الشهادتين دليلاً على صدق ما ذهبنا إليه من تداعي وانهيار علم الحديث في عصر الإقطاعية العسكرية.

وبديهي أن يشهد علم الفقه ذات المصير؛ لاعتماده على العلوم السابقة في استنباط الأحكام. لذلك فالفقيه في حاجة ماسة إلى علوم المنطق والحساب واللغة والتفسير والحديث باعتبارها علوماً مساعدة يعوّل عليها في القياس والتخريج والاستنباط. وإذ جرى تحريم بعض العلوم وتدهور بعضها، في هذا العصر؛ أدركنا ما آل إليه علم الفقه من تدهور أيضاً. ولأن الفقه هو التشريع الحاكم للعلاقات في المجتمع؛ فإن انهياره أفضى كذلك إلى مزيد من انهيار المجتمع الإسلامي في عصر الإقطاعية العسكرية.

فكان من صالح النظم العسكرية الحاكمة أن تبرر وجودها وترسّخ «الأمر الواقع» شرعياً؛ لذلك وجب عليها أن تجمد الفقه وتحجره، وتحول دون الاجتهاد الذي يقود إلى التطوير والتغيير. ولما كان علم أصول الفقه هو العلم الحاكم للفقه؛ فكان الإلحاح على تجميده وعرقلة تجديده أمراً مستهدفاً من السلطات الحاكمة وفقهائها الرسميين.

ونجد ذلك عن سد باب الاجتهاد في الفقه، وجرى الاعتماد على تقليد السابقين؛ فتوقفت الأبحاث الفقهية وانحصر العلم في مرويات على شكل متون وشروح وملخصات عوّل عليها القضاة في أحكامهم. وبديهي أن يفضي ذلك إلى تفريغ التشريع من مضمونه؛ خصوصاً بعد عجزه عن مواكبة مجريات الواقع. وترتب على ذلك فوضى في الأحكام؛ وكثرت النوازل وتعددت الفتاوى على غير علم أو برهان. وجرى استبدال التشريع بالأعراف والعوائد في كثير من الأقاليم وفي معظم الأحيان.

وإذ حاول بعض فقهاء السنة تدارك الحال وفتح باب الاجتهاد؛ فقد أخفقت محاولاتهم أمام الخصومات بين أرباب المذاهب الفقهية واستشراء أدواء التعصب واضطهاد الخصوم.

وإذ فتح باب الاجتهاد في فقه قوى المعارضة كالشيعة والخوارج؛ فقد أغلق رويداً رويداً أمام اضطهادهم على أيدي الخصوم المذهبين والسياسيين. لقد كان انهيار الفقه الإسلامي من أكبر وأوضح تجليات انهيار أحوال العالم الإسلامي بأسره إبان عصر الإقطاعية العسكرية.

تلك نظرة عامة؛ سنحاول بسطها موضحين وموثقين.

إتفق الدارسون على أن انتقال الفقه من طور الازدهار إلى طور الانهيار استغرق قرابة قرن من الزمان، وأن منتصف القرن الخامس الهجري كان علامة فاصلة في هذا الصدد[٢٠٥]؛ تأسيساً على أن الفقه الإسلامي ـ من وجهة نظر السنة ـ قد اكتمل ولم تعد هناك حاجة ماسّة

(٢٠٥) أنظر: عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ٣٦.

للبحث فيه والدرس، «إذ كمل الفقه وأصبح صناعة وعلماً» على حد تعبير ابن خلدون[٢٠٦] لذلك جرى عرف أهل السنة على أن من حاول الاجتهاد على خلاف ما أقرّه الأئمة الأربعة يعد « من أهل البدع»[٢٠٧]. ومن هنا «**عمل كل مقلد بمذهب من قلّده... ومدّعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده... لقد صار أهل الإسلام على تقليد الأئمة الأربعة**»[٢٠٨].

وبغض النظر عن غرابة هذا المنطق؛ إلا أنه كان تبريراً لواقع سوسيو ـ سياسي من لدن ابن خلدون الفقيه الأشعري الموالي دوماً للسلطان. وهو في ذلك مقلّد لشيخه الروحي أبي الحسن الأشعري الذي أسس مذهب أهل السنة تبريراً للسلطان، كذا الشيخ أبي حامد الغزالي الذي ربط فكر الأشعري في الكلام بفقه الشافعي الوسطي وبالتهويم الصوفي لصياغة ايديولوجية كاسحة للتبرير الشرعي للنظم السياسية العسكرية. ولا غرو فقد انتشرت تلك الإيديولوجية في معظم أرجاء العالم الإسلامي بعد أن تبارى الحكام في إنشاء المدارس والخوانق والربط والتكايا للترويج لتلك الإيدولوجية الغزالية.

ولما كان الحكام لا يتقاعسون عن فرضها قسراً، انضوى المذهبان الفقهيان المالكي والحنبلي إلى جانب المذهب الشافعي خوفاً أو طمعاً حاملين الإيديولوجية الجديدة ومرسّخين لسياستها في تغييب الفقه أوفى تضبيبه وتجميده على الأقل. وهنا تصدق ملاحظة أحد المفكرين المعاصرين بأن النصية عند الحكام وفقهائهم «تعبير عن إرادة الله، وأن إجماع العصر السابق ملزم للعصر اللاحق.. وأن الحكم بالمصالح المرسلة هوى وغرض»، بينما عوّلت قوى المعارضة على فقه الاجتهاد «لأن الواقع متجدد، وأن السنة اجتهاد وقياس على القرآن في وقائع متعددة.. وأن لكل عصر إجماع.. وأن الاجتهاد مفتوح إلى آخر الزمان متجدد بتجدد الواقع»[٢٠٩].

فالاختلاف بين النصيين والمجتهدين ليس اختلافاً فكرياً مجرداً ومعزولاً عن معطيات سوسيوـ سياسية أعمق وأبعد. لذلك كانت السلطات الحاكمة تختار فقهاء مذهبها من المقلدين ـ لا المجتهدين ـ ومنهم تعين قضاتها وتلزمهم بالولاء لها؛ بينما نددت وطاردت واضطهدت المجتهدين في الفقه لأنهم بالضرورة معارضين في السياسة؛ فاتهموا بالبدع والضلالات. وهو أمر أفضى إلى «تحرج الكثيرين من الفقهاء المجتهدين خشية مخالفة الأئمة السابقين»[٢١٠] ومن ثم

(٢٠٦) **المقدمة**، ص ٤٤٦.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

(٢٠٩) أنظر: حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، ص ٣٦٥، ٣٦٦.

(٢١٠) أحمد يوسف: **الفقه الإسلامي**، ص ٩٩، القاهرة ١٩٩٠.

السلاطين المعاصرين. وليس الحال كما تصور البعض لأن الأئمة السابقين قد وضعوا حلولاً لمشكلات العصور اللاحقة، أو أن فقهاء هذه العصور لم يجتهدوا إحساساً منهم بالعجز والضعف استهانة بأنفسهم[٢١١]. وبذلك تسقط حجج هؤلاء بأن «الفقهاء الحقيقيين نادوا بسد باب الاجتهاد»[٢١٢]؛ تعويلاً على قول ابن خلدون السابق في هذا الصدد.

صحيح أن الكثيرين من الفقهاء فعلوا ذلك؛ لكنهم كانوا فقهاء السلطة الذين أشرنا إليهم منذ قليل. أما الفقهاء الأجلاء بحق فقد نددوا بمن «أغلقوا باب الاجتهاد وفشا فيهم التقليد»[٢١٣] الذي تعاظم حتى استنكره فقيه حنبلي - كابن القيم الجوزية - وأفتى «بضرورة الاجتهاد المطلق في كل زمن»[٢١٤].لقد تدهور الفقه الإسلامي بسبب التقليد وإغلاق باب الاجتهاد؛ فما هي مظاهر هذا التدهور؟

هناك مستويان أساسيان في هذا الصدد؛ أولهما الصراع بين المذاهب الفقهية المختلفة، وثانيهما التدهور المعرفي.

بخصوص المستوى الأول، شاع في أول العصر صراع حاد بين المذاهب الفقهية السنية وبين مذاهب المعارضة الشيعية والخارجية. ونظراً لعدم التكافؤ فقد ذوت مذاهب المعارضة وتقوقعت في مجتمعات «جيبية» منغلقة؛ مما أسهم في تحجر فقهها وتخلّفه.

أما المذاهب الفقهية السنية فقد تنافست فيما بينها؛ وغلب كل منها على بعض الأقاليم؛ مع وجود شاحب لبعضها الآخر؛ مما أطال من عمر التنافس والصراع الذي أثّر سلباً فيها جميعاً. فمذهب مالك وجد بالشام ومصر وساد المغرب والأندلس، وشنّ المالكية حرباً شعواء على المذاهب الأخرى خصوصاً المذهب الظاهري. ومعلوم أن المالكية أشعرية في الأصول؛ لذلك اضطهدوا بقايا الشيعة والإباضية والمعتزلة. ومعلوم أن المعتزلة كانوا أحنافاً في الفقه؛ ومن ثم تعرّضت فلولهم في المغرب والأندلس لاضطهاد المالكية.

أما مذهب الشافعي؛ فقد ساد العراق ومصر وتواجد في الشام وما وراء النهر والمغرب والأندلس. ومعلوم أنه ساد المذاهب الفقهية جميعاً في الشرق الإسلامي؛ نظراً لارتباطه بالأشعرية إرتباطاً عضوياً. وفي بلاد ما وراء النهر شجر الصراع بين الأحناف والشافعية، نظراً

---

(٢١١) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢١٢) أنظر: نفس المرجع والصفحة.

(٢١٣) أنظر: ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، جـ١، ص ٢، القاهرة ب.ت.

(٢١٤) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ١٢٢.

لارتباط الفقه الحنفي بالمذهب الماتريدي والمذهب الشيعي الزيدي والاعتزالي؛ لذلك كان الظفر للأحناف مع تواجد هامشي للمذهب الشافعي[٢١٥].

على أن تعاظم شأن الأشعرية في عصر الإقطاع العسكري دفع بالمالكية والكثيرين من الأحناف والحنابلة إلى اعتناق المذهب الأشعري في الأصول؛ شأنهم شأن الشافعية. ومع ذلك ظلّ الصراع مريراً بين أرباب هذه المذاهب الفقهية إلى حدّ إقدامهم على إحراق مساجد خصومهم ودسّ السم لهم[٢١٦].

خلاصة القول؛ أن الصراع بين المذاهب الفقهية كان انعكاساً لصراع سوسيو ـ سياسي أعمق؛ عكس نفسه على الصعيد المعرفي؛ فشجرت اختلافات فرعية تفاقمت إلى حد الاتهام بالكفر والمروق. بل كان «علم الخلاف» ميراثاً لتلك النزاعات بين المذاهب الفقهية؛ لكنه كان اختلافاً مبرراً عند الأوائل يعكس وجود الاجتهاد وما يترتب عليه من استنباط الأدلّة الشرعية؛ بما يخدم الفقه والمجتمع في آن. أما في عصر الإقطاعية العسكرية؛ فقد تأسس «الخلاف» على أسباب واهية؛ نظراً لإهدار الاستنباط والقياس والرأي، أي الاجتهاد بوجه عام. وحق لابن خلدون[٢١٧] الحكم بأنهم اختلفوا «من أجل التقليد». وفي هذا الصدد دارت مساجلات كلامية «وجدال» سفسطي عقيم؛ كشف في النهاية عن «نقص العلم والتعليم»[٢١٨] عند الفقهاء المتصارعين.

ولعل من أهم أسباب هذا التردّي في فقه المذاهب الأربعة حدوث تدهور أخطر في علم «أصول الفقه» ويعد هذا العلم من أروع ما أبدع العقل المسلم في عصور ازدهار الفكر الإسلامي. فهذا العلم يعد حجر الزاوية في وضع القواعد الحاكمة «للوصول إلى الحكم الشرعي من خلال النظر في الأدلة»[٢١٩]. وقد تعاظم إبان العصر السابق مذ أسسه الشافعي، وتطوّر بفضل فقهاء المعتزلة والشيعة الزيدية. لكنه بدأ يتعثر مذ طعم بالأشعرية والتصوف على يد الغزالي ومدرسته. وقد تفاقم الخلاف بين الفقهاء الأشعرية خصوصاً حول «الأدلّة» نفسها تعريفاً وتوظيفاً[٢٢٠]؛ حتى أصبح العلم ـ من الناحية العملية ـ مفرغاً من مضمونه، ومن ثمن شلّت فعاليته مما أدّى إلى فقر الفقه وجموده وخلوّه من الإبداع. ومن يطالع مصنفات الغزالي

(٢١٥) أحمد تيمور: **المذاهب الفقهية الأربعة**، ص ١٩، ٢٠، ٣٣، ٤٣، ٤٦، ٤٨، ٥٨، ٦١، القاهرة ١٩٩٦.

(٢١٦) عبد المجيد أبو الفتوح: المرجع السابق، ص ١٩٩- ٢٠١.

(٢١٧) أنظر: **المقدمة**، ص ٤٥٦.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

(٢١٩) الغزالي: **المستصفى**، جـ١، ص ٧، بولاق ١٩٠٤.

(٢٢٠) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٥٥.

والآمدي والشاطبي والشوكاني يقف على خلافات جوهرية بينهم؛ إلى حد استحالة الوصول إلى أحكام قاطعة تعالج مشكلات الواقع تأسيساً على أدلّة شرعية؛ بل أقصى ما أسفرت عنه جهود هؤلاء المجتهدين ـ ليس بالمعنى المطلق للاجتهاد ـ تسويغ الوصول إلى أحكام ظنيّة[٢٢١]. لقد أصبح في وسع الفقيه ـ غير المنزّه عن الهوى ـ ترجيح ما يشاء ـ باسم الشرع ـ من أحكام من غير قطع[٢٢٢]. ولا أدلّ على ذلك؛ من اختلاف الفقهاء الأصوليين حول مسألة «حجيّة الظن» ـ على سبيل المثال ـ إذ ذهبوا فيها مذاهب شتى تجمع بين التجويز والمنع والجواز المطلق وثبوت الحجيّة...الخ؛ بما يؤدي إلى الالتباس في جدوى الاستنباط[٢٢٣]. بل إن هذا الالتباس يزداد ويتعاظم بالخلاف حول دلالات اللغة باعتبارها أ داة هامة في الاستنباط[٢٢٤]. ومعلوم أن اللغة تدهورت بأكمها في هذا العصر؛ كما سنثبت في المبحث التالي. وإذ عوّل بعض أصوليي هذا العصر على «الخلافات العقلية»[٢٢٥] إلى جانب الفقه، فقد كان «العقل» مرفوضاً بالكلية عند البعض الآخر باعتباره معياراً لتقرير «الأدلة» المعوّل عليها في صياغة الأحكام. فالبعض قصر «الأدلة» على الشرع وحده؛ مما أفرز مشكلة جديدة أثارت «سفسطات» حول مسألة «تعارض الأدلّة»[٢٢٦]. وأمام هذا التعارض أصبح الحسم في «مشروعية الدليل» منوطاً بالفقيه[٢٢٧] في التحليل الأخير؛ أي بدرجة علمه ومستوى أخلاقياته. لقد أفضى الخلاف حول «ما هو ظني، وما هو قطعي» إلى فوضى في استنباط لأحكام؛ خصوصاً وأن الشرع نفسه ينطوي على كل منهما، ويتوقف التمييز ـ والحال هذه ـ على علم الأصولي ودرجة اجتهاده. والأخطر من ذلك أن «ما هو ظني» حتى لو أمكن تحديده؛ يصبح حكمه في التطبيق نفس حكم القطعي؛ حتى سميت هذه الظنون باسم «الظنون المعتبرة»[٢٢٨]. وفي ذلك مايتيح إمكانية فرض أحكام ظنيّة خاطئة تتعلّق بمسائل بالغة التأثير في حياة المجتمع لا أساس لها من الشريعة؛ وهو ما حدث بالفعل نتيجة أطروحات الغزالي؛ خصوصاً فيما يتعلّق بحكم «المتغلب» كما سنوضح في موضعه.

---

(٢٢١) عن مزيد من التفصيل، راجع: صالح محمد أمين درويش: **حجية الظن عند الأصوليين**، رسالة ماجستير. جامعة القاهرة، ص (د) من المقدمة، ١٩٨٢، مخطوطة.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٤.

(٢٢٣) الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، جـ١، ص ١٤، القاهرة ١٣٤٥ هـ.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ٨، ١٠.

(٢٢٥) الشاطبي: **الموافقات**، جـ١، ص ٢١٨، القاهرة، ١٩٦٩.

(٢٢٦) الغزالي:**المستصفى**، جـ٢، ص ٣٩٢.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص٧٢٥.

(٢٢٨) المصدر نفسه، جـ١، ص ١٤٢.

ولعل هذه الخطورة هي التي دفعت أصولياً أكثر نزاهة وأمانة عندما رفض ذلك، واعتبر مجرد الشك في الدليل حجية على بطلانه(٢٢٩). على أن هذا الموقف الأصولي لم يقدر له الرواج؛ لغلبة السياسة على الفقه؛ ومن ثم أصبح الفقه في جانب والواقع في جانب آخر(٢٣٠).

والأخطر من ذلك، أن الأصوليين اللاحقين قلّدوا هؤلاء في أخطائهم؛ عندما عجزوا عن استيعاب مصنفاتهم؛ فلجأوا إلى تلخيصها تيسيراً لحفظها دون فهم أو نظر؛ كما هو حال مختصرات الأرموي والقرافي والبيضاوي والحاجب(٢٣١). هذا بينما عزف فقهاء الغرب الإسلامي عن الاشتغال بعلم الأصول واعتمدوا على هذه الملخصات(٢٣٢).

أما وقد تراجع علم أصول الفقه، وعول الفقهاء على الملخصات الفقهية في الفروع، وأغلق باب الاجتهاد؛ أصبح الفقه المتاح عاجزاً عن مواجهة مشكلات الواقع المعيش الذي يحتاج إلى المزيد من القياس والاستنباط. لذلك أصبح المحتوى النظري للفقه الساري لا يتلاءم قط مع معطيات الواقع الجديد(٢٣٣). وقد انصب اهتمام الفقهاء على العبادات و«الفرائض»، أي ما يتعلق «بفروض الوراثة»(٢٣٤)؛ وهو باب في الفقه يعتمد أصلاً على الإلمام بعلم الحساب؛ الذي سبق وأثبتنا أنه كان «مكروهاً» عند الفقهاء النصيين ولا يتلاءم مع جهل بعضهم لأنه علم «يحتاج إلى المران وتحصيل الحكمة»(٢٣٥).

ومن أهم سمات تدهور الفقه على الصعيد المعرفي؛ شيوع «التقليد»؛ كظاهرة عمّت الفكر الإسلامي في كل جوانبه(٢٣٦). لقد أغلق باب الاجتهاد بالمعنى المطلق، واقتصر على تخريج الأحكام من أخرى سابقة، أو انصب على دعم فقه المذهب بالأدلة لمواجهة خصومه. لذلك بات التقليد هو الأصل والقاعدة، ومن خرج عليه خرج عن الإجماع(٢٣٧). وأفتى بعض الفقهاء

---

(٢٢٩) الشوكاني: إرشاد الفصول، ص ٢٥، القاهرة ١٣٤٧ هـ.

(٢٣٠) صالح محمد أمين درويش: المرجع السابق، ص ٢٥.

(٢٣١) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٥٦.

(٢٣٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٣١.

(٢٣٣) Berque,J: **L'interieur du Moghreb**, pp. 25-29, Paris, 1978.

(٢٣٤) ابن خلدون: **المقدمة، ص ٤٥١**.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

(٢٣٦) أحمد يوسف: المرجع السابق، ص ٩٩.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢، ١٠٣.

لذلك بعدم جواز استنباط أحكام مغايرة لأحكام السابقين[٢٣٨]، وآثر الحكام الفقهاء المقلدين على من يفوقهم علماً واجتهاداً وأسندوا إليهم مناصب القضاء والإفتاء[٢٣٩]. وأيس الكثيرون من المجتهدين من هذا الوضع المجحف فتخلوا عن اجتهادهم؛ بل منهم من تخلى عن الاشتغال بالفقه كلية[٢٤٠]. ومن ظلّ على اجتهاده تعرّض للاضطهاد والبطش «**فحلّت المصائب بالعلماء المجتهدين في الفتوى**»[٢٤١]. لذلك غصّت كتب الطبقات بأسماء فقهاء حازوا المناصب مع «قلة العلم وتضييق الاجتهاد»[٢٤٢]، وعمّ ذلك البلاء المشرق والمغرب على السواء[٢٤٣].

إقتصرت ثقافة المقلّدين على الفروع بعد أن خاصموا الأصول «لقلة استعمال النظر»، مع الميل إلى الحفظ والنمط المدرسي والتجريد النظري وتثبيط الملكات الفكرية[٢٤٤]؛ تأسيساً على قناعة خاطئة بأن الفقه قد اكتمل وأغلقت أبواب الاجتهاد فيه، وتحددت مهمة الفقيه في اتباع السلف: «فكان ذلك بداية فترة طويلة من الجمود العقائدي»[٢٤٥]؛ ترسّخت خلالها ما استمده الفقهاء عن الأئمة السابقين دون نظر أو إبداع[٢٤٦]. ولعل هذا يفسر استمرارية خطى السابقين التي سار عليها اللاحقون «حتى أصبحت مؤلفاتهم شرح الشرح للأصل، أو ذيل الذيل له، أو موجز الموجز، أو في غالب الأحيان أصبح الفقه مجموعة اصطلاحات وتقييدات من مصادر فقهية مختلفة وأحياناً متناقضة»[٢٤٧].

ونظرة إلى بعض ما صنّف في هذا العصر تؤكد صدق هذا الحكم.

ففي الشرق؛ كان الفقهاء الأحناف أقل تقليداً ـ لذلك كانوا أقل نفوذاً ـ لارتباط مذهبهم بالاعتزال والماتريدية ـ القريبة من الاعتزال ـ والتشيع الزيدي. لذلك ألّف بعضهم في أصول الفقه كتباً لم يقدر لها البقاء. كما صنّف مظفر الدين البغدادي (ت ٦٥٦ هـ) كتاب «مجمع

---

(٢٣٨) وفي ذلك يقول أحد الشعراء:

لم يدع من مضى للذي غبر ... فضل علم سوى أخذه بالأثر.

أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢١٤.

(٢٣٩) ابن بشكوال: **كتاب الصلة**، ق ٢، ص ٣٧٦، القاهرة ١٩٦٦.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

(٢٤١) أحمد الطاهري: **دراسات ومباحث في التاريخ الأندلسي، ص ١٣٧، الدار البيضاء ١٩٩٣.**

(٢٤٢) الونشريسي: **المعيار المغرب**، جـ٩، ص ١٤٩، الرباط ١٩٨١.

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٢٤٥) شاخت: **مدخل كتاب «تراث الإسلام»**، جـ١، ص ٢٥.

(٢٤٦) عبد الوهاب خلاف: **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص ٩٥، القاهرة ب.ت.

(٢٤٧) محمد حسن: **القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط**، ص ٣٠، تونس ١٩٦٨.

البحرين وملتقى النهرين»[٢٤٨] في الفقه الحنفي. وصنّف حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠ هـ) «منار الأنوار في أصول الفقه» الحنفي الذي انتشر في بلاد ما وراء النهر[٢٤٩].

أما المالكية؛ فقد صنف فقيههم شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤ هـ) كتاب «الفروق في الفقه المالكي»، وصنف خليل بن إسحق بن موسى المصري (ت ٧٦٧ هـ) كتاب «المختصر في الفقه المالكي»[٢٥٠].

ومن الشافعية، صنّف أبو زكريا محي الدين النووي (٦٧٦ هـ) مختصر «منهاج الطالبين»، وصنف تقي الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ) «جمع الجوامع في الأصول» الذي شرح واختصر كتباً سابقة، فضلاً عن كتاب «طبقات الشافعية الكبرى»[٢٥١].

أما الحنابلة؛ فقد أصدر فقيههم ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) «مجموعة الرسائل الكبرى»، كما صنف ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) «الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية»[٢٥٢].

تنطوي بعض تلك المؤلفات على بعض الأحكام، أما المتون والشروح والمختصرات؛ فقد افتقرت إلى الأصالة.

ومن أشهر المتون التي راجت آنذاك متن «بداية المبتدى» لبرهان الدين المرغيناني (ت ٥٩٣ هـ). وقد شرحه مؤلفه، ثم شرح هذا الشرح أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي في كتابه «العناية». ثم شرح كمال الدين بن الهمام كتاب «الهداية» وأطلق على شرحه «فتح القدير». وعلى غرار هذا المثال صنف الفقهاء في سائر المذاهب[٢٥٣]؛ بما ينم عن العقم والجدب الفقهي.

وقد انتقلت هذه المتون وشروحها إلى بلاد المغرب والأندلس؛ حيث ساد المذهب المالكي واحتكر فقهاؤه وظائف القضاء والإفتاء في عصر المرابطين وما تلاه من عصور[٢٥٤]؛ فساروا في ركاب الحكام؛ رغم تحذير الإمام مالك بعدم الخوض في السياسة[٢٥٥]، وتسلّطوا على

---

(٢٤٨) لاحظ الدلالة الوسطية بين النقل والعقل.

(٢٤٩) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٥٣.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٣، لاحظ شيوع ظاهرة المختصرات.

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ٢٥٥، لاحظ ظاهرة الاهتمام بأعلام المذهب.

(٢٥٢) لاحظ تداخل الفقه مع السياسة؛ إلى حد مولد علم السياسة من علم الفقه، وهو ما سنفرد له دراسة خاصة.

(٢٥٣) أحمد يوسف: المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٢٥٤) محمود اسماعيل: **مقالات من الفكر والتاريخ**، ص ٧١، الدار البيضاء، ١٩٧٩.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٩٢.

الرعية التي نقمت عليهم الإقبال على الدنيا والإعراض عن الدين[٢٥٦]. فقد تنكروا للأصول وأقبلوا على حفظ مختصرات الفروع[٢٥٧].

وفي عهد المهدي بن تومرت ـ مؤسس الدعوة الموحدية ـ حاول القيام بحركة تجديد؛ فعزف عن سائر المذاهب الفقهية، وصنّف فقهاً خاصاً به أطلق عليه «موطأ المهدي»[٢٥٨]؛ وهو عبارة عن أحاديث منتقاة من «موطأ مالك» جرّدها المهدي من أسانيدها، وأمر بالقضاء على هديها[٢٥٩]. لكنها كانت أعجز من تقديم حلول ناجعة لمشكلات الواقع؛ فجرى العدول عنها في عهود أخلافه الذين أخذوا بالفقه المالكي[٢٦٠].

وما جرى في المغرب سرى في الأندلس في عصري المرابطين والموحدين. ويصور ابن رشد الفوضى في الأحكام والسكوت عن الشرع والاختلاف في الإفتاء وغيرها مما درج عليه فقهاء الأندلس في عصره؛ كإغلاق باب الاجتهاد وذيوع التقليد كأسباب لشروعه في تأليف مصنفه في الفقه[٢٦١]. وينطوي هذا المصنف على محاولة لتغليب العقل على النقل؛ مع تبيان الاختلافات بين المذاهب الفقهية في هذا الصدد كأساس لانهيار الفقه[٢٦٢]. وركّز ابن رشد على المسائل الخلافية في فقه المعاملات وتبيان أسبابها وفضح «المسكوت عنه» ومناقشته، وإقرار نهج صحيح لاستنباط الأحكام الصحيحة[٢٦٣].

لكن تجديد ابن رشد ما كان له أن ينجح في وسط سيطر فيه الحكام على الفقهاء، فانبرى الأخيرون يبررون مفاسدهم على حساب الشريعة[٢٦٤] وامتحن ابن رشد؛ كما هو معروف. فقد اتسم فقهاء المالكية في الأندلس بالتعصب المقيت؛ فأوغروا صدر السلطان ضد ابن رشد،

---

(٢٥٦) قال أحد الشعراء في هذا المعنى:

أهل الرياء لبستموا ناموسكم	**كالذئب أدلج في الظلام القائم**
فملكتم الدنيا بمذهب مالك	**وقسمتم الأموال بابن القاسم**
وركبتم شهب الدواب بأشهب	**وبأصبغ صبغت لكم في العالم.**

ملحوظة: أسماء ابن القاسم، وأشهب، وإصبغ، الواردة أعلاه؛ من أعلام مذهب مالك في المغرب.

(٢٥٧) المراكشي: **المعجب**، ص ٣٥٤.

(٢٥٨) منى حسن محمود: المرجع السابق، ص ٣٤٣.

(٢٥٩) عبد الله علاّم: المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(٢٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٢٦١) أنظر: ابن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، جـ١، ص ٢.

(٢٦٢) المصدر نفسه.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٦٤) إبراهيم القادري: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس**، ص ٣٠٠.

كما فعل شيخهم أبو الوليد الباجي[٢٦٥] من قبل مع ابن حزم. ولم يكن ابن رشد الحفيد إلا نشازاً في وطنه وعصره؛ فقد كانت أسرته نفسها مالكية محافظة. ولم يكن جده ابن رشد إلا «عارفاً بالفتاوى على مذهب مالك»[٢٦٦] يسترشد بها في أحكامه كقاضٍ لقرطبة. ولم يؤلف في الفقه إلا مختصران؛ أولهما «اختصار المبسوط» والثاني «اختصار مشكل الآثار للطحاوى»[٢٦٧]. وقد شاعت تلك المختصرات وجرى تداركها؛ بله وحفظها من قبل القضاء للاعتماد عليها في الأحكام[٢٦٨].

لذلك عجز الفقه المالكي بصورته تلك عن مواجهة حاجة الواقع المعيش في المغرب والأندلس. ولعل هذا يفسر تعاظم ظاهرة «النوازل»، كما تعاظمت ظاهرة «الفتاوى» في الشرق. والنازلة هي مسألة عارضة لا جواب عليها في الفقه القائم[٢٦٩]. ويعد كتاب **«المعيار»** للونشريسي أنموذجاً لهذا النوع من الفقه العملي الذي أوجبته الضرورة[٢٧٠]. ويقدم فيه المؤلف صورة جلية عن الفوضى الفقهية في المغرب في العصور المتأخرة[٢٧١]، في محاولة لعلاجها عن طريق «جمع أجوبة المتأخرين والمتقدمين... واستخراجه من مكانه لتبدده وتفريقه وابتهام محله وطريقه»[٢٧٢]، ومنطق الونشريسي - في حد ذاته - يجعله ضمن زمرة المقلدين بصورة أو بأخرى؛ خصوصاً وأن «أجوبته» لم تُستقَ من الأصول بقدر ما اعتمدت على «العرف الجاري»[٢٧٣]، أو «مقتضى العادة». ومعلوم أن المصطلح الأخير من صياغة أبي الحسن الأشعري وغلبة هذا العرف أو العادة في التشريع تعني بجلاء عدم جدوى الأحكام الفقهية[٢٧٤]؛ لذلك «وضع الفقه على الرف»؛ إن جاز التعبير. ومعلوم أن الونشريسي اعتمد في كتابه **«المعيار»** على «نوازل» البرزلي؛ وهذا يعني تداعي مكانة الفقه في المغرب منذ وقت مبكر.

---

(٢٦٥) كان الباجي مقلداً وشارحاً أكثر منه مجدداً ومبدعاً؛ رغم شهرته. تشهد بذلك كتبه؛ ومنها **«كتاب شرح الموطأ»**، **«المختصر في مسائل المدونة»**، **«الإشارة في أصول الفقه»**. لكنه كان بارعاً في المناظرات والجدل، وله في الموضوع كتاب **«سنة المنهاج وترتيب الحجاج»**. أنظر: بالنثيا: المرجع السابق، ص ٤٢٢، ٤٢٥.

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

(٢٦٧) نفس المصدر والصفحة.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ٤٣٠.

(٢٦٩) الونشريسي: **المعيار المغرب والجامع المغرب من فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، جـ٨، ص ١٤٩، الدار البيضاء ١٩٨١.

(٢٧٠) Berque: Op. Cit. p. 35.

(٢٧١) محمد حسن: المرجع السابق، ص ٣١.

(٢٧٢) الونشريسي: المرجع السابق، جـ١، ص ١.

(٢٧٣) محمد حسن: المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢٧٤) الونشريسي: المرجع السابق، جـ٨، ص ١٧٦.

وغني عن القول أن كتب «النوازل» لم تقدم حلولاً نهائية وقاطعة للكثير من المشكلات الكائنة. ولعل هذا يفسر موقف الونشريسي نفسه حين كان يطلق على بعض الأحكام لفظ «جائز»[٢٧٥]، كما أن الأجوبة لم تكن ملزمة التطبيق في كل الأحوال لعدم اتساقها مع معطيات الواقع، وهو أمر يفسر لجوء المتقاضين إلى وسائل أخرى غير الفقه وكتب النوازل لحل مشاكلهم[٢٧٦].

وما جرى من ذيوع كتب النوازل في المغرب؛ انسحب على الأندلس أيضاً؛ حيث تنمّ الظاهرة عن تهميش الفقه الذي أفرغ من مضمونه[٢٧٧]. إذ عجزت كتب الفقه والحسبة عن مواجهة الواقع ومشكلاته؛ فاستعيض عنها بكتب «النوازل والأحكام»[٢٧٨]. ومعلوم أن ابن سهل كان قاضياً قديراً؛ لكنه لم يجار سياسة المرابطين فعزلوه[٢٧٩]. ونوازله عبارة عن أجوبة حول الكثير من القضايا الصعبة عجزت هذه الأجوبة عن حلّها؛ فاعتبرت لذلك ـ عند ابن سهل «أجوبة مهلهلة»[٢٨٠]. وكثيراً ما علق على بعضها بعبارة «هذا نظر فتدبره»؛ كناية عن صعوبة القضية وترك أمرها للنظر والتدبير[٢٨١].

وهذا يعني أنه لا الفقه ولا النوازل ولا الفتاوى ولا الأحكام استطاعت تقديم حلول ناجعة لمشكلات الواقع؛ مما يعني تفريغ التشريع من مضمونه. لذلك عمّت فوضى الأحكام القضائية، وجرى تجاوز العدالة لتحكيم الأهواء **«فكان الكثير من الفقهاء تنقصهم الأمانة، فأفتوا بما يضر لمن لا يعرفونه، وبما ينفع لمن يعرفونه»**[٢٨٢].

وقد أثار هذا الوضع المتردي غيرة بعض الفقهاء ذوي النزاهة والرأي فتصدوا له؛ حيث اعتبروا التقليد «بدعة» «وصفة ذميمة استطار شررها وعمّ ضررها» وأن «كل من ركن إلى التقليد ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط عنه سند النجاة»[٢٨٣]. لذلك قام بعضهم بتصنيف

(٢٧٥) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢٧٦) محمد حسن: المرجع السابق، ص ٥٨.

(٢٧٧) أحمد الطاهري: **دراسات**، ص ١٣٥.

(٢٧٨) محمد عبد الوهاب خلاف: **وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس. بحث مستخرج من مخطوط «الأحكام الكبرى»** للقاضي أبي الإصبغ عيسى بن سهل الأندلسي، ص ٧ من المقدمة، القاهرة ١٩٨٠.

(٢٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٨٢) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٢٨٣) أنظر: القشيري: **الرسالة القشيرية**، ص ٣، القاهرة ١٩٤٠.

كتب «في الرد على المقلدين»[٢٨٤]؛ لكنها لم تجد فتيلاً لإصلاح مجتمع نخر.

وكان معظم فقهاء الرأي هؤلاء من الحنابلة المجددين والشيعة الزيدية والإمامية والخوارج الذين فتحوا باب الاجتهاد في هذا العصر[٢٨٥]. فمن الحنابلة اشتهر أحمد بن عبد الحليم بن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية ومن بعدهما الشوكاني والشاطبي بمحاولات لتجديد الفقه ورفض التقليد[٢٨٦]. لكن مذهبهم الحنبلي المحرم للقياس والمندد بالعقل[٢٨٧] حال دون نجاح تلك المحاولات. هذا فضلاً عن استماتة فقهاء السلطان في إجهاض جهود هؤلاء المجددين. ناهيك عن كون فقه ابن تيمية لا يجاري عصره[٢٨٨]؛ هذا فضلاً عن هجرانه فقه المذاهب الأربعة وإقدامه على الإفتاء من تلقاء نفسه[٢٨٩]. أما ابن القيم الذي قال بالاجتهاد كضرورة[٢٩٠]؛ فقد تنصل من هذا الرأي في فتاويه العملية[٢٩١]؛ وأنى له أن يجتهد وهو الذي حمل على المنطق[٢٩٢]. أما الشوكاني فكان شارحاً أكثر منه مجدداً[٢٩٣]. وإذا كان الشاطبي منددا بالنقل والتلخيص واتهم معاصريه بأنهم «أفسدوا الفقه»[٢٩٤]؛ فقد كان من خصوم علم الكلام. لذلك كان التجديد عند فقهاء السنة شكلانياً ليس إلا.

أما الاجتهاد المطلق؛ فقد أخذ به فقهاء الشيعة والإباضية؛ فالشيعة الزيدية كانوا معتزلة يعوّلون على العقل، وهما معاً كانا على مذهب أبي حنيفة في الفقه، وهو أكثر مذاهب أهل السنّة أخذاً بالاجتهاد. والشيعة الإثني عشرية مال بعض فقهائهم إلى «النص» فعرفوا «بالإخباريين» والبعض الآخر إلى الاجتهاد فعرفوا «بالأصوليين». أما الفقه الإباضي فقد فتح باب الاجتهاد المطلق خصوصاً فيما يتعلق بفقه المعاملات.

لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين حكم على الفقه الشيعي عموماً بأنه أخذ «حجية

(٢٨٤) الضبي: **بغية الملتمس**، ص ١٥٣، القاهرة ١٩٦٧.

(٢٨٥) أحمد يوسف: المرجع السابق، ص ١٠١.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢٨٧) الشوكاني: المرجع نفسه، ص ١٩٩.

(٢٨٨) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ١٢١.

(٢٨٩) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٦٤.

(٢٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٢٩١) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٢٩٢) نفس المرجع والصفحة.

(٢٩٣) عبد المجيد محمود عبد المجيد: المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٢٩٤) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٣٠٦.

القياس؛ فكانت جلّ أحكامهم مستقاة من الاستقراء وتنقيح المناط والفحوى والأولوية والعلة المنصوصة؛ وهي القياسات المعمول بها»[٢٩٥].

أما الفقه الإباضي؛ فقد اهتم فقهاؤه بعلم أصول الفقه ولهم فيه مؤلفات كثيرة من أهمها ما صنفه الشماخي والجناوني. وكانت الحاجة ماسّة إلى إعمال الرأي والاجتهاد بعد تصفية النشاط السياسي المتعاظم للإباضية والشيعة الذين ابتلوا بالملمات من قبل السنة. لذلك دعا فقهاء الإباضية إلى مواكبة الوضع الجديد بالاجتهاد والتجديد[٢٩٦]. كما اقترن الفقه الإباضي بعلم التوحيد مما زاده فعالية وديناميكية ومرونة[٢٩٧].

إلا أن فقه المعارضة كان محاصراً في مجتمعات قزمية جيبية منغلقة؛ فلم يقدّر له الرواج والانتشار، بل تحت تأثير هذه الظروف غلبت معطيات الواقع العملي؛ بحيث تفوق الإفتاء حسب العادات المألوفة والأعراف المعروفة على الأحكام الفقهية. ولعل ذلك كان من أسباب الحملة على فقه المعارضة من قبل فقهاء السنة. يقول ابن خلدون[٢٩٨] أن «**طرائقهم في الفقه غريبة... ولم يحتفل الجمهور بمذاهبهم؛ بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح**».

خلاصة القول أن الفقه الإسلامي ظلّ يعارك أزمة طوال عصر الإقطاعية العسكرية؛ وهي أزمة واقع قبل أن تكون أزمة فكر، وكان تردّي الفقه أهم مظاهرها وتجلّياتها.

ولا أقل من إثبات شهادتين لمعاصرين لهذه الأزمة؛ تغنيان عن مزيد من الشروح والتفصيل.

يقول أبو الفرج بن الجوزي[٢٩٩]: «.. **غلب على المتأخرين الكسل بالمرة... حتى إني رأيت بعض الأكابر من الفقهاء يقول في تصنيفه عن ألفاظ في الصحاح لا يجوز أن يكون رسول الله (ص) قال هذا. ورأيته يحتج في مسألة فيقول: ودليلنا ماروى بعضهم أن رسول الله قال كذا.. ويجعل الجواب عن حديث صحيح قد احتج به خصمه، أن يقول هذا الحديث لا يعرف.. وهذا كله جناية على الإسلام». وأصبح هم الفقهاء الانشغال بالمناظرات «طلباً للمفاخرات والمباهاة، وربما لم يعرف الحكم في مسألة صغيرة تعمّ بها البلوى». «ومن تلبيس إبليس على الفقهاء؛ مخالطتهم الأمراء والسلاطين، ومداهنتهم، وترك**

---

(٢٩٥) أنظر: محمد تقي الحكيم: **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص ٢، ٣، بيروت ١٩٦٣.

(٢٩٦) أبو زكريا الجناوني: كتاب الوضع، ص ٣، القاهرة، ب.ت.

(٢٩٧) المصدر السابق، ص ٣٦، ٣٧.

(٢٩٨) **المقدمة**، ص ٤٤٦.

(٢٩٩) أنظر: **تلبيس إبليس**، ص ١١٥، ١١٨.

الإنكار عليهم مع القدرة على ذلك. وربما رخصوا لهم فيما لا رخصة لهم فيه؛ لينالوا من دنياهم عرضاً؛ فيقع بذلك الفساد».

وفي نفس المعنى يقول الحجوي[300]: «.. **فغالب العلماء لم يحفظ لهم كبير اجتهاد، ولا لهم أقوال تعتبر في المذهب أو المذاهب، وإنما هم ناقلون، إشتغلوا بفتح ما أغلقه ابن الحاجب ثم خليل وابن عرفة وأهل القرون الوسطى من المذاهب الفقهية. لقد قضوا على الفقه، أو على من اشتغل بتواليفهم وترك كتب الأقدمين من الفقهاء؛ بشغل أفكارهم بحل الرموز التي عقدوها؛ فجمدت الأفكار، وتخدّرت الأنظار بسبب الاختصار».**

وإذ وصل الفقه إلى هذه الدرجة من التردّي والتراجع في عصر الإقطاعية العسكرية؛ فقد انعكس ذلك على إحدى مباحثه الهامّة عن «التدبير والملك»؛ أو ما يمكن أن يسمى «بعلم السياسة» تجاوزاً. وإن كان موضوع هذا المبحث عولج من قبل الفلاسفة وكتّاب الأحكام السلطانية ومقدمي النصائح للحكام؛ كما أن مسألة «الإمامة» سبق تناولها في علم الكلام، وعند مؤرخي الفرق الإسلامية.

وما يعنينا في هذا المقام أن التحوّلات السياسية الكبرى التي وقعت في العالم الإسلامي في عصر الإقطاعية العسكرية؛ كظهور دول إمبراطورية متغلبة ـ مثل دولة السلاجقة في الشرق والمرابطين في الغرب ـ إنتزعت السلطات الحقيقية من الخلافة وأصبحت صاحبة الحل والعقد. كما أن سقوط الخلافة في قرطبة ثم القاهرة وأخيراً في بغداد وتطاول السلاطين والأمراء المتغلبين؛ كان بحاجة إلى تبرير شرعي للأمر الواقع.

وفي هذا الصدد قنَّن الفقهاء وشرعوا وسوّغوا دينياً تلك الظاهرة، كما عرض لها كتّاب الدواوين ورجال الإدارة وبعض الفقهاء أيضاً فدوّنوا مصنفات في النصح والإرشاد قدّموها للسلاطين والأمراء، أو صنفت ـ وفق طلب هؤلاء الأخيرين ـ كحلول ناجعة للمشكلات المترتبة على الحكم الجديد وضمان استمراريته وإخضاع الرعية لطاعته. وفي نفس الموضوع صنفت كتب ذات مسحة فلسفية سطحية تمزج بين النظم والأحكام السلطانية وبين الرؤى اليوتوبية التي قدّمها بعض الفلاسفة من قبل كالفارابي وابن سينا.

أما عن الفكر السياسي عند قوى المعارضة؛ فقد ظلّ الشيعة والخوارج والمعتزلة ـ الذين امتزجوا بالشيعة الزيدية ـ متشبثين بنظرياتهم المعروفة في الإمامة من الناحية النظرية. لكن المعطيات الجديدة أفضت إلى محاولة تطوير فكرها السياسي بما يناسب «مرحلة التقية»؛ فلجأت إلى «إجراءات عملية» لتنظيم شؤون جماعاتهم المعزولة جغرافياً والمهمشة سياسياً.

---

(٣٠٠) أنظر: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، جـ٤، ص ٣٩٢، ٣٩٣، المدينة المنوّرة ١٣٩٦ هـ.**

وننوّه بأن تقسيم الفكر السياسي إلى ثلاثة أنواع؛ الأصولي الفقهي، والإرشاد الوعظي، والتفلسف اليوتوبي؛ ليس تقسيماً قاطعاً، أو تصنيفاً نوعياً محدداً. وإذ نأخذ به إجرائياً لتيسير دراسات الموضوع؛ نعتقد ـ على خلاف مع الكثير من الدراسين ـ أن الفواصل بينها غير قاطعة. فالغزالي كتب في النوعين الأول والثاني، وكثيرون ممن كتبوا في النوع الثاني كانوا فقهاء أشاعرة، ومعظم من صنّف في النوع الثالث لا ترتقي كتاباتهم إلى مستوى فلسفة السياسة. وكلهم اعتمد الدين تسويغاً للغلبة، وأكسبوا الحكام والسلاطين هالة «قدسية» فبرروا للطغيان والإستبداد بدرجة أو بأخرى، وألزموا الرعية بوجوب الطاعة للحاكم الجائر. ومعظمهم تأثر بمؤثرات يونانية وفارسية، كما نهلوا جميعاً من كتب «الأحكام السلطانية» في العصور السابقة. وجماع ذلك كله شهادة جلية على التردّي والانهيار والتراجع.

بخصوص جهود الفقهاء في مجال أدب السياسة، أو التدابير الشرعية، أو سياسة الرعية أو التدابير الملوكية.. الخ من الاصطلاحات التي شاعت في هذا العصر؛ نلاحظ أنها جميعاً نهلت من الأشعرية ـ «إيديولوجية الملوك» ـ ومن كتب «الأحكام السلطانية» التي كان الماوردي الأشعري رائدها؛ مع فارق وحيد؛ وهي تكريسها القديم والمستحدث لتسويغ «حكومة المتغلب» وتبرير «سياسة الأمر الواقع». وننوّه بأن المسألة لم تأت عرضاً، أو كيفما اتفق بين الفقهاء؛ بقدر ما كانت حركة منظمة تبنتها المدارس النظامية ونظر لها أبو حامد الغزالي، وعمل «نظام الملك» وزير السلاجقة على نشرها في سائر أقاليم العالم الإسلامي.

وبعد سقوط الخلافة العباسية؛ تعاظمت هذه الظاهرة وتفرغ الفقهاء يقدمون المبررات ـ باعتبارهم أهل الحل والعقد ـ لترويض الرعية على طاعة الحكام المتغلبين حتى لو كانوا عبيداً وأرقاء، جهلة أو ظلمة. لذلك كثرت التواليف والكتب في هذا الصدد، وغدت من مباحث الفقه بصورة أكبر وأكثر من أن تحصى[٣٠١]. وفي ذلك دلالة على ارتباط السياسة بالدين ارتباطاً عضوياً مصلحياً بصورة لم تكن معهودة في العصور السابقة. فالنظم الجديدة المتغلبة احتاجت إلى الفقهاء لدعمها بالولاء والاعتراف الشرعي ـ بعد سقوط الخلافة خصوصاً ـ مقابل المناصب الهامّة كالقضاء والإفتاء.

كان سقوط الخلافة بداية لتحالف جديد بين السلطان المتغلّب والفقيه المتطلع إلى السلطة **«فساد الملك المبني على القهر بتأطير من الشريعة ضامنة النظام والأمن»**[٣٠٢]، أو بعبارة أخرى ألحّت الكتابات الخاصة بأدب السياسة على ضرورة التزام الحاكم بأمر الشرع[٣٠٣].

---

(٣٠١) سعيد بنسعيد العلوي: **الخطاب الأشعري**، ص ٢٦١، بيروت ١٩٩٤.

(٣٠٢) عبد الله العروى: **مفهوم الدولة، ص ٩٦، ٩٧، بيروت ١٩٨٨.**

(٣٠٣) سعيد بنسعيد العلوي: المرجع السابق، ص ٢٦٦.

لذلك لا نستطيع أن نتحدث عن سياسة مستقلة عن الدين؛ لأنها غدت «جزءاً من العلوم الدينية»[٣٠٤]. ولعل هذا يفسر لماذا عرضنا لها كمبحث من مباحث أصول الفقه. ولعل مما يزكي الارتباط بين السياسة والدين أن الخروج على الحاكم كان يعد «فتنه» ومروقاً على الإسلام[٣٠٥].

لذلك برز دور الفقيه أشد ما يكون أهمية للتوفيق بين نظام الخلافة الثيوقراطي وبين الحكومات المتغلبة؛ كيما تضفي الأولى الشرعية على الثانية؛ أو بالأحرى «بين المثل الأعلى وبين الممارسة العملية»[٣٠٦]. فعلى الرغم من ضعف هيبة الخلافة وأيلولة صلاحياتها للسلطنة إلا أن فكرة «دار الإسلام» كوحدة سياسية ما كان من الممكن أن تختفي؛ بل ظلّت حلماً وطموحاً حتى بعد سقوط الخلافة العباسية سنة ٦٥٦ هـ[٣٠٧]. وإذ لم يكن بالإمكان تحقيق وحدة الأمة الإسلامية قاطبة؛ فقد طمح الفقهاء ـ مثل ابن جماعة ـ إلى تحقيق كيانات كبرى[٣٠٨] تكون نواة لإحياء الوحدة الشاملة مستقبلاً. ولعل هذا يفسر مباركة الغزالي ـ من قبل ـ تأسيس امبراطورية المرابطين في المغرب والأندلس. ولعل أحلام ربط تلك الإمبراطورية السنّية بالإمبراطورية السلجوقية قد راودته.

وكان موقف الغزاالي هذا تأكيداً على مكانة الفقيه بالنسبة للمستجدات السياسية التي ما كانت تسوغ في نظر الجماعة بدون مباركة الفقهاء. وقد أدرك الغزالي تلك الأهمية حين نصّ على أن الفقيه «**هو العالِم بقانون السياسة، وطريق التوسّط بين الخلق إذا تنازعوا**»[٣٠٩]. **فهو** الواسطة بن الخليفة والسلطان؛ لاعتراف الأول بمشروعية حكم الثاني، وهو الواسطة بين السلطان والرعية، لإقناع الرعية بطاعة السلطان. لذلك أدرك السلاطين ضرورة إرضاء الفقهاء، وكثيراً ما نجحوا في شراء ذممهم للتغاضي عن مفاسدهم[٣١٠].

فما أن قامت الدولة السلجوقية حتى عوّلت على استرضاء الفقهاء السنة وعلى رأسهم الغزالي؛ الذي نجح في عقدِ أواصر الوفاق بين الخلفاء العباسيين والسلاطين السلاجقة الأوائل. والحق أن الغزالي كان قد أُهِّل لهذا الدور؛ فهو فقيه أشعري على مذهب الشافعي في الفقه.

---

(٣٠٤) لامبتون: **الفكر السياسي عند المسلمين**، ص ١٦٧، بحث من كتاب: **«تراث الإسلام»**، جـ١، الكويت ١٩٨٨.

(٣٠٥) **Schact,G: The Low, in unity and Variety in Moslem Civilisation,** pp.71, 72, Chicago, 1955.

(٣٠٦) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٦٨.

(٣٠٧) رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**، ص ١٤١، بيروت ١٩٨٤.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٣٠٩) الغزالي: **إحياء علوم الدين**، جـ١، ص ١٨، بيروت ب.ت.

(٣١٠) عن أمثلة في هذا الصدد، راجع: عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٣٤ - ٢٣٦.

ومعلوم أن الأشعرية كانت «إيديولوجية الحكام»، كما وأن انطواءها على قدر من العقلانية يدعمها المنطق الأصولي ـ الذي أسسه الشافعي ـ يمكن بأن يحقق الغاية المنشودة، والظفر في صراع جدالي مذهبي مرتقب. فإذا أضيف إلى ذلك تطعيم الغزالي مذهبه بالتصوف، أدركنا إمكانية نجاحه في تحقيق غايات السلطة إزاء الرعية. ذلك لأن التصوّف كان متغلغلاً في أصناف الحرف؛ وصار بمثابة إيديولوجية شعبية جارفة. لذلك لم تتوان السلطنة السلجوقية في تأسيس المدارس «النظامية»[٣١١] وتشييد الخوانق لتسهما معاً في توطئة الرؤوس بالطاعة للسلاطين الجدد. وكان الغزالي «عراب» تلك المصالحة بامتياز، والمبرر الأول للواقع المستحدث[٣١٢]. ولا غرو؛ فقد أظهر براعة سياسية في هذا الصدد كان يدرك خطورتها ويعززها بتنظيراته؛ حين اعتبر السياسة أشرف الصناعات كعلم نظري وتطبيقي[٣١٣]؛ مخالفاً بذلك معظم المذاهب الفقهية التي حضّت أتباعها على عدم الاشتغال بالسياسة. لقد دخل الغزالي معترك السياسة، ولكن من باب التبرير للسلطان الجائر المتغلّب[٣١٤]؛ «ليسوغ حكم حاكم غير مستوفي الشروط»[٣١٥]، مبرراً ذلك بأن «الضرورات تبيح المحظورات»[٣١٦]. بل أكثر من ذلك مضيه قدماً في طريقه لتبرير الذرائع حين أوجب طاعة المتغلب حتى لو كان جائراً؛ لأن الخليفة بايعه، ومبايعته «كفاية عن تفويض غيره، لأن المقصود أن يجمع شتات الآراء لشخص مطاع. وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً»[٣١٧].

منظومة الغزالي السياسية إذن قوامها الخليفة والسلطان والفقيه؛ فبهم يضمن «بقاء الشريعة»[٣١٨]. فالخليفة يعد وجوده ـ في نظر الغزالي ـ «ضرورة من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»[٣١٩]، أو بعبارة أخرى فإن «منصب الإمام أمر ضروري في الإسلام»[٣٢٠].

أما السلطان، «فهو ظلّ الله في أرضه، فينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله

---

(٣١١) رضوان السيد: المرجع السابق، ص ٢٧٣.

(٣١٢) نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ٥٩.

(٣١٣) الغزالي: **فاتحة العلوم، ص ٤٥**.

(٣١٤) Grunebaum: **Medieval Islam**, p.68, Chicago, 1940.

(٣١٥) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٣١٦) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٢٧، بيروت ١٩٦٩.

(٣١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٣١٨) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٣١٩) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ١٠٦.

(٣٢٠) الغزالي: **فضائح الباطنية**، ص ١٧١.

ظلّه في أرضه؛ فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزم متابعته وطاعته»[٣٢١].

أما الفقيه؛ فيحظى عند الغزالي بمكانة فائقة لأنه «معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق»، وهو الرابط بين الدين والملك «فالدين والملك توأمان، والدنيا أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[٣٢٢].

أما الرعية؛ فلا وجود لها في منظومة الغزالي السياسية؛ اللهم إلا التزامها بوجوب «الطاعة لسلطان هذا الزمان الذي ينبغي أن يكون له أتم هيبة»[٣٢٣]. وصدق أحد الدارسين[٣٢٤] النابهين حين ذهب إلى أن مهمة الفقهاء تلخص في تقديم رؤوس الرعية منحنية للسلطان؛ لذلك اعتبروا «الطاعة واجبة الإجماع».

من هنا؛ لا محل لدفاع بعض الدارسين[٣٢٥] عن موقف الغزالي هذا؛ حين زعموا أنه أضفى على السياسة بعد أخلاقياً، أو أنه حين صاغ آراءه السياسية وضع اعتباراً «للتجارب العملية الواقعية»[٣٢٦]. فمن درس تاريخ عصر الغزالي يعلم أن الخلافة جرّدت من صلاحياتها، وأن السلطان تجمع في يد السلاطين[٣٢٧]، وأن الفقهاء صاروا أبواقاً للسلاطين ينشرون إيديولوجيتهم في مدارس خصصت لهذا الغرض[٣٢٨]، وأن الغزالي صار هو الفقيه الأول والمنظر الأساسي لتلك الإيديولوجية بامتياز[٣٢٩].

لذلك كان الغزالي مسؤولاً عن الترويج لسياسات الإستبداد في العالم الإسلامي بأسره. مثال ذلك صلاته بالمرابطين، وبثّ أفكاره في تلميذه ابن عربي الذي عوّل على نشرها في الغرب الإسلامي.

وقد أخلص ابن عربي في نشر فكر الغزالي التبريري المؤازر للحكام خصوصاً في الأوساط

---

(٣٢١) الغزالي: **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ص ٤١، القاهرة ١٣١٧ هـ.

(٣٢٢) الغزالي: **خاتمة العلوم**، ص ٤٤.

(٣٢٣) الغزالي: **التبر المسبوك**، ص ٦٢.

(٣٢٤) أنظر: رضوان السيد: المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٣٢٥) أنظر: علي عبد المعطي، جلال شرف: **خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته**، ص ٣٦٥، الإسكندرية ١٩٧٥.

(٣٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

(٣٢٧) Barthold: **Turkestan down to the Mongol invasion,** p.347, London, 1968.

(٣٢٨) لويس (برنارد): **السياسة والحرب**، دراسة في كتاب: **«تراث الإسلام»**، جـ١، ص ٢٤٩، ٢٥٠.

(٣٢٩) يحمد للغزالي أنه في أواخر أيامه تاب إلى رشده، واعترف بأن كل ما قام به من علم فكري وتعليمي لم يقصد به وجه الله. أنظر: نصر حامد أبو زيد: المرجع السابق، ص ٥٩.

الصوفية التي أقبلت عليه. ومن مظاهر هذا التبرير إرجاء معاقبة الجائرين من الحكام إلى الله سبحانه وتعالى، أما من عدل منهم فإن عدله يناله الرعية[٣٣٠]. يقول ابن عربي: «**ينبغي للفتى (أي الصوفي) أن يعرف شرف المرتبة (أي مرتبة الملوك) التي هي السلطنة، وأنه نائب عن الله في عبادته وخليفته في بلاده، فيعامل من أقام الله فيها ـ وإن لم يجر الحق على يديه ـ بما ينبغي من المرتبة من السمع والطاعة في المنشط والمكره؛ على حد ما رسم له سيده، وما هو عليه مما أقام الله ذلك السلطان فيه من الأخلاق المحمودة أو المذمومة في الجور والعدل. فينبغي للفتى أن يعرف للسلطان حقه الذي أوجبه الله له عليه، ولا يطلب منه حقه الذي جعل الله له قبل السلطان؛ مماله أن يسامحه فيه إن منعه منه؛ فتوة عليه ورحمة به وتعظيماً لمنزلته؛ إذا كان له أن يطلب به يوم القيامة**»[٣٣١].

هكذا تحالف الأشعرية مع الصوفية والشافعية مع السلطان ضد الرعية.

لقد كان التبرير الأكبر عند الغزالي ومدرسته هو الحفاظ على «وحدة الأمة» وحماية الشريعة. فلما انفرطت هذه الوحدة بسقوط الخلافة، وانتهت الشريعة بتسلط الحكام الجائرين؛ أصبح هذا التبرير فارغاً من محتواه. وبرغم ذلك اشتدت حاجة السلاطين إلى الفقهاء لالتماس مشروعية حكمهم بعد سقوط الخلافة التي كانت تقوم بهذا التسويغ[٣٣٢].

ولم يدخر الفقهاء وسعاً في تقديم التسويغ المطلوب، بل بالغوا في تعظيم مكانة السلاطين وإذلال أعناق الرعية. فالفقيه محمد بن إبراهيم بن سعد بن جماعة (ت ٧٣٣ هـ) الشافعي سوّغ شرعاً ما يمكن أن نطلق عليه «قانون الغلبة» لتولّي الحكم[٣٣٣]. يقول في هذا الصدد: «**إذا خلا الوقت من إمام فتصدى له من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف؛ إنعقدت بيعته ولزمت طاعته؛ لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم. ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأمر. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد؛ ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده؛ إنعزل الأول وصار الثاني إماماً؛ لما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم**»[٣٣٤].

لكن تهافت الفقهاء على السلاطين لإضفاء المشروعية على حكمهم، واستقرار الأمر لهؤلاء السلاطين بتعاظم الشوكة وخذلان الرعية، وضعف الفقهاء نتيجة الصراع فيما بينهم لإرضاء

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣٣١) ابن عربي: **الفتوحات المكية**، جـ١، ص ٢٤٢، بيروت، ب.ت.

(٣٣٢) Hourani, A: **Arabic thought in the Liberal age,** p.13, London, 1970.

(٣٣٣) Grunebaum: Op. Cit. P.69.

(٣٣٤) إبن جماعة: **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، نص منشور بمجلة Islamica، مجلد ٦، عدد ٤، ص ٣٥٥.

السلاطين ونيل الجاه والمال والمناصب[٣٣٥]؛ حفز فقيهاً مثل ابن تيمية للقيام بمحاولة لحفظ ماء وجه الفقهاء وردّ الاعتبار للشريعة. فكانت نظرته للسياسة ـ وإن التقى مع الرؤى السابقة في كثير من الوجوه ـ مؤسسة على تصوّر عدد من الدول الدينية الكبرى تكون نواة لاسترجاع «وحدة الأمة»؛ طالما كان إحياء الخلافة في هذه الظروف مستحيلاً. من أجل ذلك حاول إحياء بعض المفاهيم الإسلامية الحقيقية وأودعها تصوره الجديد للسياسة؛ فقد اشترط ضرورة تولي الحاكم السلطة عن طريق البيعة، كذا إلزامه بتحقيق مبدأ الشورى[٣٣٦]. يقول ابن تيمية في هذا الصدد: «**لا غنى لولي الآمر عن المشاورة. وقد قيل أن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، ويقتدى بهم من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيهم وحي**»[٣٣٧]. ومع ذلك فقد اعترف بالأمر الواقع فجوز حكم المتغلب غير المستوفي للشروط الشرعية. يقول: «**ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود؛ فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال؛ حتى يكمل الناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات نحوها**».

وفي هذا الصدد أعاد ابن تيمية الاعتبار لموقف الرعية فربط بين طاعتهم ولي الامر وبين قيامه بإصلاح الأحوال. وينم عنوان كتابه «السياسة الشرعية وإصلاح الراعي والرعية» عن دلالات هامّة تشي بطبيعة رؤيته في محاولة إيجاد صيغة تجمع بين السياسة والشرع، وتحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم بربط الطاعة بالإصلاح. ونحن نرى أن هذه الصيغة أفضل كثيراً من رؤى السابقين الذين برروا للطغيان. وهنا تسقط حجج بعض الدارسين الذين رأوا في فكر ابن تيمية السياسي تقديساً للسلطان[٣٣٨] على حساب الرعية. ذلك أن ربط ابن تيمية بين طاعة الرعية للسلطان وبين التزامه بالشريعة والإصلاح؛ يعني جواز عصيان الرعية إذا أخل السلطان بمسؤولياته. ومع ذلك كان ابن تيمية لا يميل إلى سفك الدماء إلا من أجل ردع أهل البدع والضلالة[٣٣٩].

قصارى القول أن الفقهاء الأشعرية نسجوا فكرهم السياسي على أساس تعضيد الاستبداد وتبريره، ومن شذّ عن القاعدة وحاول إنصاف الرعية أقصي و امتحن كما هو حال ابن تيمية.

أما عن النوع الثاني من أدب السياسة؛ فتمثل في كتب النصح والمواعظ التي دبجها كبار

---

(٣٣٥) رضوان السيد: المرجع السابق، ص ٢٧٤.

(٣٣٦) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٩١.

(٣٣٧) ابن تيمية: **السياسة الشرعية وإصلاح الراعي والرعية**، ص ١٥٧، ١٥٨، القاهرة ١٩٥٥.

(٣٣٨) أنظر: لامبتون: المرجع السابق، ص ١٩٢.

(٣٣٩) Laoust,H: **Essai sur le doctrine sociale et politique du Ibn-Taymiya,** p.31, Le Caire, 1939.

الكتّاب الرسميين لتثقيف الحكام سياسياً، أو طلب الحكام منهم تأليفها بهدف الإحاطة بالسياسات العملية والإجراءات التي تضمن بقاء السلطة واستمرارها. لذلك فإن محتواها المعرفي يتخذ موقفاً وسطاً بين التأصيل الفقهي النظري وبين التصور الفلسفي[٣٤٠] الطوبوي. فهي لا تنظر لمشروعية الحكم أو عدم مشروعيته؛ بل تعترف بالحكم الكائن والسلطة القائمة بالفعل وتقترح أنجع السبل للحفاظ عليها؛ بأن تعرض للشروط الواجب توافرها فيمن يتولون وظائف الدولة بما يضمن ولاءهم للحاكم، كذا الأسلوب الناجح الذي يتوخاه الحاكم في معاملة ولاته وعماله وكتابه وقضاته وتجنيد جنوده..الخ كذا سياسته نحو الرعية لكسب ولائها أو كشف تآمرها وكيفية ردعها إن خرجت عن طاعته. إن هذه المصنفات بالفعل أشبه ما تكون بكتاب «الأمير» الذي صنّفه «ميكيافيللي» والذي يتمحور حول مقولة «الغاية تبرر الوسيلة».

لذلك كشف هذا النوع من أدب السياسة عن خبرات من كتبوه نظرياً وعملياً؛ إذ تنطوي على حكم وأمثال ومواقف سياسية عن القدماء ـ خصوصاً الفرس واليونان ـ فضلاً عن إحاطة بالسياسات العملية والتجارب التي شهدها التاريخ الإسلامي.

وقد تعاظم هذا النوع من الكتابة خلال عصور شهدت اضطرابات سياسية وقلاقل وصراعات على الحكم وانقلابات ومؤامرات داخلية وصراعات خارجية بين الحكام المتغلبين قليلي الخبرة السياسية؛ فكانت مرشداً لهم في ممارسة التدبير والحكم.

ونكتفي في هذا المقام بذكر عناوين بعض المؤلفات في هذا الضرب من كتب أدب السياسة؛ بهدف استبطان دلالتها الموحية؛ ثم نعول بعد ذلك على دراسة بعض المؤلفات الهامّة في هذا الصدد.

كتب نجم الدين بن الرفعة الشافعي (ت ٧١٠ هـ) وكان ـ محتسباً ـ كتاب «بذل النصائح الشرعية فيما على السلطان وولاة الأمور وسائر الرعية»[٣٤١]. كما كتب حسن بن عبد الله العباسي (ت أواسط القرن الثامن الهجري) «آثار الأول في تدبير الدول» وقدّمه للملك المظفر بيبرس المنصوري[٣٤٢]. وصنف إبراهيم بن عبد الواحد (ت منتصف القرن الثامن للهجري)

---

(٣٤٠) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٣٤١) يلاحظ أنه كان من موظفي الدولة، وأن كتابه موجه للسلطان والأمراء المماليك والمصريين الذين كانوا يأنفون من حكم الرقيق. وكونه شافعياً يدل على مواقف الشافعية من مؤازرة الحكام المتغلبين.

(٣٤٢) للعنوان دلالة على انطواء هذه الكتب على التجارب السياسية في العصور السابقة للاسترشاد بها. والكتاب نصائح موجهة إلى السلطان المذكور بشأن كيفية التعامل مع رجال الدولة والبلاط والخواص وأمراء النواحي، مع اهتمام خاص بالجيش وكيفية إعداده.

كتاب «سياسة الأمراء وولاة الجند»[٣٤٣]. وكتب أبو حمو الزياني (ت ٧٨٨ هـ) «واسطة السلوك في سياسة الملوك»[٣٤٤]. أما محمود بن اسماعيل الجيزي (ت ٨٤٥ هـ) فقد صنف كتاب «الدرة الغراء في نصائح الملوك والولاة والأمراء»[٣٤٥]. وصنف خليل بن شاهين الظاهري (ت ٨٧٢ هـ) «زبدة كشف الممالك ومباين الطرق والمسالك»[٣٤٦]. كما كتب توغمان المحمدي الأشرفي[٣٤٧] (ت ٨٨٠ هـ) عدة كتب في هذا المجال، منها «البرهان في فضل السلطان»، و«منهج السلوك في سيرة الملوك» و«المقدمة السلطانية في السياسة الشرعية». ويمكن أن نستخلص من عناوين هذه المصنفات ما يلي:

أولاً: كثرة عدد المؤلفات في القرنين الثامن والتاسع الهجريين في الشرق والغرب الإسلاميين؛ نظراً لتولّي الحكم عناصر من الرقيق «المماليك» في الشرق، والبدو «الزناتية» في الغرب، وكلاهما عديم الدربة في السياسة وفنونها فكلفوا لذلك كتابهم بإعداد هذه الكتب، أو ألّفها بعضهم لتثقيف من يخلفونهم في السلطة.

ثانياً: عدم إلحاح عناوين هذه الكتب على «الشرعية» ـ باستثناء بعضها ـ وتعويلهاعلى استخدام مصطلحات «الملوك» «السلاطين» «الأمراء»؛ كدليل على خفوت مفهوم «الخلافة» أو «الإمامة» وطغيان النظم المتغلبة القائمة على الشوكة والعصبية.

ثالثاً: الاستناد إلى التجارب الماضية في التاريخ الإسلامي، كذا الاستدلال بأمثلة وحكم فارسية ـ كما سنوضح فيما بعد ـ وتجارب يونانية؛ بدلاً من التعويل على النصوص الشرعية.

رابعاً: الإلحاح على توجيه الرشد للحكام بالاهتمام برجال الدواوين وأمراء النواحي وقادة الجند؛ واختيارهم من ذوي الولاء والتجربة؛ نظراً لخطورتهم في تدبير الانقلابات على الحكم القائم.

---

(٣٤٣) قدّم المؤلف كتابه هذا إلى السلطان المتوكل على الله الحفصي الذي شهد حكمه الكثير من القلاقل السياسية. لذلك فالكتاب يركز على كيفية التعامل مع الأمراء المنتزين وقادة العسكر المتآمرين.

(٣٤٤) كتبه الأمير أبو حمو الزياني، أمير تلمسان لابنه وولي عهده بهدف التأديب واكتساب الخبرة السياسية العملية. أنظر: بالنثيا: المرجع السابق، ص ٥٧٨.

(٣٤٥) قدمه المؤلف للسلطان المملوكي أبي سعيد بهدف إطلاعه على كيفية التعامل مع الأمراء المماليك الذين كانوا يطمعون في السلطة ويدبرون الانقلابات على السلطان القائم.

(٣٤٦) الكتاب سياسي، إجتماعي، إداري كتبه أحد الأمراء المماليك الذي تولى وظائف رسمية هامة كإمارة الحج وولاية الإسكندرية.

(٣٤٧) يعد الكتاب الأخير فريداً من حيث نصه على «السياسة الشرعية» في عصر لم يضع للشرع حسابا. عن هذه الكتب السابقة، راجع: جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٢٣، ص ٢٧٢ - ٢٧٤.

خامساً: في الحالات التي انطوت فيها بعض العناوين على ذكر «الرعية»، جرى ربطها بتقديم الطاعة للحكام، ولم تحفل بأدنى ذكر عن «مصالح الرعية» أو «العدالة».

لقد ظهرت هذه المصنفات في العصور المتأخرة؛ خصوصاً في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، ومعظمها لذلك ينسج على غرار مصنفات هامة سابقة في نفس المجال. من أهم هذه المصنفات كتاب «سيا ستنامه» للوزير نظام الملك السلجوقي (ت ٤٨٥ هـ)؛ الذي قدمه إلى السلطان ملكشاه صاحب المشروع الطموح لتأسيس دولة امبراطورية[٣٤٨]. ومعلوم أن نظام الملك كان «مهندس» هذا المشروع؛ فضلاً عن كونه صاحب مشروع المدارس «النظامية» التي روّجت للمذهب الأشعري. وهو قبل ذلك مؤسس النظام الإقطاعي العسكري الذي شاع في العالم الإسلامي برمّته منذ منتصف القرن الخامس الهجري.

عقلية كهذه كانت تتصور السياسة على أنها «قانون الغلبة»؛ فالحكم ـ عنده ـ «هبة من الله» وليس على الرعية إلا الطاعة العمياء[٣٤٩]. لقد ضرب عرض الحائط بالفكر السياسي السابق القائم على أن الحكم منوط بالعرب فرأى ـ باعتباره فارسياً ـ أن الفرس وغيرهم أجدر بالسلطنة[٣٥٠]؛ خصوصاً وأن الفرس كانوا أصحاب حضارة عظيمة، ولديهم خبرة لا تبارى في مجال السياسة والنظم. وفي كتابه «سياستنامه» مزيج من هذه الخبرات السياسية الفارسية الموروثة وعبقرية فريدة اكتسبها من خلال الممارسة. لذلك جاءت إرشاداته ومواعظه للسلطان ملكشاه درساً رائداً في أدب السياسة بدءاً من السلطنة، ومروراً بخطط الحكم المختلفة، إلى ما يجب أن يكون عليه سلوك السلاطين في حياتهم الخاصة. لذلك أصبح الكتاب أنموذجاً جرى النسج على منواله في العصور التالية[٣٥١].

وكان من الطبيعي أن يسهم الغزالي ـ رجل نظام الملك الأول ومؤسس الإيديولوجية التي شكّلت غطاء فكرياً للإقطاعية العسكرية ـ في هذا النوع من أدب السياسة. لذلك صنف كتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» وقدمه للسلطان سنجر بن ملكشاه؛ الذي آلت إليه السلطنة بعد وفاة والده بعد صراعات وحروب دامية بينه وبين إخوته، حسمها نظام الملك والمدارس النظامية لصالحه. لذلك قدّم الغزالي كتابه في توقيت مناسب[٣٥٢] نال عليه حظوة السلطان والوزير. فكانت نصائحه تستهدف تعظيم قدر السلطان وتحقيق هيبته على غرار

---

(٣٤٨) علي عبد المعطي وزميله: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

(٣٤٩) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٣٥٠) Sherrang: **Studies in Moslem Political thought and administration,** p.127, Hyder Abad, 1945.

(٣٥١) علي عبد المعطي وزميله: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

(٣٥٢) الغزالي: **التبر المسبوك**، ص ٥.

أكاسرة الفرس القدماء[٣٥٣]. ومن أهمها إرشاد السلطان ـ إلى الضرب بيد من حديد لكل مناوئيه الذين لا يستحقون إلا الإذلال والمهانة، «**فإن زماننا هذا زمان ذوي الوقاحة والسفهاء وأهل القسوة والشحناء. وإذا كان السلطان فيهم ضعيفاً، أو كان غير ذي سياسة وهيبة؛ فلا شك في أن ذلك يكون سبب خراب البلاد، وأن الخلل يعود إلى الدين والدنيا. وفي الأمثال: جور السلطان مائة عام، ولا جور الرعية بعضهم البعض سنة واحدة. وإذا جارت الرعية سلّط الله عليها سلطاناً جائراً**»[٣٥٤].

ومن أسف أن تلك الرؤية الغزالية «الميكيافيلية» انتقلت إلى الغرب الإسلامي. وقد سبقت الإشارة إلى وجود مخطط سني يترأسه الغزالي لنشر المدّ السني في كل الأنحاء وحصار نشاط الشيعة وخصوصاً الإسماعيلية الذي كان قد تعاظم بفعل جهود الفاطميين.

ما يعنينا؛ أن محمد بن الوليد الفهري الطرطوشي (ت ٥٢٠ هـ) تلقف آراء الغزالي وزاد عليها في كتابه «سراج الملوك». لقد دوّن هذا الكتاب في ظروف سياسية حرجة مرّ بها الغرب الإسلامي. وكان قيام دولة المرابطين الإقطاعية العسكرية نتيجة دعوة مذهبية مالكية نصية وعصبية من صنهاجة اللثام سكان الصحراء وتوسعهم لضم الأندلس؛ معاصراً ومماثلاً لقيام الدولة السلجوقية في الشرق. لذلك يمكن القول أن أفكار الطرطوشي في السياسة إستهدفت نفس غايات الغزالي. إلا أنه ـ والحق يقال ـ لم يبالغ في إضفاء هالة من التمجيد على السلاطين كما فعل الغزالي؛ الذي تعد آراؤه في هذا الصدد استمراراً لما عرف باسم «الطغيان الشرقي». إذ ربط الطرطوشي بين تبني السلاطين سبل الإصلاح وبين لزوم طاعة الرعية لهم؛ «لأن الإثنين كالروح والجسد». ومع ذلك فلا تخلو كتاباته من مسحة غزالية في تبرير الوصول إلى السلطة عن طريق الشوكة والغلبة[٣٥٥].

أما عن الضرب الثالث من الأدب السياسي؛ فيتمثل في الكتابات ذات الطابع الفلسفي المثالي؛ سواء في أنساق الفلاسفة الذين ظهروا في الغرب الإسلامي؛ من أمثال ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ـ وهو ما سندرسه في المجلد التالي الخاص بالفلسفة ـ أو في كتابات جمعت بين البعد الفلسفي المبسط ممزوجاً بتنظيرات الأصوليين ونصائح وإرشادات رجال الإدارة وكتب الأحكام السلطانية.

---

(٣٥٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٣٥٥) لامبتون: المرجع السابق، ص ١٦٩.

ومن أشهر هذه الكتابات ما صنفه ابن أبي الربيع في الشرق، وما كتبه المرادي وابن رضوان وابن خلدون وابن الأزرق ويحيى بن خلدون في الغرب.

وقبل أن نعرض لنماذجٍ من هذه الكتب؛ من المفيد التنويه إلى أن أصحابها استهدفوا في الغالب الأعم تقديم نماذج مثالية أو يوتوبيات أو مدن فاضلة، وإن لم تصل إلى تصورات الفارابي(٣٥٦). كما أنها تلح على الجانب النظري فتعرض لمسألة الإمامة مجترة نفس ما قيل بصددها عند كتاب الفرق في العصور السابقة؛ برغم سقوطها منذ زمان مضى. لذلك لم تفد من وقائع التاريخ أو تستقرىء مقولاتها مما وقع بالفعل؛ فهي لذلك لا تاريخية. وإذ قدر لبعضها الاستشهاد بالتاريخ أحياناً؛ فقد كانت إفادتها من علم أصول الفقه أكثر وأكبر(٣٥٧)؛ إذ اتبعت منهجه واستخدمت مصطلحاته ومفرداته(٣٥٨). ولا غرو فمعظم من كتب في هذا النوع من الأدب السياسي كانوا أشاعرة موالين للسلطان.

ومن أهم ما كتب في هذا الصدد في الشرق الإسلامي؛ كتاب «سلوك المسالك في تدبير الممالك» لشهاب الدين أحمد بن أبي الربيع(٣٥٩). وفي الكتاب إشارة إلى أن مؤلفه قدم الكتاب للخليفة المعتصم. وعلى ذلك اعتقد البعض أن ابن أبي الربيع عاش أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين. وذهب آخرون إلى أنه قدم كتابه هذا إلى الخليفة المستعصم بالله العباسي، لكن الإسم قد حرّف لسبب ما؛ وبناءً على ذلك يكون المؤلف من معاصري القرن السابع الهجري(٣٦٠).

وعندنا أن الرأي الأخير هو الصحيح لعدة اعتبارات؛ منها أن هذا النوع من أدب السياسة لم ينتشر إلا في العصور المتأخرة، كما أن لغة الكتاب ودلالات بعض مصطلحاته ـ كما سنوضح بعد ـ تؤكد أنه لا ينتمي إلا إلى عصر المستعصم. بل إن جوهر الأفكار الموجودة بالكتاب متأثرة بكتابات الغزالي وغيره من منظري عصر الإقطاعية العسكرية. من هذه الأفكار ما حيك حول مكانة «الملوك» ـ لا الخلفاء ـ من هالة تقديسية، واعتبار حكمهم من قبل التفويض الإلهي. يقول ابن أبي الربيع: «**إن الله خصّ الملوك بكرامته ومكّن لهم في بلاده وخوّلهم عباده؛ وحينئذٍ أوجب على علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم، كما أوجب عليهم طاعته**»(٣٦١).

---

(٣٥٦) علي عبد المعطي وزميله: المرجع السابق، ص ١٩٨.

(٣٥٧) حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، ص ٢٦٥.

(٣٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٣٥٩) لم ترد عنه أدنى إشارة إلى العصر الذي عاش فيه؛ مما أثار خلافا بين الدارسين حول توقيت ظهور كتابه.

(٣٦٠) عن هذه المشكلة، راجع: علي عبد المعطي وزميله: المرجع السابق، ص ١٩٨ وما بعدها.

(٣٦١) إبن أبي الربيع: **سلوك المسالك في تدبير الممالك**، ص ٩٩، ١٠٠، القاهرة ١٢٨٦ هـ.

كما يتضح من الكتاب الإغراق في ذكر الخطط والمناصب وشروط تولية أصحابها... الخ مما ورد عند الماوردي؛ بما يؤكد أن ابن أبي الربيع نقل عنه. إذ يعرض للوزارة وشروطها وأنواعها وصلاحيات الوزير وعلاقته بالسلطان...الخ[٣٦٢]. ونفس الشيء يقال عن القضاء والحسبة والجيش...الخ[٣٦٣]. بل تحدث المؤلف عن بعض الخطط التي لم تكن موجودة في العصور الإسلامية الباكرة ولم تؤسس إلا في عهود السلاطين المتأخرين؛ مثل «كاتب الحضرة» و«كاتب الأحكام»[٣٦٤].

خلاصة القول أن الكتاب لا يقدم جديداً ولا يرقى أن يكون على صلة ما بفلسفة السياسة، كما ذهب بعض الدارسين الذين بالغوا في تقدير قيمته.

ولأن الفلسفة قد انتهت في الشرق واستمرت في الغرب الإسلامي؛ فإن كل المصنفات في هذا النوع من أدب السياسة كانت حكراً على المغاربة. ومن أشهرها؛ كتاب «السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة» لأبي بكر محمد بن الحسن المرادي (ت ٤٨٩ هـ). وينم عنوانه أيضاً عن تجاهل «الخلافة» والاعتراف بدولة المرابطين؛ حيث كتب كتابه هذا وقدّمه لأبي بكر بن عمر من مؤسسي تلك الدولة[٣٦٥]. ولا غرابة إذا علمنا أن المرادي كان تلميذ الفقيه أبي عمران الفاسي الذي درس المذهب الأشعري في الشرق كما كان من رجال عبد الله بن ياسين داعية المرابطين.

والكتاب ينطوي على نزعة عقلانية كتلك التي تحتويها الأشعرية؛ «فبالعقل تبصر الأشياء كما تبصر بالسراج»[٣٦٦]، كذا على مسحة فلسفية؛ إذ به اقتباسات كثيرة من أرسطو والفارابي وابن سينا[٣٦٧]. لذلك لم يبجل السلاطين إلى الدرجة الموجودة في كتب المشارقة؛ بل انطوى على دعوة للشورى؛ كمبدأ إسلامي أصيل جرى انتهاكه في عصور الإقطاعية العسكرية. يقول المرادي في مقدمة كتابه مخاطباً أبا بكر بن عمر «**نظمت لك في هذا الكتاب درراً من أدب الإمارة والوزارة، وفصلت في ثناياه فصولاً من أنواع الإدراك والاستشارة**»[٣٦٨]. إلا أنه لم يخرج عن سياق معاصريه ولاحقيه «المكيافيليين»؛ حين كرّس مباحث عن «الحيلة والمكر

---

(٣٦٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢، ١٢٣.

(٣٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٣٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٣٦٥) المرادي: **الإشارة في تدبير الإمارة**، ص ٢٢، ٢٣، الدار البيضاء ١٩٨١.

(٣٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

والخديعة»». وخطاب المرادي يجمع بين الوصايا والفلسفة؛ فإذا ما ذكر عبارات مثل: «إحذر، وإياك، ويجب عليك»[٣٦٩]؛ كان يردف بأقوال ونكات فلسفية؛ فيقول «قالت الحكماء..»[٣٧٠]؛ كما حفل الكتاب بالحكم والأمثال الفارسية[٣٧١].

وما يعنينا أساساً هو أن المرادي أقرّ مشروعية حكم المتغلب، كما لم يعرض قط للخلافة التي كانت في حالة من الضعف تنذر بنهايتها. لقد نظر لمفهوم «القوة» و«الغلبة» كأساس للسلطة[٣٧٢]؛ «فالسلطان إذا كان على حدّ من الضعف يمكن معه تغلب العمال عليه»[٣٧٣]. وقد ربط القوة بالمال متأثراً في ذلك بابن المقفع[٣٧٤].

والكتاب ـ فيما نرى ـ تجميع أكثر منه إبداع؛ بحيث تنتفي مبالغات محققه حول خطورته وأهميته[٣٧٥].

على كل حال ـ تأثر بهذا الكتاب ابن رضوان وابن خلدون وابن الأزرق؛ وإن كان ابن خلدون لم يفصح عن ذلك البتة، كما هي حاله في الاقتباس من غيره ونسبته إلى نفسه.

كان عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٩ هـ) أشعرياً مالكياً انصرف إلى السياسة منذ بداية شبابه؛ فاشتغل بها وخدم سلسلة من الحكام في الأندلس والمغرب ومصر والشام؛ سالكاً نحو تحقيق طموحاته مسلكاً لا أخلاقياً[٣٧٦].

وانعكس ذلك على ما تضمّنته «مقدمة» كتابه «العبر»؛ حيث برر للشوكة والغلبة والقوة والتطاول والاستبداد؛ محاولاً تطويع الدين ليضفي على حكم السلطان المتغلب صفة المشروعية. ومفهوم الغلبة عنده متضمن فيما كتب عن «العصبية»، وإن استخدم مصطلح «الشوكة» على غرار نظرائه من الكتّاب الأشاعرة في الشرق. أما التبرير الديني عنده؛ فهو متضمن فيما كتب عن مفهوم «الدعوة».

باختصار ـ نؤكد ـ كما يؤكد غيرنا ـ أن الفكر السياسي الخلدوني لم يكن مبدعاً ولا من إبداعه. وقد سبق أن أثبتنا ذلك في كتاب سابق خصص لهذا الغرض؛ حيث أرجعنا جلّ آرائه

---

(٣٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣٧٠) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٣٧١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٣٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣٧٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٣٧٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٣٧٥) أنظر مقدمة الكتاب، ص٣١.

(٣٧٦) محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، ص ٣٥ - ٧٥، القاهرة ١٩٩٩.

إلى رسائل جماعة إخوان الصفا. ولقد أثار الكتاب ضجة كبرى؛ فانبرى الأكاديميون والمفكرون يناقشون الأطروحة ما بين مندّد ومتحفظ ومؤيد. والحق أن المؤيدين أمدونا بقرائن وأدلة وحجج وبراهين جديدة تزكي صحة الأطروحة. وقد ضمنا ذلك كله كتاباً كاملاً؛ يغنينا عن معاودة اللجاج والتكرار والاجترار.

ونكتفي بالإشارة إلى أن مفاهيم «الرياسة» و«طبيعة الملك» و«ارتباط السياسة بالدين» و«الملك القاهر المتحكم» و«تبرير الجور والظلم» و«تحوّل الإمامة إلى ملك»، ومفهوم «التداول» ...الخ كلها منقول عن «إخوان الصفا».

أما ما يتعلق بخطط الملك للوزارة والحجابة والكتابة والقضاء والإدارة والحرب...الخ؛ فأشرنا إلى أنه اقتبسها من الطرطوشي وابن رضوان؛ وإن كان البعض يرى أنه «أخذها عن الماوردي»[٣٧٧].

لذلك نكتفي بتذكير المفكر المغربي محمد عابد الجابري ـ الذي عارض أطروحتنا في استعلاء مقصود ـ ببعض ما كتب من قبل في مؤلفاته من إشارات هامة تفنّد رفضه وتزكّي أطروحتنا.

يرى الأستاذ الجابري أن «مقدمة» ابن خلدون برمّتها تتمحور حول قضية «الملك والدولة»[٣٧٨]، كما أن رؤية ابن خلدون تتمركز حول «نظرية التنازع والغلبة»[٣٧٩]. ولعل المبحث الذي نحن بصدده يثبت أن هذه النظرية المزعومة؛ كانت متداولة عند جميع كتّاب أدب السياسة قبل ابن خلدون.

وهذا هو ما وقف عليه الجابري في فطنة وأمانة وجرأة حين قال: «**لم يكن ابن خلدون مبدعاً في كل ذلك؛ بل لقد اعتمد على من سبقوه اعتماداً كلياً في كثير من المسائل، وانحاز في بعض الحالات إلى أضعف الآراء، أو إلى أكثرها بعداً عن العقل والمنطق**[٣٨٠]».

وتأكيداً لما أكدناه من أن منهج ابن خلودن وخلاصة أفكاره كانت متداولة في الكتابات السابقة؛ يقول الجابري: «**كان ابن خلدون ظاهرة مسايرة لأحداث عصره، ولم يكن منفرداً عن عصر التراجع والانحطاط.. لقد كان فكره مؤطراً أشد ما يكون التأطير بالقوالب القديمة الأرسطية والأصولية. لقد بنى ملاحظاته السياسية والاجتماعية ضمن أطر التفكير**

(٣٧٧) أنظر: محمود اسماعيل: **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟** القاهرة ٢٠٠٠.

(٣٧٨) أنظر: صلاح الدين رسلان: **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون**، ص ٢٠، القاهرة ١٩٩٠.

(٣٧٩) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص ٢٩٦.

(٣٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

التي كانت سائدة في عصره؛ التي سماها ابن خلدون نفسه (طريقة المتأخرين)؛ وهي طريقة المتكلمين والفقهاء التي دشنها الجويني ونشرها الغزالي[٣٨١]». «إن هذا يعني أن علينا أن نتعامل مع فكر ابن خلدون تعاملاً نقدياً وليس تعاملاً انبهارياً»[٣٨٢].

وفي كتاب ثالث؛ ذكر الجابري[٣٨٣] أن «**الخطاب السياسي الخلدوني خطاب تهيمن فيه المفاهيم والعبارات الدالّة على الاستبداد والعنف... وتغيب عنه بصورة تامة المفاهيم التي تقابلها وتضادها... أما مفهوم أهل الحلّ والعقد، ومفهوم الشورى، وهما مفهومان إسلاميان؛ فإن ابن خلدون لا يرى لهما معنى في الواقع**».

وفي التحليل الأخير؛ فإن «**السياسة عند ابن خلدون هي الوسيلة التي تمكن من استعباد الرعية وجباية الأموال**»[٣٨٤]، ومن ثم فآراؤه عموماً «**يغلب عليها المفهوم السلطوي للسياسة**»[٣٨٥].

أما عن عبد الله بن الأزرق (ت ٨٩٦ هـ)؛ فكان أميناً حيث أشار مراراً إلى مصادره ـ على عكس ابن خلدون ـ حين كتب في أدب السياسة كتاب «بدائع السلك في طبائع الملك». ويشي عنوان الكتاب بدلالة على وجود مسحة فلسفية؛ كذا على بعد تاريخي متضمن، وليس الحال كما ذهب بعض الدارسين[٣٨٦] من أن «كلام ابن الأزرق معزول عن الواقع التاريخي»؛ لا لشيء إلا لأن الكتاب كتب خصيصاً لتجاوز واقع مرير عايشه المؤلف وحاول إصلاحه. بل إنه يتضمن نقداً أو انتقاداً لاذعين للمفاهيم السائدة في هذا العصر؛ وتصدياً لهدمها تمهيداً لتقديم بديل صاغه من خلال استقراء واعٍ لوقائع التاريخ.

ويتمحور هذا البديل حول أساسين؛ أحدهما عقلاني والثاني شرعي؛ أما الأول فقد عالجه ابن الأزرق تحت عنوان «من تقرير ما يوطأ في الملك عقلاً»[٣٨٧]. والثاني يكمن في تحويل ابن الأزرق التاريخ إلى وقائع شرعية. وفي هذا الإطار انفتح ابن الأزرق على الفكر السياسي اليوناني والفارسي ينهل منه طالما لا يتعارض مع الشرع[٣٨٨]. ومع ذلك لم يتمكن من الانعتاق

---

(٣٨١) محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، ص ٣٧٥، الدار البيضاء ١٩٨٠.

(٣٨٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٩.

(٣٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٣٨٤) أنظر: محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، ص ٢٢٨، بيروت ١٩٩١.

(٣٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٣٨٦) نفس المرجع والصفحة.

(٣٨٧) أنظر: حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، ص ٣٠٣.

(٣٨٨) ابن الأزرق: **بدائع السلك في طبائع الملك**، جـ١، ص ٤٧، بغداد ١٩٧٧.

من مأثورات عصره الشائعة في أدب السياسة مثل مفهوم «الشوكة» أو «العصبية» باعتبارها حجر الزاوية في تأسيس الدولة. ولم ينكر اعتماده على ابن خلدون حين استعار منه مفهوم «الدعوة الدينية» لمؤازرة العصبية[٣٨٩]؛ لكنه امتاز عنه عندما تعلق بمفهوم «الإمامة» كنظام أمثل مرتجى لإعادة تحقيق «وحدة الأمة»[٣٩٠]. وفي هذا الصدد طعم تصوره بمفاهيم سنية موروثة كنظام الوراثة وولاية العهد[٣٩١]؛ والغالب على الظن أنه ورثها عن الأشعري.

لكن حلم «الخلافة» أو «دار الإسلام» الموحدة، لم يمنعه من التسليم بواقع الحال في عصره من أيلولة الحكم في العالم الإسلامي إلى «رياسات» متعددة لا علاقة بينها وبين نظام الخلافة ألبتة[٣٩٢]. والحق أنه اعترف بها وحاول تبريرها شرعاً كسائر معاصريه وسابقيه ابتداءً بالغزالي. وعنهم أخذ أيضاً مفهوم «صولة الرياسة وهيبتها» كأداة لإقرار الشريعة[٣٩٣]. وفي هذا الإطار تحول مفهوم «الشوكة» من مفهوم طبيعي إلى مفهوم شرعي[٣٩٤]. وكدأب السابقين أيضاً حض الرعية على الطاعة لنفس التبريرات التي ساقها أسلافه.

تلك هي رؤية ابن الأزرق السياسية، أما ما حواه الكتاب من معلومات عن الخطط الدينية كالقضاء والحسبة والنظام الحربي...الخ؛ فيبدو أنه اقتبس الكثير منها من كتب السابقين كالطرطوشي وابن خلدون؛ شأنه في ذلك شأن ابن خلدون. وإذ امتازت رؤية ابن الأزرق عن رؤية سابقه ابن خلدون، إلا أن الكتاب في التحليل الأخير تجميع معلومات أكثر منه إبداع، فالجديد فيه جد محدود[٣٩٥]. لكنه ـ في نظرنا ـ محمود لا لشيء إلا لأن ابن الأزرق تفرّد في تأييد المنقول بالمعقول، أو بالأحرى آخى بين الشرع والعقل. كما نشارك أحد كبار دارسيه[٣٩٦] الرأي في أن ابن الأزرق لم ينزلق كالسابقين ـ خصوصاً ابن خلدون ـ فينحاز إلى السلطان؛ لذلك ظلّ فكره حياً؛ بينما مات فكر ابن خلدون[٣٩٧]. تلك صورة عامة تمثل خارطة الفكر السياسي بالنسبة لفقهاء السلطة؛ فماذا عن فكر المعارضة وموقفهم من السياسة -في عصر الإقطاعية العسكرية؟

---

(٣٨٩) حسن حنفي: المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(٣٩٠) إبن الأزرق: **بدائع السلك**، ص ١٢٥، ١٢٦.

(٣٩١) المصدر نفسه، ص ٩٠ - ٩٢.

(٣٩٢) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٣٩٣) المصدر نفسه، ص ٩٧ وما بعدها.

(٣٩٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥ وما بعدها.

(٣٩٥) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣٩٦) حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن، ص ٣٠٨**.

(٣٩٧) نفسه، ص ٣٣٨.

بالنسبة للشيعة، سبق التأكيد على أنهم تشبثوا بمفهوم «الإمامة» القائمة على النص والتعيين. لكنهم بعد سقوط دولهم الكبرى ـ كالدولتين البويهية والفاطمية ـ وتعرّضهم للاضطهاد والبطش وتكوينهم جماعات منكمشة في أعالي الجبال والمناطق القصية في الأطراف؛ طرحوا فكرة «المهدوية» للخلاص من هذه الوضعية الصعبة. أما من عاش منهم في كيانات صغرى مستقلة ـ كالنصيرية الإثني عشرية ـ فكوّنوا نظماً عشائرية يحكمها فقهاء أو وكلاء «لتدبير شؤونهم ريثما يظهر الإمام «الغائب» الثاني عشر»[٣٩٨].

أما الشيعة الزيدية الذين أقاموا دولة في اليمن يتداولها أئمة من آل البيت؛ فلم يطرأ جديد على فكرهم السياسي الذي عرف أصلاً بالاعتدال.

أما فلول الشيعة الإسماعيلية ـ كالبهرة في الهند والدروز في الشام ـ فقد أقاموا نظماً عشائرية تميل إلى المعطيات الواقعية ـ الأعراف ـ أكثر من المذاهب.

على أن الشيعة الذين عاشوا وسط المجتمعات السنية كأقليات مضطهدة؛ تعايشوا مع خصومهم وإن أفتى فقهاؤهم بعدم جواز تقلدهم وظائف عامة في دول سلاطين الجور، لأن قبولها يعني مؤازرة النظام في ظلمه[٣٩٩]. على أن بعضهم جوز ذلك من أجل دفع الخطر عن إخوانهم، أو لمعرفة نوايا الحكام الظلمة حتى يمكن الاستعداد لمواجهتهم؛ ذلك «أن لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»[٤٠٠].

أما عن الشيعة الذين عاشوا في كنف دولة المغول التي كفلت لهم الأمان والاستقرار؛ فقد صنف فقهاؤهم كتباً في أدب السياسة لنصح سلاطينهم، كما هو حال الطقطقي (ت ٧٠٩ هـ) صاحب كتاب «الفخري في الآداب السلطانية» الذي يلح فيه على مسألة العدل الاجتماعي[٤٠١].

وعلى نفس المنوال؛ نسج الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) صاحب كتاب «أخلاقي ناصري» وقدّمه لأحد إيلخانات المغول. والكتاب حافل بالتوجيهات العقلانية والتدابير البشرية التي على الحاكم الالتزام بها من أجل ازدهار العمران. كما يحمل بصمات الفكر السياسي الشيعي عن «ضرورة الإمامة» وطبيعة الحكم مع الاعتراف بحكم السلاطين شريطة تحقيقهم العدل والإنصاف عن طريق الالتزام بالشريعة[٤٠٢].

---

(٣٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(٣٩٩) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود اسماعيل: **فرق الشيعة**، ص ٩٧ وما بعدها.

(٤٠٠) الكليني: **الكافي**، جـ٥، ص ١٠٦، طهران ١٣٨١ هـ.

(٤٠١) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٤٠٢) لامبتون: المرجع السابق، ص ١١٩.

أما عن جماعات الإباضية المعتصمين بمرتفعات عمان في المشرق، فقد أقاموا دولة معزولة عن الدول الإسلامية المجاورة؛ متجهة إلى المحيط للعمل في التجارة مع الهند وشرقي أفريقيا، فضلاً عن صلات ثقافية مع إباضية المغرب. وإذا كان الفقه الإباضي لا يحبذ مبدأ الوراثة ويحض على الشورى والاختيار؛ فإن الأوضاع الحرجة التي عاشها إباضية عمان أتاحت نوعاً من الحكم الوراثي بهدف تحقيق الأمن والاستقرار.

أما إباضية المغرب فقد ابتكروا نظماً مستمدة من واقع ظروفهم الصعبة؛ كمجتمعات منغلقة ومحاصرة بالخصوم المذهبيين؛ مثل نظام «العزابة» الذي سبق التعريف به. كما طرحوا فكرة «المهدوية» أيضاً؛ حيث ظلّت ـ إلى الآن ـ تراودهم قيام «إمامة الظهور» التي تضم العالم الإسلامي بأسره.

خلاصة القول؛ أن الفكر السياسي الإسلامي؛ تأثر بمعطيات عصر الإقطاعية العسكرية؛ كما أثر بدوره تأثيراً سلبياً على تكريس التخلّف والانحطاط.

فماذا عن علم الكلام؟

كغيره من العلوم الأخرى؛ شهد بدوره تراجعاً منذ منتصف القرن الخامس الهجري؛ خصوصاً بعد خفوت صوت المعتزلة الذين أسسوا هذا العلم وطوّروه خلال العصر السابق، وتعاظم المدّ الأشعري الممزوج بالتصوف والمبرر للنظم الإقطاعية العسكرية؛ فتحول لذلك من المعرفة إلى الإيديولوجيا. وإذ سادت الأشعرية بفضل مؤازرة السلطة؛ فلم تخل الساحة من وجود قوى أخرى هامشية كالحنابلة الذين حرموا الاشتغال بعلم الكلام، والماتريدية الذين لم يتجاوز نفوذهم إقليم خوارزم؛ فضلاً عن الإباضية والشيعة الذين تأثروا بالمعتزلة في علم الكلام. ومع ذلك تدهور علم الكلام الإباضي والشيعي بسائر تياراته نتيجة التقوقع والحصار بعد فقدان نفوذهم السياسي كلية.

وإذ ساد علم الكلام الأشعري؛ فإن وسطيته كانت من أسباب تدهوره. فبرغم انطوائه على أبعاد عقلانية ـ نتيجة ميلاده أصلاً من رحم الاعتزال ـ فسرعان ما خفتت بفعل تأثير النزعة الصوفية؛ كذا لأن العقل عند الأشاعرة كان مؤطراً وموظفاً لخدمة النقل ليس إلا، ورويداً رويداً خفت صوته؛ الأمر الذي أدى إلى تحوّل الأشعرية إلى مجموعة صماء من الاعتقادات الإيمانية[٤٠٣]؛ ففقد علم الكلام صفته العلمية.

وبالرغم من استمرار سيادة المذهب الأشعري لقرون خمسة، وظهور أعلام مشاهير كتبوا

(٤٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

وصنفوا في مبادئه ومعتقداته؛ لم يشهد أدنى تطوير معرفي؛ إذ نسج المتأخرون على منوال السابقين، وأعلن بعضهم تنصلّهم من الاشتغال بالعلم كلية وانخرطوا في سلك التيار الصوفي.

لذلك ـ وغيره ـ تدهور علم الكلام في عصر الإقطاعية العسكرية؛ فمال إلى النقل والتقليد، وتأثر بالخرافات والشعوذات، وقصر التأليف فيه على الشروح والمختصرات.

تلك صورة عامة؛ سنحاول تحديد معالمها وبسط وبرهنة أسبابها والكشف عن الآليات الحاكمة لها؛ في ضوء رؤيتنا السوسيو ـ تاريخية.

معلوم أن علم الكلام حظي بمكانة متفوقة وسامية في العصر السابق؛ فاعتبر «أشرف العلوم» من حيث الموضوع والمنهج والغاية[٤٠٤]. فموضوعه هو «عقلنة الإيمان»؛ أي «الإثبات العقلي للأصول الشرعية»[٤٠٥]. ومنهجه عقلاني بامتياز؛ يجعل العقل معياراً تقاس عليه الروايات السمعية، وغايته تخليص العقيدة من الشوائب والعودة بها إلى نقائها الأول. لذلك تأسس العلم وازدهر بفضل المعتزلة الذين أضفوا على العلم أهميته، وأكسبوه شرفه، ونافحوا ضد العقائد والملل المعادية؛ ونجحوا بفضل «التقديم العقلاني للإسلام» في كسب الكثيرين من معتنقي الأديان الأخرى، هذا فضلاً عن الارتقاء بالعلم منهجاً ومعرفة؛ حتى مهدوا به لظهور الفلسفة.

بديهي أن تختلف الصورة بعد سيطرة الأشاعرة ـ خصوم المعتزلة ـ المدعمين بالحكومات القائمة والمؤزرين بجهلة العوام والمشعوذين من الصوفية. ويشي تعريف العلم عند بعض أعلام الأشاعرة على نكوصه وتراجعه؛ إذ صار «**يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة**»[٤٠٦].

وينطوي التعريف على بعدين خطرين هما أن العقائد الإيمانية غدت في موقف دفاع، من أجله جرى الاستنجاد بالعقل للقيام بوظيفة الحجاج، والثاني اعتبار سائر الفرق الإسلامية ـ باستثناء أهل السنة ـ منحرفين ومبتدعين.

وبالعودة إلى تاريخ العالم الإسلامي حول منتصف القرن الخامس الهجري؛ نجد هؤلاء المنحرفين المبتدعين يقصد بهم الشيعة الإسماعيلية على نحو خاص؛ لتعاظم شأنهم في ظلّ الدولة الفاطمية التي أوشكت أن تسيطر على العالم الإسلامي وتقضي على الخلافة العباسية

---

(٤٠٤) لما خالف ابن تيمية الأشاعرة في علم الكلام؛ عالج مباحثه تحت عنوان «الإيمان». أنظر: ابن تيمية: **الإيمان**، ص ٤٠٠ ـ ٤٠٤، القاهرة، ب.ت.

(٤٠٥) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلد١، ص ١١٣، القاهرة ب.ت.

(٤٠٦) طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ١٤١، بيروت ١٩٩٤.

السنية. لذلك كان لا بد من تجنيد المذهب الأشعري للمواجهة الإيديولوجية كجزء من مخطط عام يستهدف القضاء على الفواطم[٤٠٧].

ولعل هذا يفسر عزوف الإشاعرة - إلى حين - عن الخوض في خصومتهم التقليدية مع المعتزلة؛ ليتفرغوا لمواجهة الخطر الجديد، ولم يتورعوا في هذا الصدد عن استعارة بعض أسلحة المعتزلة «العقلانية» وتجنيدها لمقاومة «الغنوص» الشيعي، كما سنوضح بعد قليل.

لذلك؛ نرى أن الهدف السياسي كان في الخطاب الإيديولوجي الأشعري؛ بل لم يبالغ بعض الدارسين حين اعتبروا العامل السياسي هو القضية المحورية الثاوية في هذا الخطاب[٤٠٨]، وأن المباحث الكلامية الأشعرية برمتها - حتى ما يتعلق منها بالنحو والصرف - مجرد غلاف يخفي مسألة السياسة بالدرجة الأولى[٤٠٩]. وحق لهذا الباحث النابه أن ينبه إلى ضرورة **«البحث عن البعد الإيديولوجي الخفي أو المحتجب، واستنطاقه استنطاقاً.يروم إكراه الخطاب الأشعري على البوح بالخلفيات السياسية الثاوية في ثنايا الخطاب وتضاعيفه»**[٤١٠].

لكن مع الأسف أن الباحث نفسه عوّل على مناهج أخرى «عصرية» لم تحقق هدفها هذا لعجزها وهشاشتها، وهذا ما يحفّزنا إلى محاولة ولوج المشكلة وتحقيق الهدف المنشود من خلال مناهج أخرى أكثر قدرة على استنطاق مكامن الخطاب والكشف عما يخفيه. ولا مندوحة عن توظيف المنهج المادي الجدلي التاريخي في هذا الصدد.

فبالعودة إلى التاريخ؛ نجد أن عملية الإحياء السني لمواجهة الخطر الإسماعيلي، اضطلع بها السلاجقة والخلافة العباسية؛ وأن قطب التنظير المعرفي الإيديولوجي كان هو أبو حامد الغزالي؛ الذي أعطى للأشعرية صبغة عملية[٤١١]؛ فدعمها بالتصوف وحوّلها إلى إيديولوجية تخدم المخطط الدعائي السني الإحيائي. لذلك صدق من ذهب إلى أن فكر الغزالي لم يكن معزولاً عن المصالح السياسية؛ بالرغم من ادعائه الارتكان في صياغته إلى القرآن والسنة[٤١٢]. ولعل هذا يفسر لماذا رفض الغزالي الصيغة الأشعرية المفلسفة التي قدمها أستاذه الجويني؛ فاستبدل الفلسفة بالتصوف[٤١٣] ليضمن انتشار الإيديولوجية الجديدة المنهجية بين جماهير العوام وأهل

---

(٤٠٧) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٥٨.

(٤٠٨) سعيد بنسعيد العلوي: المرجع السابق، ص ٨٤.

(٤٠٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤١٠) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٤١١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٤١٢) Hitti,P: **History of the Arabs,** p.p. 430-432, London, 1949.

(٤١٣) Ali Essa Othman: **The Concept of Man in Islam in the Writings of Al Ghazali,** p. IX, Cairo, 1960.

الطرق الصوفية. لذلك نهى الغزالي العوام عن الاشتغال بعلم الكلام الذي قصره على الخاصة[٤١٤]؛ على أساس أنه فرض كفاية لا يلزم كافة المسلمين، وإنما يقدم به بعضهم للدفاع عن العقيدة، ولبيان تلبيسات وأغاليط «الزنادقة والمخالفين»[٤١٥]. وهذا يعني أن هذا «البعض» المباح له الاشتغال بالعلم هم فقهاء الأشاعرة ـ من مدرسة الغزالي ـ وحدهم لأن ما عداهم «زنادقة ومخالفين».

من هذا النص وغيره؛ نستخلص حقيقة هامة؛ وهي إضمار الأشاعرة حقيقة الهدف من اشتغالهم بالعلم في صيغته الجديدة. وربما كان هذا الإخفاء من باب «السياسة» وطبيعة العمل في حقلها، أو لأن هؤلاء الفقهاء كانوا ـ في قرارة أنفسهم ـ غير راضين بتوجيه أصول الدين لتبرير «حكم المتغلب»؛ بما يسيء إلى مكانتهم كفقهاء مسئولين عن الدين أمام الرعية. وإلا فما تفسير يقظة ضمائر هؤلاء الفقهاء ـ كالغزالي وفخر الدين الرازي ـ في أواخر سني عمرهم، وإعلانهم براءتهم مما كتبوا في علم الكلام؛ لأنه لم يكن موجهاً لخدمة الله أو خدمة الحقيقة[٤١٦]. ولعل هذا الشعور ظلّ موجوداً كامناً في نفوس فقهاء الإشاعرة الذين اشتغلوا بالسياسة من باب تبرير حكم الجائرين من الحكام؛ حتى عصر ابن خلدون. إذ نجده بعد إعلان ولائه لمذهب الأشعري[٤١٧]، وامتداحه الجويني[٤١٨] والغزالي[٤١٩]؛ يعلن أنه لا ضرورة للخوض في هذا العلم؛ على أساس أن الغزالي وتلامذته قد أحسنوا القيام بالمهمة السياسية؛ فقضوا على المبتدعين والملاحدة. يقول: «**ينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملاحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم**»[٤٢٠]. ومعلوم أن ابن خلدون كان أشعرياً مشتغلاً بالسياسة التي ولجها من باب «الغاية تبرر الوسيلة».

لذلك كله؛ لا مناص عن الاستعانة بالتاريخ لفهم مفردات فكر الأشاعرة في صيغته الجديدة وما توحي به من دلالات هامة، توضح غلبة الغاية السياسية على الجانب المعرفي. وفي هذا

(٤١٤) جورج قنواتي: **الفلسفة وعلم الكلام والتصوف**، دراسة في كتاب: «**تراث الإسلام**»، ص ٨٣، الكويت ١٩٨٨.

(٤١٥) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٤ ـ ٦.

(٤١٦) الغزالي: **إلجام العوام عن علم الكلام**، نقلاً عن أحمد صبحي: الأشاعرة، ص ١٣٤.

(٤١٧) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**. جـ٤، ص ٨٩.

(٤١٨) **المقدمة**، ص ٤٦٤.

(٤١٩) المصدر نفسه، ص ٤٦٥.

(٤٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٦.

الصدد؛ صدق من قال بأن نشأة المذهب وتطوره في ظروف تاريخية خاصة «أثّرت في بنيته ومهمته وغاياته وتطور أهدافه»[٤٢١].

فلنحاول قراءة فكر المذهب في رحلته من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين؛ للكشف عن بنيته ومهمته وتطور غاياته وأهدافه.

يرتبط تسييس المذهب الأشعري في العصر السلجوقي بإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله يوسف بن محمد الجويني (ت ٤٧٨ هـ)[٤٢٢] الذي صنّف عدة مؤلفات منها «كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» و«لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة». ويشي العنوان باستخدام العقل بشكل قطعي لخدمة أصول المذهب الأشعري. ولا غرو، فقد أفاد الجويني من الفلسفة ووظّف منهجها في الاستدلال والجدل، كما أفاد من مصادر المعرفة الحسيّة والنفسية والعقلية في دعم العقائد السمعية. ولعل هذا يفسر كون السمعيات عنده ـ وعند الأشاعرة عموماً ـ هي الأصل «فهي الأكثر يقيناً من العقليات»[٤٢٣]. ولا تختلف آراؤه في المسائل الكلامية كثيراً عن آراء مؤسس المذهب، وإن كان أكثر ميلاً إلى موقف المعتزلة في مسألة الصفات، كما اقترب منهم في الإلهيات العملية؛ حيث مال إلى التأويل. ومع ذلك فقد كان أول أشعري فتح باب المذهب للتصوف[٤٢٤]؛ بما يزكّي قناعاتنا عن تسييس المذهب ومحاولة نشره وتعميمه لمحاصرة نفوذ المذهب الإسماعيلي والقضاء عليه. وتظهر في الصيغة الأشعرية التي صاغها الجويني بواكير سمة«الانتهازية» الفكرية لخدمة أهداف سياسية؛ حيث استعان بالفلسفة في ضرب «المشبهة» ـ الحنابلة ـ كما استعان بالاعتزال لتقويض الفلسفة، وحبذ التصوف لتيسير انتشار المذهب الأشعري.

ولنفس الأهداف ـ مع اختلاف الأسلوب ـ قدم أبو حامد الغزالي صيغته المبتكرة والناجحة؛ إذ اقتصر علم الكلام على «الصفوة»، وجند العوام للانشغال بالعبادة عن السياسة والعلم، وفتح باب المذهب على مصراعيه للتصوف؛ بهدف حصار الاعتزال والفلسفة التي لم يتقاعس عن تجنيد قلمه وجهده لمحاولة هدمها؛ وهو ما نجح فيه بالفعل؛ على الأقل في الشرق الإسلامي. وليس أدل على ترجيحه للتصوف من تقديم نسق يقسم الوجود إلى ثلاثة عوالم هي؛ «عالم الملك»، و«عالم الملكوت»، و«عالم الجبروت». أما عالم الملك؛ فالحواس وسيلة معرفته لأنه أدنى العوالم، وعالم الملكوت هو أسماها لأنه أزلي لا يتغير، وهو عالم الحقائق التي لا يمكن معرفتها

---

(٤٢١) المصدر نفسه، ص ٤٦٧.

(٤٢٢) أنظر: حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن، ص ٦٩.**

(٤٢٣) شوقي ضيف: **تاريخ الأدب العربي**، جـ٥، ص ٥٥٥، القاهرة ١٩٩٠.

(٤٢٤) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ١٢١.

إلا بالحدس الصوفي. وكذلك الحال بالنسبة لعالم الجبروت الذي يتوسط العالمين السابقين[٤٢٥].

لقد أحل الغزالي «الحدس» محل «العقل»، وإن ماحك في تقديره له، فمهّد بذلك لتكريس التخلف؛ نتيجة نجاحه في جعل الأشعرية تكتسح سائر الاتجاهات الكلامية الأخرى[٤٢٦].

أما محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)؛ فقد كان مؤرخاً للفرق أكثر منه متكلماً على الطريقة الأشعرية. ومع ذلك فقد كان من أقطاب الأشاعرة الذين مالوا للاعتزال في محاولة احتوائه وتجنيد أصحابه ضد الشيعة[٤٢٧]، أو على الأقل استعارة بعض آرائهم العقلانية لتوظيفها في دحض المذهب الإسماعيلي.

يتجلى هذا الهدف بوضوح عند فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) الذي جارى المعتزلة حين توسّع في الأخذ بالرأي وتوظيف العقل في تأطير الأشعرية فلسفياً. ثم حبذ فكرة «التوفيق» هذه في التبرير للسلاطين والأمراء الذين أغدقوا عليه؛ فحاز ثروة طائلة. لكنه تاب وأناب في أواخر عمره وأنتهج طريقة الغزالي في الميل إلى التصوف[٤٢٨].

واصل عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) جهود سابقيه في تأصيل علم الكلام فلسفياً؛ خصوصاً بعد أن اختفت قوى المعارضة تقريباً. ولعل هذا يفسر لماذا اقترب المذهب الأشعري من الاعتزال[٤٢٩]، فجرى إجلال وتوقير علم المنطق بعد تجريحه من قبل[٤٣٠]، ووظّفه في تقديم المذهب في صيغة نظرية أكثر تماسكاً عن ذي قبل؛ خصوصاً بعدما أضافه سيف الدين الآمدي إليه من بصمات عقلانية[٤٣١]. كما يفسر أيضاً لماذا ازدادت معارضة الحنابلة؛ فلم ينصاعوا إلا بعد فرض السلاطين عليهم المذهب الأشعري[٤٣٢].

وفي الغرب الإسلامي؛ انتشر المذهب الأشعري بمؤازرة الحكام؛ رغم انتقادات بعض المفكرين كابن رشد الفيلسوف. إذ اعتبر الأشاعرة مسفسطين أساءوا إلى العلم والدين في

---

(٤٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٤٢٦) أوليري دي لاسي: **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، ص ٢٣٠، ٢٣١، القاهرة ب.ت.

(٤٢٧) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٥٥٥.

(٤٢٨) أحمد صبحي: **الإشارة**، ص ١٩٦.

(٤٠٩) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٨٩.

(٤٣٠) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ٢٩١.

(٤٣١) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٦٥.

(٤٣٢) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٧، ص ١٥٠، القاهرة ١٩٩٠.

آن[٤٣٣]. ويبدو أن صلات جرت بين الغزالي ومدرسته وبين بعض أعلام المالكية في المغرب لاعتناق المذهب الأشعري. ويبدو أن هذه الجهود تكللت بالنجاح؛ إذ نعلم أن الفقيه القيرواني محمد بن عتيق التميمي (ت ٥١٢ هـ) رحل إلى الشرق ودرس الأشعرية ثم عاد ونشرها بإفريقية[٤٣٤]. كما سبقت الإشارة إلى ارتباط الدولة المرابطية في الغرب الإسلامي بخطط ذات صلة بالغزالي ومدرسته. ولعل هذا يفسر لماذا شجّع المرابطون - في مستهل حكمهم - دراسة علم الكلام الأشعري؛ حتى أن أحد الفقهاء ألّف أرجوزة ضمنها تعاليم المذهب؛ ليسهل نشره بين الرعية[٤٣٥].

وفي الأندلس - إبان معارضة فقهائها المالكية للمرابطين - جرى رفض المذهب الأشعري في صيغته الغزالية - لأسباب سياسية - والنهل من مصنفات الأشعري نفسه في تعاليم المذهب. فمحمد بن خلف بن موسى الألبيري (ت ٥٣٧ هـ) صنف في علم الكلام على طريقة الأشعري[٤٣٦]؛ وأشاد غيره بالأشعري والجويني - دون الغزالي - وغيرهما فدبجوا قصائد في مدحهم[٤٣٧].

وفي عصر الموحدين تعاظم الاهتمام بعلم الكلام؛ فقد أخذه المهدي بن تومرت عن الغزالي في الشرق، ثم أكسبه صبغة عملية حين اتخذه إيديولوجية لتأسيس دولة الموحدين. والحق أن الإيديولوجية الموحدية كانت مزيجاً غريباً من مذاهب شتى؛ لكن الأشعرية كانت متضمنة فيها بدرجة أكبر. إذ تبنى ابن تومرت آراءها في كثير من المسائل؛ خصوصاً وأن المذاهب الكلامية جميعاً تنطوي على قاسم مشترك يتمثل في الجمع بين العقل والنقل مع اختلاف في الدرجة[٤٣٨]. لذلك عاش علم الكلام الأشعري في إمبراطورية الموحدين بالمغرب والأندلس حتى بعد التنكر لمذهب ابن تومرت، وبرز الكثير من أعلامه ممن ألّفوا وصنفوا كتباً في عقائد

---

(٤٣٣) السبكي: المرجع السابق، جـ٥، ص ٩٧.

(٤٣٤) طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٤٣٥) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٩، ص ١٩٩، القاهرة ١٩٩٢.

(٤٣٦) كتبها الفقيه يوسف بن موسى الضرير (ت ٥٢٠ هـ)؛ وقال فيها:

هذا كتاب محكم وجيز ... مذهب قيده التوجيه
مضمن علم أصول الدين ... بأقرب الطرق للتبيين

أنظر: عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٣٦.

(٤٣٧) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٨، ص ٣٣٧، القاهرة ١٩٩٤.

(٤٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

المذهب وتعاليمه؛ كعثمان بن عبد الله السلاجي (ت ٥٦٤ هـ) ومحمد بن إبراهيم المهدي (ت ٦١٢ هـ) الذي زار الشرق والتقى بالكثيرين من أعلام الأشاعرة[٤٣٩].

على أنه برغم سيادة علم الكلام الأشعري في الشرق والغرب الإسلاميين؛ فقد تراجع شأنه شأن العلوم الأخرى؛ حيث ندر التأليف فيه؛ اللهم إلا ما يتعلق بالشروح والمختصرات الزاخرة بالتقليد ومماحكات السابقين، فضلاً عن الخرافات والخوارق[٤٤٠]. بل إن بعض الدارسين أرجع جذور هذا التدهور إلى الغزالي نفسه؛ على أساس أنه هو الذي غرس فيه معتقدات الصوفية[٤٤١].

فما هي أسباب هذا التراجع في علم الكلام الأشعري وما هي مظاهره وتجلياته؟

لعل من أهم الأسباب، ما يرجع إلى عصر التأسيس؛ حيث اتخذ الأشعري موقفاً وسطاً بين عقلانية المعتزلة ونصية الحنابلة. ومعلوم أن الوسطية لا تستمر طويلاً على موقفها المائع؛ إذ في الغالب الأعم ما تنتهي إلى النصية.

كما أن الوسطية لا تعيش وتستمر إلا بفضل مؤازرة الحكام الذين يتخذونها مطية لتحقيق طموحاتهم السياسية؛ فإذا ما ترسّخ سلطانهم ونفوذهم عدلوا عن تبنّيها ومؤازرتها فتؤول إلى التداعي والانهيار.

مصداق ذلك أن علم الكلام الأشعري تعاظم في أحضان العباسيين والسلاجقة والأيوبيين والمرابطين والموحدين الذين شيّدوا المدارس والخوانق لتعليم المذهب ونشره، وأغدقوا المناصب والأموال والهبات على علمائه[٤٤٢]، بينما صبّوا لعناتهم على أرباب المذاهب الكلامية الأخرى[٤٤٢] فعلى سبيل المثال؛ أمر ابن تومرت طلابه في المغرب على دوام التفقه في علم الكلام، واعتبر النبوغ فيه شرطاً لتقلد المراتب العليا في سلك دعوته. لقد كان الهدف من ذلك كله تثبيت حكم النظم السنية والقضاء على الدول الشيعية. فلما تحققت الفرص «إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا»[٤٤٤]، قلب الحكام ظهر المجن للفقهاء الأشاعرة نظراً لضعف الحاجة

(٤٣٩) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ١٨٢، ١٨٣.

(٤٤٠) عبد الله علام: المرجع السابق، ص ٣٠٥، ٣٠٦.

(٤٤١) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ٢٩٨.

(٤٤٢) أنظر: أوليري دي لاسي: المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٤٤٣) معلوم أن الغزالي حظي بإنعامات السلاجقة، كما احتضن السلطان العادل الأيوبي الفخر الرازي وأغدق عليه. أنظر: ابن خلكان: المرجع السابق، جـ٢، ص ١٦٨.

(٤٤٤) أرغم صلاح الدين الأيوبي الحنابلة في مصر والشام على اعتناق مذهب الأشعري في الكلام. أنظر: السبكي: المرجع السابق، جـ٥، ص ٩٧.

إليهم، كما كان الحال سابقاً. ولعل هذا يفسر شكوى الغزالي من غدر الحكام، ونصيحته بعدم مخالطة الأمراء والسلاطين «لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة»[٤٤٥]. كما يفسر توبته عن تسخير علمه لخدمة السلاطين السلاجقة في سني عمره الأخيرة. وقد سبقت الإشارة إلى موقف فخر الدين الرازي المماثل في هذا الصدد.

خلاصة القول؛ **أن ارتباط علم الكلام الأشعري بالتبرير لحكم السلاطين الجائرين كان من أهم أسباب تدهور المذهب وتراجعه معرفياً.**

أما عن الجانب المعرفي المفضي إلى الانهيار؛ فيكمن في خصيصته «الانتهازية» التي طبعته سياسياً ومعرفياً. إذ من أجل محاربة التشيع، هادن الأشاعرة المعتزلة ـ إلى حين ـ ونهلوا عقلانيتهم لدحض العرفان الإسماعيلي. ولأن الإسماعيلية عوّلوا على الفلسفة، استثمر الأشاعرة ما انطوت عليه الفلسفة من قدرات على المحاجاة والجدل واستخلاص الأدلة، لمواجهة خصومهم. ولعل هذا يفسر جهود الرازي والإيجي والبيضاوي في التعويل على الجانب النظري إلى حد إهمال الكثير من موضوعات علم الكلام؛ فيما ألّفوا وصنّفوا[٤٤٦]. وكانت محاولاتهم في فلسفة علم الكلام الأشعري من أسباب حملة ابن تيمية عليهم وعلى مذهبهم في آن، وإطلاقه مصطلح «الإيمان» على مباحث علم الكلام.

فلما ذوى نفوذ الشيعة عاد الأشاعرة لتزكية النقل على العقل والتقليد على النظر[٤٤٧]، وغدت «الأدلة» تستقى من السماع، واتخذ الخطاب الأشعري طابعاً خطابياً إنشائياً أكثر منه معرفياً[٤٤٨]. وحسبنا موقف ابن خلدون الأشعري من العقل؛ حيث حرم عليه الاقتراب كلية من الأمور «غير المحسوسة»[٤٤٩]؛ «فلا تستطيع أن تزن بالعقل أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية»[٤٥٠].

لذلك؛ نرى أن الانتهازية السياسية عند الأشاعرة انسحبت على منظوماتهم الكلامية، وكان ذلك من أسباب تفريغ المذهب الأشعري من محتواه المعرفي، وتحوله إلى ضرب من «الدوجما» العقائدية.

---

(٤٤٥) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٦٧.

(٤٤٦) الغزالي: **رسالة أيها الولد**، ص ٤٤، القاهرة ب.ت.

(٤٤٧) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلد١، ص ١٤٤، ١٦٥.

(٤٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٤٤٩) المصدر نفسه، مجلد٢، ص ١١.

(٤٥٠) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٥٩.

في إطار سمة الانتهازية المعرفية تلك؛ يمكن تفسير انفتاح المذهب على التصوف. وقد أثبتنا إرهاصات هذا التحول منذ الجويني، ثم جاء الغزالي ليؤسس صرحاً هشاً للمعرفة الحدسية على حساب الحسية العقلية. يقول في هذا الصدد: «**أيها الولد ـ أي شيء حاصل لك من تحصيل علم الكلام والخلاف والطب والدواوين والأشعار والنجوم والعروض والنحو والتصريف غير تضييع العمر بخلاف ذي الجلال**»[٤٥١]. وفي ذلك تحريض على رفض ولفظ العلم كلية والانصراف إلى الطرقية الصوفية؛ حيث يقول[٤٥٢]: «**أيها الولد ـ قد علمت أنك لا تحتاج إلى تكثير العلم، والآن أبيّن لك ما يجب على سالك سبيل الحق. فاعلم أنه ينبغي للسالك شيخ مرشد مرب؛ ليخرج الأخلاق السيئة منه بتربيته، ويجعل مكانها خلقاً حسناً**». **ونفس الشيء يقال عن فخر الدين الرازي الذي أعلن ـ في أخريات أيامه عن عبثية علم الكلام ودعى إلى إحلال التصوف محله**[٤٥٣]. **ومعلوم أن التصوف تحول ـ في العصور المتأخرة ـ إلى «دروشة» وخرافات وشعوذات لا علاقة لها بمبادئه النقية في العصور الإسلامية الباكرة**[٤٥٤].

إن نظرة سريعة إلى محتوى المباحث الكلامية في العصور المتأخرة تؤكد ضآلة حظه من المعرفة إذا ما قيست بدلالات هذه المباحث على التسويغ والتبرير السياسي، وأن ما أثير من خلافات حول ذات الله وصفاته وأفعاله وحول الإلهيات العملية أو السمعيات كالنبوة والمعاد..الخ؛ لم يكن خلافاً فكرياً أو اجتهاداً حول مسائل دينية ظنية؛ بقدر ما كان تبريراً وتسويغاً للنظم المتغلبة الحاكمة، ومحاولة لإضفاء الشرعية عليها.

فالقول مثلاً بحدوث العالم، وأن الله سبحانه علة أولى لكل الموجودات، «والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع»[٤٥٥]؛ كان يعني من جانب آخر غل قدرة الإنسان على التفكير والحدّ من سعيه في طلب العلم والمعرفة، وتأكيد تفاهة الإنسان وهامشية وجوده، وتطويعه للخنوع للحاكم حتى لو كان جائراً[٤٥٦].

إن إنكار قانون السببية في العالم المادي، والقول بنظرية الخلق الإلهي المستمر للأفعال

---

(٤٥١) المصدر نفسه، ص ٤٦٠.

(٤٥٢) أنظر: **رسالة أيها الولد**، ص ٢٣.

(٤٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٥٤) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ٤، ص ٨٩.

(٤٥٥) أحمد صبحي: **الأشاعرة**، ص ٢٩٨ وما بعدها.

(٤٥٦) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٤٥٩.

والأعراض والزمان والمكان، وتحويل الهيولى إلى صور؛ بما يؤكد حكم الذات الإلهية في الكليات والجزئيات؛ إنما هو ـ على حد قول أحد الدارسين ـ نوع من الجبروت الذي يوحي بدلالات سياسية فحواها تكريس «الأمر الواقع» والحيلولة دون تدخل الإنسان في شؤون العالم. ففضلاً عن الخطأ المعرفي الذي ينطوي على هذا الطرح الأشعري، لا يخلو من مغزى سياسي بالأساس(٤٥٧). كذلك لم يخطىء أحد الدارسين النابهين(٤٥٨) حين ذهب إلى أن معالجة الأشعرية لمسألة الجبر والاختيار كانت تعكس بعداً سياسياً مسكوتاً عنه في الخطاب الأشعري.

وفي ذات الإطار، يمكن تفسير موقف الأشاعرة المناهض «للتأويل» و«المجاز»، وإرجاء البت أو الحكم في المسائل التي تفتقر إلى دليل سمعي. هذا الموقف يعني نوعاً من «التكتيك» السياسي الذي يستهدف الخضوع لسياسة «الأمر الواقع» والتسليم بها. وبمعنى أوضح الخنوع للحكام حتى لو جاروا، و«إرجاء» أمرهم إلى الله سبحانه وتعالى؛ وترويض المحكومين على عدم الإقدام على التغيير؛ بما يعني تكريس الظلم(٤٥٩) والقهر؛ لا لشيء إلا لأن الحاكم «ظلّ الله على الأرض»(٤٦٠).

وبخصوص مسألة «العدل» التي شكّلت حجر الزاوية في علم الكلام المعتزلي؛ فقد أولاها الأشاعرة اهتماماً ثانوياً وغلبوا عليها مسألة «التوحيد» التي تعاظمت رويداً رويداً حتى ابتلعت «العدل» في النهاية(٤٦١).

ونفس الشيء يقال عن مسألة «الحسن والقبح»، وهي مسألة خاضعة لميزان العقل ـ حيث جاء موقف الأشاعرة بصددها بما يفيد رفض الاختيار والرضوخ لمشيئة الأقدار؛ التي هي في الواقع مشيئة الحكام.

أما عن مسألة «الجبر والاختيار»، فكان موقف الأشاعرة بصددها مائعاً من الناحية المعرفية، ميالاً للاعتراف بالجبر في التحليل الأخير(٤٦٢). لذلك غاب الإنسان في المنظومة الكلامية الأشعرية، بينما جرى «تحرير» المعجزة والكرامة والسحر عن طريق التسليم بمبدأ «التجويز»(٤٦٣).

أما عن معالجة الأشاعرة للإلهيات العملية؛ كالنبوة والمعاد والصراط..الخ فكانت ذات دلالة

(٤٥٧) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلد٢، ص ٥٥، ٥٦، القاهرة ١٩٨٨.

(٤٥٨) طيب تيزيني: **مشروع رؤية**، ص ٢٤٧ - ٢٦٠.

(٤٥٩) أنظر: سعيد بنسعيد العلوي: المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤٦٠) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلد٢، ص ٢١٨.

(٤٦١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٦٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

على تغييب ماضي الإنسان، وتقرير مصيره ومستقبله تقريراً جبرياً؛ خصوصاً بعد إهدار قانون «الاستحقاق» بما يعني تجويز الشفاعة وتعذيب المؤمن جوازاً؛ لأن الله سبحانه غير ملزم بالوفاء بالوعد والوعيد؛ «فالثواب فضل من الله، والعقاب عدل منه، والعمل دليل، وكل ميسر لما خلق له، ولا يجب عليه الثواب والطاعة ولا العقاب في المعصية؛ بل إن أناب فبفضله، وإن عاقب فبعدله»[٤٦٤].

أما عن قضية «الإمامة» التي شكلت أهم مباحث علم الكلام في السابق؛ فقد انزوت وتراجعت أهميتها في مصنفات المتأخرين؛ فألحقت بالسمعيات. ولا يخلو ذلك من مغزى سياسي؛ فحواه رفض الحكومات الشيعية والخارجية، والاعتراف في المقابل بحكومات السلاطين المتغلبين. وقد برروا دعواهم بأن «الإمامة ليست من أصول الاعتقاد»[٤٦٥]، وأن النظر فيها «ليس من المهمات»[٤٦٦].

لذلك كله ـ وغيره ـ تدهور علم الكلام الأشعري، وتحول إلى صيغ «دوجمائية» جاهزة عن «الإيمان» الذي حلّ فيه القلب محل العقل.

فما هي مظاهر هذا التدهور؟

لعل من أهمها الإسراف في الحجاج وتفريغ المسائل الجزئية والجدل حولها إلى حد «السفسطة»، مع تخليط النقل بالعقل والمماحكة والتبرير والتسويغ والتسويف؛ مما يشكك في مصداقية المعرفة، ويؤدي إلى الإخلال بالتفكير العقلاني والمنطقي. ناهيك عن الجمع بين المتناقضات والسكوت والتعمية عن المسائل التي تفتقر إلى الأدلّة؛ وكلها أمور جعلت الفلاسفة يندِّدون بعلم الكلام[٤٦٧]. كما ندّد به ـ في مرحلة انهيارة ـ الكثيرون من الباحثين المعاصرين الذين وسموا منظومات المتكلمة بعدم الاتساق والافتقار إلى التجانس والتضارب في الآراء بين أصحاب الاتجاه الواحد، وادعاء الجميع أنهم على صواب[٤٦٨].

كما غلبت سمة «التجميع» على أعمال المتكلمة المتأخرين؛ فالنقل كثير والإبداع نادر والتكرار متواتر[٤٦٩]، والتقليد يعمّ المنهج والتصنيف في آن.

---

(٤٦٤) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٤٦٥) نقلاً عن: حسن حنفي: المرجع السابق، مجلد٤، ص ٣٤٨.

(٤٦٦) الجويني: **الإرشاد إلى مقاطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، ص ٣٤٥، بيروت ١٩٨٥.

(٤٦٧) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص ٢١٣.

(٤٦٨) طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ١٤٩، ١٥٠.

(٤٦٩) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلد١، ص ١١٧.

من مظاهر التدهور أيضاً؛ كثرة الشروح والمختصرات وتبسيط قضايا العلم وابتسارها في «أرجوزات» شعرية يجري ترديدها دون فهم أو وعي[٤٧٠]. لقد أختفت حقائق العلم في العصور المتأخرة فجرى الاستعاضة عنها بمعارف مستمدة من العلوم الأخرى، خصوصاً من التصوف بخوارقه وكراماته وخرافاته، الأمر الذي أفضى إلى توارى أصول العلم وتحولها إلى معتقدات دغمائية إيمانية صماء. ومن يطالع خواتيم المصنفات الكلامية المتأخرة يقف على اعتراف أصحابها بالعجز والجهل بما كتبوا فيه[٤٧١].

تلك هي أسباب ومظاهر تدهور علم الكلام الأشعري؛ فماذا عن العلم عند قوى المعارضة؟

نعلم أن المعتزلة كانوا فرسان هذا العلم بلا مدافع؛ إذ هم الذين أسسوه وقعدوا قواعده وأصّلوا بناءه النظري. كما بلغ العلم أوج ازدهاره في العصر السابق، حتى أوشك أن يتحول إلى فلسفة.

لكن غلبة الإقطاع العسكري منذ منتصف القرن الخامس الهجري، وسيادة غطائه الإيديولوجي الأشعري أفضى إلى أفول علم الكلام المعتزلي؛ بل أدى إلى اختفاء الاعتزال أصلاً، فلم يبق من المعتزلة إلا فلول وبقايا[٤٧٢]. ذلك أن بعضهم أمام الاضطهاد والقمع اضطروا إلى التخلي عن مذهبهم واعتنقوا المذهب الأشعري[٤٧٣]، كما اضطر البعض الآخر إلى الهرب إلى الأطراف، فنزحوا إلى بلاد ما وراء النهر واليمن.

نفس الشيء يقال عن معتزلة الغرب الإسلامي، فقد ذوى شأنهم بعد القضاء على حركة ابن مسرة، واختلطوا بالمذاهب الأخرى، فأقبلوا على التصوّف[٤٧٤].

وبخصوص معتزلة ما وراء النهر، اقترب فكرهم من فكر الماتريدية، وتضافروا معهم على مواجهة الأشعرية. كما أن الشيعة في الإقليم تأثروا بعلم الكلام المعتزلي الذي أصبحت مبادئه مشاعة بين المذاهب والفرق[٤٧٥]. ولعل ذلك كان من أسباب فشل فخر الدين الرازي في الترويج لمذهب الأشاعرة في خوارزم وبلاد ما وراء النهر.

---

(٤٧٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٤٧١) منها أرجوزة لمحمد بن عبد الله البرمكي الحموي (ت ٥٧٠ هـ) أطلق عليها «حدائق الفصول وجواهر الأصول»، وعلى غرارها نسج متكلمة الغرب والأندلس، كما أوضحنا سلفاً. أنظر: السبكي: المرجع السابق، جـ٤، ص ١٩٥.

(٤٧٢) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، مجلده، ص ٦٥١، ٦٥٢.

(٤٧٣) أوليري دي لاسي: المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٤٧٤) المصدر نفسه، ١٤٦.

(٤٧٥) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٨، ص ١٢١، القاهرة ١٩٩٤.

وفي اليمن اختلط مذهب المعتزلة بمذاهب الزيدية، وأثّرت مقالات المعتزلة ـ الذين نقلوا معهم معظم كتبهم من إيران والعراق ـ في علم الكلام الزيدي[٤٧٧].

وعن هذا العلم صنف متكلمو الزيدية على غرار علم الكلام الاعتزالي؛ كما هو حال الإمام المهدي أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠ هـ) صاحب كتاب «شرح القلائد في علم الكلام»[٤٧٨].

أما عن علم الكلام عند الاثني عشرية؛ فقد تأثر بدوره بالاعتزال؛ على عكس ما يذهب إليه بعض الدارسين[٤٧٩] من أن المعتزلة هم الذين تأثروا بالتشيع؛ نظراً لأن الشيعة ظهروا قبل المعتزلة. ومع تسليمنا بسبق التشيع تاريخياً للاعتزال؛ إلا أن علم الكلام لم يظهر إلا في القرن الثامن الهجري، وكان ظهوره على يد المعتزلة؛ حسب إجماع الدارسين.

ومن مظاهر تأثر علم الكلام الإثني عشري بالاعتزال؛ قول الإثني عشرية بالوعد والوعيد[٤٨٠]. أما عن المسائل الأخرى كمرتكب الكبيرة، والشعائر والنبوة، وغيرها من الإلهيات العملية؛ فقد أخذ فيها الإثني عشرية برأي الأشاعرة[٤٨١]؛ تحت تأثير «التقية»؛ نظراً لاضطهادهم من قبل النظم السنية الحاكمة.

أما الإسماعيلية؛ فقد استقوا أطروحاتهم الكلامية في الغالب الأعم من المعتزلة[٤٨٢]، خصوصاً في مسألة الصفات. فعندهم أن «الله جلّ متعالياً أن يكون بصفة من صفات ما أوجده»[٤٨٣]. كما جعلوا ـ كالمعتزلة ـ العقل المصدر الأساسي للمعرفة على أساس أن «الله أول ما خلق خلق العقل»[٤٨٤]. كما تأثروا بالمعتزلة في «الاستدلال بالخلق وبالموجودات على موجودها»[٤٨٥].

---

(٤٧٦) حسن حنفي: **التراث والتجويد**، مجلد٥، ص ٦٤٤ ـ ٦٤٦.

(٤٧٧) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٨٨، ٨٩.

(٤٧٨) أحمد صبحي: **المعتزلة**، ص ٣٦٤، ٣٦٥، الإسكندرية ١٩٨٢.

(٤٧٩) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٨١.

(٤٨٠) أنظر: محمد جواد مغنية: **معالم الفلسفة الإسلامية**، ص ١٦٩، بيروت ١٩٧٣.

(٤٨١) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٤٨٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧٥.

(٤٨٣) حسن حنفي: **التراث والتجويد**، مجلد٢، ص ٣٥٥.

(٤٨٤) إدريس القرشي (الداعي): **زهرة المعاني**، ص ١٩، بيروت ١٩٩١.

(٤٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

على أن هذه الآراء قد تطورت عند الإسماعيلية؛ فأكسبوها مسحة فلسفية عرفانية حسب نظرية الفيض الأفلوطينية[٤٨٦].

واختص الشيعة عموماً ـ ومنهم الإسماعيلية ـ بتكريس مباحث مستقلة عن مسألة «الإمامة» الذين اعتبروها من مباحث علم أصول الدين. ولعل ذلك كان من أسباب حملة الغزالي عليهم، تلك الحملة التي واجهوها بالردّ العنيف المدعم بالبراهين العقلية والحجج المنطقية والقرائن التاريخية[٤٨٧]. وينم تطرّف الإسماعيلية في بعض المعتقدات، والإسراف في معاداة الخصوم إلى حد اتهامهم بالشرك[٤٨٨]، وإفراد مصنفات كاملة للردّ عليهم[٤٨٩]؛ عن الظروف الصعبة التي عاشوها كأقليات محاصرة من قبل نظم سنية إقطاعية عسكرية؛ بما يؤكد العلاقة الجدلية الوثيقة بين الفكر والواقع.

تتجلى تلك العلاقة بوضوح في علم الكلام عند الماتريدية؛ إذ عاش هؤلاء في أقاصي المشرق الإسلامي؛ فكانوا بمأمن من اضطهاد الأشاعرة. لذلك؛ وتحت تأثير النشاط التجاري المتعاظم في بلاد ما بين وراء النهر؛ إنفتح المذهب على علم الكلام المعتزلي ونهل منه الكثير؛ على الرغم من كون الماتريدية من أهل السنة. بل إن متكلمي الماتريدية دافعوا عن مذهبهم ضد الأشاعرة، ولم يدخروا وسعاً في إثراء مذهبهم بمزيد من الانفتاح على الفكر الاعتزالي العقلاني[٤٩٠].

أما الإباضية، فقد تأثروا بالمثل بعلم الكلام المعتزلي؛ وإن أدمجوا علم الكلام في علم أصول الفقه[٤٩١]. لقد أخذوا بآراء المعتزلة في حجية العقل والاستحسان والاستصحاب[٤٩٢]. ونفى الصفات «فالله القديم لا تجري عليه صفة من صفات المحدث»[٤٩٣]. كما جاروا المعتزلة في تنزيه الخالق[٤٩٤]، وربط الإيمان بالعمل[٤٩٥]. كما اتفقوا مع الزيدية والإثني عشرية في الكثير

---

(٤٨٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤٨٧) المصدر نفسه، ص ٤١، ٤٦.

(٤٨٨) أنظر: علي بن الوليد (الداعي المطلق): **دافع الباطل وحتف المناضل**، ص ١٠، ٢٧، ٣٤، على سبيل المثال، بيروت ١٩٨٢.

(٤٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٤٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٤٩١) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ٤، ص ٩٢، ٩٥.

(٤٩٢) راجع: أبو زكريا الجناوني: **كتاب الوضع**، ص٢.

(٤٩٣) المصدر نفسه، ص٦.

(٤٩٤) المصدر نفسه، ص٨.

(٤٩٥) المصدر نفسه، ص٩.

من المسائل الكلامية؛ **بدرجة تجعلنا نستخلص أن وحدة الظروف التي تعرضت لها قوى المعارضة أفضت إلى تقاربها فكرياً وإيديولوجياً.**

خلاصة القول، أن علم الكلام تراجع وانعكس في عصر الإقطاعية العسكرية؛ شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الأخرى العقلية والنقلية على السواء، وهو أمر يبرهن رؤيتنا عن سوسيولوجية الفكر.

* * *

المبحث الثالث

علوم اللغة والأدب

بديهي أن يشمل التراجع علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة ونقد، كذا الأدب شعراً ونثراً؛ كنتيجة للتحولات السوسيو - تاريخية التي أفضت إلى سيطرة الإقطاعية العسكرية وانتكاس المدّ الليبرالي الثقافي بعد هزيمة البورجوازية في صراعها مع الإقطاع.

وقد سبق إيضاح ازدهار علوم اللغة العربية وآدابها إبان عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة؛ بحيث سنلاحظ أن هذا الازدهار الذي انتكس حول منتصف القرن الخامس الهجري؛ فاتحاً الباب لسيادة الاتجاهات النصية الغيبية؛ لم ينحسر بين يوم وليلة وإنما ظلّت تداعياته تسري قرابة نصف قرن من الزمان؛ حتى اختفى كلية مع أوائل القرن السادس الهجري. وإذا شهدت القرون التالية تجليات الانهيار والتراجع في علوم اللغة والأدب؛ فلم يخل الأمر من وجود ومضات نادرة وعابرة خصوصاً في مجال الأدب؛ لكنها لا تجب القاعدة السائدة والسارية؛ وهي توقف الإبداع والابتكار لصالح التقليد والاجترار.

لذلك شهد عصر الإقطاعية العسكرية عقماً وجدباً، واقتصرت جهود اللغويين والنحاة والبلاغيين على التجميع والشرح والاختصار. كما تدهور الأدب نثراً وشعراً فاختنقت روح الإبداع وعبر الأدب في الموضوعات التي طرقها عن الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري المهترىء. وجرى الاهتمام بالبديع والصنعة والترويق اللفظي على حساب المضمون والمعنى الذي اتسم بالسقامة والتسطيح. باختصار عبر الأدب عن أزمة الواقع؛ بالقدر الذي انعكست أزمة الواقع على انتكاسة الأدب؛ وهو ما سنوضحه مفصلاً فيما يلي.

أ ـ علوم اللغة

نقصد بهذه العلوم النحو والصرف والبلاغة والنقد، فضلاً عن علم اللغة ذاته. ودون مصادرة؛ نستطيع أن نؤكد تراجع هذه العلوم جميعاً وانتكاستها بعد أن بلغت شأو ازدهارها في عصر الصحوة البورجوازية الأخيرة. لقد هزمت البورجوازية تاريخياً في صراعها الطويل مع الإقطاع حول منتصف القرن الخامس الهجري. وبديهي أن تفرز الإقطاعية العسكرية المظفرة أغطيتها الفكرية التي عرضنا لها في المباحث السابقة. وبديهي أيضاً أن يكون حظ علوم اللغة أفدح وأخطر؛ لا لشيء إلا لأن اللغة علامات ورموز تعبر عن التصورات والمفاهيم والأفكار[1]. وإذ تدهورت تلك التصورات والمفاهيم والأفكار؛ كان لزاماً أن يشمل هذا التدهور الأطر المعبرة عنها والمتمثلة في اللغة وعلومها. وإذا كانت الثقافة وليدة المجتمع فإن اللغة تمثل النظام المركزي في الثقافة[2]. بل ـ في نظرنا ـ أن اللغة ليست فحسب وعاءاً للفكر بقدر ما هي فكر في حد ذاتها. لذلك كان تداعيها وانهيارها متسقاً مع تداعي وانهيار سائر العلوم الأخرى.

ولعل من أهم مظاهر هذا الانهيار ما شاع في سائر أرجاء العالم الإسلامي من تعاظم ظاهرة «اللحن»؛ كنتيجة منطقية لانزواء العرب عن مكان الصدارة في السياسة والحكم، وظهور زعامات غير عربية كان لها لغاتها الخاصة في المعاملات الرسمية؛ الأمر الذي أدّى إلى خفوت صوت اللغة العربية؛ خصوصاً وأن معظم حكام العالم الإسلامي كانوا لا يجيدونها ويرطنون بلغاتهم الخاصة في تعاملاتهم اليومية[3]. ونظراً لتكاثر المولدين؛ فسد نطق اللغة العربية وغلبت العجمة[4]، بل إن اللهجات العامية اكتسحت اللغة الفصحى حتى في أوطان العربية نفسها[5]. وفي ذلك يقول أحد المعاصرين لهذه الظاهرة: «**هجم الفساد على اللسان، وخالطت الإساءة الإحسان، ودجنت لغة العرب؛ فلم تزل كل يوم تنهدم أركانها، وتموت فرسانها؛ حتى استبيح حريمها، وهجن صحيحها، وعفت آثارها**»[6]. ونتيجة لذلك طغت اللهجات العامية على مستوى الخطاب اليومي؛ بل انسحب طغيانها على الأدب[7]؛ كما سنوضح في موضعه.

يرجع ذلك ـ فيما نرى ـ إلى توقف البحث المعرفي في علوم اللغة؛ إلا بالقدر الذي يؤهلها

(١) نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ٨٠، ٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٩.

(٤) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٢٢.

(٥) أحمد الطاهري: **دراسات ومباحث**، ص ٢٢.

(٦) أنظر: إبن مكي الصقلي: **تنقية اللسان وتلقيح الجنان**، ص ٤٣، القاهرة ١٩٨١.

(٧) ابن بسام: **الذخيرة**، ق١، مجلد١، ص ٦٧، تونس ١٩٨١.

لخدمة العلوم الدينية[٨]. وفي ذلك يقول أحد المعاصرين: «**إن معرفة مايلزم من النحو لإصلاح اللسان، وما يحتاج إليه من اللغة في تفسير القرآن والحديث.. وهو أمر لازم، وما عدا ذلك فضل لا يحتاج إليه**»[٩]. وقد أوجز ابن منظور تلك الحقيقة، مضيفاً إليها حقيقة شيوع اللحن؛ حين قال في مقدمة معجمه: «إني لم أقصد سوى حفظ هذه اللغة العربية وضبط فضلها؛ إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية؛ وذلك لما رأيته قد غلب في هذا الأوان من اختلاف الألسنة والألوان؛ حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يعد لحناً مردوداً، وصار النطق بالعربية من المعايب معدوداً»[١٠].

لذلك تدهورت العربية وعلومها في العالم الإسلامي؛ وإن تراوحت نسبية هذا التدهور حسب الزمان والمكان؛ فقد كان محدوداً خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري ثم تعاظم بعد ذلك، كما شهد إقليم ما وراء النهر ـ نتيجة تواجد البورجوازية ـ ازدهاراً نسبياً بفضل الزمخشري ومدرسته التي تعوّل على العقل. لكن فيما عداد ذلك تراجعت علوم العربية تماماً في ظلّ الإقطاعية العسكرية. وانصبت جهود العلماء على التجميع والشرح والتلخيص؛ بل والسطو أحياناً على أعمال السابقين.

ولنحاول إثبات تلك الرؤية؛ دونما ضرورة للخوض في التفصيلات؛ نظراً لوجود دراسات اضافية في هذا الصدد أنجزها المتخصصون، واعتمدنا عليها للكشف عن العلاقة بين التراجع وبين الواقع السوسيو ـ تاريخي، كذا إثبات وحدة الظاهرة في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ بما ينم عن صدق المنهج وصحة الرؤية.

بخصوص علم اللغة؛ ندر الإبداع وكثرت الشروح لأعمال اللغويين السابقين. ففي العراق شرح أبو البقاء العسكري (ت منتصف القرن السادس الهجري)، شعر المتنبي، كما شرح الأربلي (ت ٦٣٧ هـ) ديواني أبي تمام والمتنبي. وكثرت شروح مقامات الحريري، و«نهج البلاغة»، التي شرحها ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ) وابن الساعي (ت ٦٧٤ هـ). وحاول أبو منصور الجواليقي (ت ٥٣٩٩ هـ) تخليص العربية الفصحى من زحف الألفاظ العامية؛ فألف في هذا الصدد كتاب «التكملة فيما تلحن فيه العامة»[١١] وكتاب «المعرب فيما تكلمت به العرب من الكلام الأعجمي»[١٢]. ولا غرو فيعزى اجتهاده إلى قربه تارخياً من عصر الازدهار.

---

(٨) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٥٤٥.

(٩) أنظر: أبو الفرج بن الجوزي: **تلبيس إبليس**، ص ١٢٢.

(١٠) نقلاً عن: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٩.

(١١) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥، القاهرة ١٩٩٦.

(١٢) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٤٠.

وفي الشام؛ كان النحاة واللغويون يدرسون أعمال السابقين ويشرحونها؛ كما هو حال يعيش بن علي بن يعيش (ت ٦٤٣ هـ) الذي قدّم شروحاً لبعض مؤلفات ابن جنى والزمخشري. وإذ ألّف ابن مالك الطائي (ت ٦٧٢ هـ) ألفيته المعروفة؛ فقد شرحت حوالي خمسين مرة(١٣).

وفي مصر؛ وضع عبد الله بن بري (ت ٥٨٢ هـ) حاشية على «معجم الصحاح» للجوهري، وأخرى على كتاب «المعرب من الكلام» للجواليقي. وإذا كان ابن منظور (ت ٧١١ هـ) قد وضع معجماً هو «لسان العرب»؛ فقد جمع مادته من المعاجم السابقة وأعاد ترتيبها دونما إبداع أو ابتكار(١٤).

وفي شبه جزيرة العرب؛ شهدت بلاد الحجاز قدوم الكثيرين من اللغويين من سائر أرجاء العالم الإسلامي، وأقام بعضهم يدرس ويدرس ويقدم الشروح ويلحق الحواشي ويختصر من مؤلفات السابقين. من هؤلاء الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) الذي اشتهر بطول باعه في عدد من علوم اللغة وعلوم الشرع، والذي ألف معجمه المشهور إبان إقامته بمكة ردحاً من الزمن. ومن الهند قدم الحسن بن محمد الصنعاني (ت ٦٥٠ هـ) الذي شرح الكثير من أعمال السابقين، وعبد المعطي بن أحمد بن محمد (ت ٧٧٨ هـ) الذي قدم من المغرب وجاور في مكة ودرّس علم اللغة للطلاب. كما عرفت اليمن نفس الظاهرة؛ ظاهرة عمل المعاجم وتقديم الشروح. فقد وضع نشوان بن سعيد (ت ٥٨٠ هـ) معجماً عن الألفاظ اليمانية التي لم ترد في المعاجم، كما صنف محمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت ٨١٧ هـ) «القاموس المحيط» مقتفياً في تأليفه أثر الجوهري في «الصحاح»(١٥).

وفي إيران وما وراء النهر؛ اشتهر الزمخشري بمعجمه «أساس البلاغة» الذي قدمت له شروح عديدة. وتعاظمت ظاهرة شروح كتب المشارقة في بلاد المغرب(١٦)، كما هو الحال ـ على سبيل المثال ـ بالنسبة لمحمد بن أحمد بن طاهر الذي شرح كتاب سيبويه وعلّق عليه(١٧). كما قدمت شروح أخرى لكتب الزمخشري وابن السكيت(١٨)؛ دون أدنى تجديد أو ابتكار

(١٣) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٦، ص ٨٦، ٨٧، القاهرة ١٩٩٠.

(١٤) المصدر نفسه، جـ٧، ص ١١٤، القاهرة، ١٩٩٠.

(١٥) المصدر نفسه، جـ٥، ص ٦٢، ٦٧، القاهرة ١٩٩٦.

(١٦) المصدر نفسه، جـ٩، ص ٧٠ وما وبعدها، القاهرة ١٩٩٢.

(١٧) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٥٦.

(١٨) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٥٤٩، ٥٥٠.

«فظلت أوضاع علم اللغة باقية في موضوعاتها لم تتغير»[١٩].

وفي الأندلس؛ شرح ابن السيد البطليوسي (ت ٥٢١ هـ) بعض كتب ابن قتيبة وابن العلاء فضلاً عن مقامات الحريري[٢٠]. وشرح آخر بعض مؤلفات الكسائي وابن سيده والأخفش[٢١]. وحظي سيبويه بعناية خاصة، فقد شرحه الحجاج بن يوسف بن عيسى (ت ٤٧٥ هـ) وعلى بن محمد المعروف بابن الخروف (ت ٦٠٢ هـ) الذي أعاد شرح سيبويه والزجاجي[٢٢].

هكذا أوضحت الأمثلة السابقة ـ وغيرها كثير ـ أن علم اللغة تدهور في العصور المتأخرة؛ حيث لم يقدم اللغويون أدنى إبداع يذكر بقدر ما انصبت جهودهم على الاختصار والشرح والجمع بله السطو أحياناً على أعمال السابقين[٢٣].

وينطبق الحكم ذاته على علم النحو والصرف. فقد استمر النحو على ما هو عليه كما وضعه سيبويه دون أدنى جديد؛ اللهم إلا إعادة التبويب والترتيب[٢٤]. وتعاظمت ظاهرة الملخصات والشروح لكتب المتقدمين كأبي علي الفارسي وابن جني وسيبويه وغيرهم.

ففي العراق؛ اكتفى أبو البركات بن الأنباري (ت ٥٧٧ هـ) بتدريس مؤلفات أبي علي الفارسي في «نظامية بغداد». ولخص أبو البقاء العكبري (ت ٦١٦ هـ) كتب ابن جني وابي علي الفارسي. أما بدر الدين الأربلي (ت ٧٥٥ هـ) فقد وضع حواشي على كتاب «التسهيل» لابن مالك، وشرح «الكافية» لابن الحاجب[٢٥].

وفي بلاد الشام جرى الحال على نفس المنوال من اقتصار الجهود على الشرح والاختصار؛ وإن برز نحوي مثل عثمان بن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ) نزح إلى الشام من مصر وألّف كتابين هامين في النحو والصرف هما؛ كتاب «الكافية» وكتاب «الشافية». ويبدو أن محتويهما كان عويصاً على أفهام المعاصرين؛ فقدم شرحين لهما. وعلى غراره توالت الشروح حتى بلغت العشرات[٢٦].

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٤٥.

(٢٠) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٨، ص ٩٥، القاهرة ١٩٩٤.

(٢١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٨٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥، ١٨٦.

(٢٣) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٩، ٢١٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٥) عن مزيد من المعلومات الدالّة في هذا الصدد؛ راجع: شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٢٩٨ وما بعدها.

(٢٦) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٥٤.

وفي مصر؛ اشتهر علي بن عبد الصمد الرماح (ت ٦٣٣ هـ) وعلي بن محمد السخاوي (ت ٦٤٣ هـ) كشارحين لكتاب «المفصل» للزمخشري. كما شرح عبد الله بن يوسف بن هشام (ت ٧٦١ هـ) ألفية ابن مالك شرحا نهج فيه نهج مدرسة بغداد(٢٧).

وفي الحجاز قدّمت شروح كثيرة على «المفصل» للزمخشري من قبل تلامذته، كما اقتصرت جهود النحوي اليمني اسماعيل بن ابراهيم الربعي على شرح كتب السابقين والمعاصرين[٢٨].

وفي الشرق شرح النحاة «المفصل» للزمخشري عشرات المرات، ومن أشهر من شرحه في المشرق نجم الدين محمد الإستراباذي[٢٩].

وفي المغرب؛ صنف عيسى الجزولي (ت ٦٠٧ هـ) «المقدمة الجزولية» في النحو التي ذاعت شهرتها في الغرب الإسلامي؛ فشرحت ولخصت مرات عديدة[٣٠]؛ نظراً لغموضها وإيجازها[٣١]؛ خصوصاً بالنسبة لدارسيها من الطلاب[٣٢].

وفي الأندلس؛ ازدهر علم النحو نسبياً تحت تأثير تداعيات العصر السابق؛ فصنف ابن السيد البطليوسى (ت ٥٢١ هـ) كتاب «المسائل والأجوبة»، كما شرح كتاب «الحيل» للزجاجي. أما علي بن محمد بن الصائغ (ت ٦٨٠ هـ) فله شروح ضافية على كتب سيبويه وأبي علي الفارسي والزجاجي[٣٣] وشرح علي بن محمد المعروف بابن الخروف (ت ٦٠٢ هـ) كتب سيبويه والزجاجي أيضاً[٣٤]. لقد دار نحاة الأندلس إجمالاً في فلك سيبويه خصوصاً، أما من شذّ واجتهد فكان اجتهاده محدوداً لا مطلقاً؛ كما هو حال ابن عصفور (ت ٦٦٩ هـ) الذي اقتفى أثر سيبويه. وعلى عكسه مضى ابن مضاء القرطبي (القرن السادس الهجري) في طريق مغاير، إذ حاول الاجتهاد في إطار المذهب الظاهري وصنف كتاب «الرد على النحاة»[٣٥] محاولاً فيه تبسيط قواعد النحو وغربلته وتنقيته من المسائل النظرية بهدف تقريبه إلى الفهم؛ لكن محاولته انتكست لأنه حاول السباحة ضد التيار[٣٦].

---

(٢٧) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٧، ص ١١٨، ١١٩.

(٢٨) المصدر نفسه، جـ٥، ص ٦٥، ٦٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٣٩، ٥٤٠.

(٣٠) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٥٥.

(٣١) عبد الله علام: المرجع السابق، ص ٣١٦.

(٣٢) إبن خلدون: **المقدمة**، ص ٥٤٧.

(٣٣) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٨، ص ٩٨.

(٣٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣٥) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٣، ص ٩٥ - ٩٧، القاهرة ١٩٦٦.

(٣٦) أحمد مختار عمر: **البحث اللغوي عند العرب، ص ١٥٩، القاهرة ١٩٨٨.**

هكذا لم يكن علم النحو والصرف أحسن حظاً من علم اللغة، إذ تراجع شأنه في ذلك شأن سائر العلوم والمعارف.

أما علم البلاغة؛ فقد شمله التدهور بالمثل؛ باستثناء ومضات من قبل بلاغيين مخضرمين. أما الغالبية فقد عولوا على المختصرات والشروح، وحوّلوا البيان إلى بديع وزخرف لفظي ليس إلا[٣٧]. وقد اصطلح على تسمية البلاغة اللفظية بالطريقة المدرسية[٣٨]، أو التقريرية التي اتسقت مع طابع البذخ الذي عاشته الأرستقراطية[٣٩]. ولعل ذلك يفسر ريادة فقيه أرستقراطي ـ هو فخر الدين الرازي ـ مبرر للسلطان؛ مقابل ما كان يحوزه من إغداقات وإنعامات[٤٠].

وإذ ارتقى الزمخشري المعتزلي ومدرسته بعلم البلاغة ـ من خلال مؤلفه «أساس البلاغة»[٤١] ـ فقد كان ذلك استثناء لا يجب القاعدة. وحسبنا أنه كان معتزلياً معارضاً للسلطة. أما «التقريريون» أصحاب البديع والتزويق فكانوا ممن يدورون في فلك الحكام[٤٢]، وكانت بضاعتهم تؤهلهم للعمل في الدواوين.

ففي العراق، صنف ضياء الدين بن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) كتاب «المثل»، وقدّمه لصلاح الدين الأيوبي[٤٣]. وصنف تميم الحلي (ت ٥٦٠ هـ) كتباً بأكملها في الجناس. كما كثرت الكتابة في «السرقات» الأدبية؛ بما يشي بتدهور الأحوال الثقافية عموماً[٤٤].

وفي الشام؛ وضع ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ) كتاب «أسرار الفصاحة» تحت تأثير العصر السابق؛ إذ كان مخضرماً؛ فكان لكتابه مكانة طيبة؛ لكنها لم تستمر إذ غلبت معايير العصر التي عبّر عنها أسامة بن منقذ (ت ٥٨٤ هـ) في كتابه «البديع في نقد الشعر» على البيان المعنوي. واحتذى عبد الواحد الزملكاني (ت ٦٥١ هـ) حذو أسامة حين صنف كتاب «التبيان في علم البيان». وفيما عدا هذه المؤلفات؛ كانت الكثرة في التأليف تتعلق بالمختصرات والشروح[٤٥].

---

(٣٧) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٥٥٣.

(٣٨) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٢.

(٣٩) نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، ص ٨٠.

(٤٠) عبد المتعال الصعيدي: المرجع السابق، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

(٤١) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٤٧.

(٤٢) أنظر: علي بن ظافر الأزدي: **غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات**، ص ٨ من مقدمة المحققين، القاهرة، ب.ت. وقد باهى الأزدي بكتابه هذا فذكر أنه «لم تأت قرينة بمثله فيما سلف».

(٤٣) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٥١.

(٤٤) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٣٠٠، ٣٠١.

(٤٥) ابن خلدون: **المقدمة**، ص ٥٥٣.

وتعاظم أمر الشروح في شبه جزيرة العرب؛ إذ راجت في الحجاز ـ خصوصاً شرح نهج البلاغة ـ لعلي بن أبي طالب ـ كما راجت المتون والمختصرات بين طلبة العلم. أما في اليمن؛ فقد راجت كتب الزمخشري بين الزيدية والمعتزلة؛ حتى ألّف الإمام الزيدي يحيى بن حمزة العلوي (ت ٦٧٩٩ هـ) كتاب «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» على غرار منهج الزمخشري(٤٦).

وفي مصر؛ غابت فنون البلاغة والبيان تماماً؛ ليحل محلها البديع والزخرف اللفظي والإغراب والألغاز على يد كتّاب الدواوين من أمثال علي بن منجب الصيرفي (ت ٥٤٢ هـ) الذي اهتم اهتماماً فائقاً بالجناس والتورية. كما حفل علي بن ظافر الأسدي (ت ٦٢٣ هـ) بالتشبيه وصنف فيه مباهياً ومفتخراً؛ كما سبق القول. وعلى غرار الأقاليم الأخرى جرت الكتابة في الشروح والمختصرات والسرقات التي شاعت في مصر على نحو خاص(٤٧).

وفي المشرق حافظ الزمخشري ومدرسته على بعض فنون البلاغة والبيان، لكنها لم تعمر طويلاً إذ ما لبثت أن انتكست على يد الفيروزآبادي. وإذ نتلمس شيئاً عن إيجابيات مدرسة الزمخشري فيما كتبه سراج الدين السكاكي (ت ٦٢٧ هـ) صاحب «المفتاح»؛ إلا أن طابع التجميع يغلب على الكتاب؛ حيث أورد المؤلف آراء وجهود السابقين رغم اختلاف مدارسهم دون تحقيق أو نقد أو نظر. ومع ذلك راجت بضاعته في العالم الإسلامي بأسره؛ فكثرت الشروح عليه وتعددت الشروح على الشروح والحواشي على الشروح؛ بما ينم عن الجدب والعقم البلاغي(٤٨).

وانتقلت هذه الشروح إلى المغرب وراجت إلى حد بعيد حسب ملاحظة ابن خلدون؛ برغم أهمية كتاب «العمدة» لابن رشيق القيرواني(٤٩).

وفي الأندلس قلّ التأليف والتصنيف وطغت ظاهرة الشروح لكتب المشارقة كابن قتيبة(٥٠). وظاهرة التجميع من كتب المشارقة أيضاً، كما هو الحال بالنسبة لكتاب محمد بن إبراهيم الموعيني (ت ٥٦٤ هـ) «ريحان الألباب وريعان الشباب».

وإذ تدهورت سائر علوم اللغة؛ فمن الطبيعي أن يتجمد النقد الأدبي اللهم إلا بعض محاولات في العراق والأندلس. ففي العراق كثرت الكتابة عن سرقات المتنبي وأبي تمام

(٤٦) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٦، ص ٦٩.

(٤٧) المصدر نفسه، جـ٧، ص ١٢١ ـ ١٢٥.

(٤٨) المصدر نفسه، جـ٥، ص ٥٤١ ـ ٥٤٣.

(٤٩) **المقدمة**، ص ٥٥٣.

(٥٠) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٥٦.

والبحتري؛ ما بين مؤيد ومعارض[٥١]. وفي الأندلس جرت الإفادة من شروح ابن رشد على مصنفات أرسطو في الخطابة والشعر، نقلاً عن آراء البلاغيين المشارقة الكبار. ويظهر هذا التأثير واضحاً في كتاب «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» لحازم القرطاجي[٥٢] (ت ٦٨٤ هـ)؛ دونما إبداع يذكر.

صفوة القول، أن علوم اللغة شهدت تراجعاً وجموداً في عصر الإقطاعية العسكرية؛ شأنها في ذلك شأن سائر العلوم الأخرى.

* * *

ب ـ الأدب

تدهور الأدب في عصر الإقطاعية العسكرية لذات الأسباب التي انتكست فيها النهضة العلمية والفكرية. وشمل هذا التدهور سائر جوانب التعبير الأدبي من شعر ونثر.

أما الشعر؛ فمال إلى التقليد وندر الإبداع وتدهورت أحوال الشعراء؛ فلجأوا إلى الارتزاق والتكسّب بقصائد المديح التي كانت تدبج لمن يستحق ومن لا يستحق. كما انتشر شعر الفخر والهجاء لتعاظم النزعات العنصرية والتعصّب الطائفي والإقليمي، وراج شعر الحروب والمعارك ـ كما كان الحال بالنسبة لأيام العرب ـ نظراً لتفاقم اخطار الحروب الداخلية والخارجية. كما ظهر الشعر البكائي على أطلال المدن المندثرة والدويلات الزائلة. وشاع الشعر الصوفي تعبيراً عن ظاهرة الخلاص الفردي واليأس من الإصلاح، كما تكاثرت المدائح النبوية طلباً لانفراج الغمة بعد تردّي أحوال الأمة.

أما عن الجوانب الفنية في الشعر؛ فقد جرى الاهتمام باللفظ على حساب المعنى؛ فجرى الإسراف في البديع والزخرف إلى حذ التكلّف والصنعة لمداراة فجاجة المعاني وجدب المشاعر والأحاسيس وفقر الخيال. كما جرى الإغراق في البحث عن الألفاظ الغريبة والمبالغة في التعقيد والرمز؛ خصوصاً في الشعر الصوفي.

ونظراً لتدهور علوم اللغة؛ ظهرت طوائف من الشعراء «المستعجمين» والجهلة بأوزان الشعر وبحوره فضلاً عن النحو والصرف؛ فشاعت أخطاؤهم دونما ضابط أو معيار. هذا فضلاً عن استخدام تعابير جاهزة سقيمة ومتداولة وألفاظ عامية وسوقية.

وعرف العصر تعاظم ظاهرة الشعر الدارج باللهجات العامية في سائر الولايات والأقاليم؛ كبديل عن شعر السلاطين والأمراء الممعن في الزخرفة والتزويق؛ والخاص بموضوعات المديح

---

(٥١) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٣٠٤.

(٥٢) المصدر نفسه، جـ٨، ص ٦٠٣، ٦٠٤.

واللهو والمجون والفخر والهجاء. وعبّر الشعر الجديد عن هموم العوام؛ فجرى إنشاد الأزجال والمواليا والقومة وغيرها في الشوارع والأسواق. ولم تخل من مضامين اجتماعية وسياسية ذات طابع انتقادي. وباستثناء بعض شعراء أواخر القرن الخامس المخضرمين والمتأثرين بمرحلة الازدهار في العصر السابق؛ إنحط الشعر معنى ومبنى.

تلك صورة عامة؛ سنحاول بسطها وبرهنتها وتفسير قتامتها في ضوء المعطيات السوسيو ـ تاريخية لعصر الإقطاعية العسكرية، عارضين لتجلياتها في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ مع تبيان القواسم المشتركة والخصائص الإقليمية.

ففي العراق؛ شجع السلاطين والأمراء المتصارعون شعراء المناسبات لامتداحهم وتسفيه خصومهم؛ لذلك أختُصت طبقة الحكام بشعراء رسميين ـ إن جاز التعبير ـ كانوا يخشون بلاطاتهم ويسامرونهم في ليالي اللهو العبث والمجون[٥٣]. ولا غرو، فقد تبارى هؤلاء الشعراء في تدبيج المدائح والقصائد الغنائية الإباحية والمتزندقة في كثير من الأحيان. يقول أحدهم:

زار من أحيا بزورته ... والدجن في لون طرته
يا له في الحسن من صنم ... كلنا من جاهليته.

بالمثل حظى خلفاء بني العباس بشعراء خصوصيين ـ كما هو حال سلاطين السلاجقة ـ للدفاع عن مشروعية حكمهم ومؤازرتهم دعائياً في صراعهم مع السلاطين[٥٤]؛ وذلك بتدبيج القصائد التي تسرف في الغلوّ إلى حد الشطط في العقيدة. يقول الشاعر علي بن الحسن الملقّب بصُرَّدُمره (ت ٤٦٥ هـ) في مدح الخليفة القائم بالله العباس:

كأن رسول الله ألقى رداءه ... من القائم الهادي على جبل راسي

وفي ذلك الوقت كانت الدولة الفاطمية الإسماعيلية تنافس العباسيين والسلاجقة معاً في استجلاب الشعراء للدفاع عن حقها في الخلافة ومدح الأئمة الفواطم مديحاً يتسم بالغلوّ العقائدي إلى حد الكفر أحياناً. يقول عز الدين بن هبة الله بن أبي الحديد (ت ٦٥٦ هـ) في مدح الإمام علي بن أبي طالب:

والله لولا حيدر ما كانت ... الدنيا ولا جمع البرية مجمع
من أجله خلق الزمان وضوعت ... شهب كنسن وجن ليل أدرع.

وعلى نفس المنوال نسج شعراء الأيوبيين السنة في مديح السلاطين. قال راجح الحلّي (ت ٦٢٧ هـ) في قصيدة يمتدح فيها الملك الكامل الأيوبي:

---

(٥٣) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

تهلل وجه الدهر بعد قطوبه — وأصبح وجه الشرك بالظلم أسودا
أعباد عيسى إن عيسى وحزبه — وموسى جميعاً يخدمون محمدا.

هكذا عبّر الشعراء عن التعصب الديني والمذهبي الذي ساد العصر، وانبرى الشعراء من أجل المال لا يتورعون عن المديح أو الهجاء إلى درجة التكفير.

وهناك شعراء فشلوا في التكسّب بأشعارهم؛ فصبّوا جامّ غضبهم على الحكام وندّدوا بسياستهم الجائرة. مثال ذلك قول أحدهم:

ياقاصداً بغداد حد عن بلدة — للجور فيها زخرة وعباب
إذا كنت طالب حاجة فارجع فقد — سُدَّتْ على الراجي بها الأبواب.

أما من حازوا رضى الخلفاء فقد امتدحوهم إلى درجة التقديس. قال أحدهم في الخليفة المستنجد بالله العباسي:

لك النهي بعد الله في الخلق والأمر — وفي يدك المبسوطة النفع والضرّ
وطاعتك الإيمان بالله والهدى — وعصيانك الإلحاد في الدين والكفر.

ومن الشعراء من التجأ ـ أمام الفاقة والفقر ـ إلى الولاة والعمال؛ وأسرفوا في مديح من أغدقوا عليهم؛ وندّدوا بمن بخلوا. يقول أحدهم في عمال السلاجقة:

لي مأتم من سوء فعلهم — ولهم بحسن مدائحي عرس
ولقد غرست المدح عندهم — طمعاً فحنظل ذلك الغرس.

ونظراً لتردّي الأحوال الاقتصادية في ظلّ النظم الإقطاعية العسكرية واستئساد هذه النظم في قمع حركات المعارضة؛ لم يجد معظم الشعراء بداً من تدبيج قصائد الشكوى من شظف العيش وعبث الأقدار. يقول أحدهم وكان رفاءً:

قد كانت الإبرة فيما مضى — صائنة وجهي وأشعاري
فأصبح الرزق بها ضيقاً — كأنه من ثقبها جاري!!

وأمام العجز عن تغيير الواقع، إنصرف الكثيرون إلى التصوف واندرجوا في سلك الطرقية يسعون إلى طلب الآخرة بعد أن ضاقت بهم الدنيا. قال عبد الله بن القاسم الشهرزوري (ت ٥١١ هـ) متشبباً في حالة من أحوال الصوفية:

بقلبي منهم حرق — لها الأحشاء تحترق
ولا وصل ولا هجر — ولا ندم ولا أرق

ومن الشعراء من طلب الغوث من الرسول (ص)؛ فكثرت لذلك المدائح النبوية. يقول جمال الدين الصرصري (ت ٦٥٦ هـ):

يا خاتم الرسل الكرام وفاتح الخيرات يا متواضعاً شماخا
عطفاً على عبد تعلق حبكم طفلاً وفي صدق المحبة شاخا

ومن العوام من امتدح الرسول (ص) بقوله بالعامية:

يا سيد السادات لك بالكرم عادات
أنا بني ابن نقطه وأبي تعيش أنت مات[55].

مما سبق يتضح طبيعة الموضوعات التي كثر نظم الشعر فيها؛ بما ينم عن تردّي الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمذهبية. وعلى المستوى الفني؛ تشي النماذج السابقة ـ على قلتها ـ بشيوع الصنعة والتعقيد واستخدام البديع واللفظ الغريب، مع سقامة الأخيلة وانتهاك الأوزان[56].

وفي الشام؛ لم يكن الشعر أحسن حالاً؛ فمن حيث موضوعاته؛ تعاظم شعر المديح من أجل التكسب؛ وإن اكتسى بعداً جديداً هو التفنن بمآثر الحكام المظفرين في الحروب مع الصليبيين. يقول بهاء الدين علي بن محمد بن الساعاتي (ت ٦٠٤ هـ) بعد فتح صلاح الدين القدس واستردادها:

جلت عزماتك الفتح المبينا وقد قرّت عيون المؤمنينا.

كما كان ظهور أخطار التتار من أسباب استجاشة الشعراء الحكام لمواجهتهم وامتداح من نجح في ذلك. يقول محمد بن سليمان الدمشقي (ت ٦٧٧ هـ) مادحاً المماليك الذين انتصروا على التتار:

كذا فلتكن في الله تمضي العزائم وإلا فلا تجفو الجفون الصوارم.

وانتشر الشعر الصوفي في الشام؛ نظراً لتردي الأحوال، وإقبال الفقراء على الطرقية التي كانت تكفل لسالكيها قدراً متواضعاً من الزاد في الدنيا وخلاصاً في الآخرة. يقول الشاعر الصوفي عمر بن الوردي (ت ٧٤٩٩ هـ) في هذا المعنى:

إعتزل ذكر الأغاني والغزل وقلّ الفصل وجانب من هزل
واتق الله فتقوى الله ما مازجت قلب امرىء إلا وصل.

كما انتشر شعر الشكوى والرثاء للذات نتيجة تعاظم الفساد والعجز عن مواجهة الطوفان الجارف. يقول أحد الشعراء:

حذّرتني تجاربي صحبة العالم حتى كرهت صحبة ظلّي

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

(٥٦) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ١٩٩.

كـلـهـم يـبـذل الـوداد لـدى الـيـسـر ولـكـنـهـم عـدى لـلـمـقـل.

ونظراً لانتشار التشيّع في كثير من بلاد الشام واندلاع الصراع مع السنة؛ لم يتقاعس شعراء الشيعة عن إعلان تشيّعهم؛ على خلاف معظم أقاليم العالم الإسلامي. قال حسان بن نمير (ت ٥٦٧ هـ) مباهياً بتشيّعه:

أنـا مـن شـيـعـة الإمـام الحسين لـسـت مـن سـنـة الإمـام يـزيـد[٥٧]

ونظراً لتفاقم الأمور في بلاد الشام على كل المستويات؛ برز الكثيرون من الشعراء الذين دبجوا المدائح النبوية؛ تعبيراً عن عجز في التغيير[٥٨]. كما انتشر الشعر الشعبي كالأزجال والمواليا؛ كسائر أقاليم دار الإسلام؛ تعبيراً عن ارتباط الشعر الفصيح بالحكومات القائمة.

وتنم الأمثلة المنتقاة من القصائد السابقة على شيوع البديع، والتعقيد والإسراف في استخدام الجناس والطباق والتورية. كذا حلول التكلّف والصنعة محل العاطفة والشعور[٥٩]، فضلاً عن الإسراف في المحاكاة للشعراء السابقين؛ بله الإقدام على السرقات كظاهرة شاعت في هذا العصر[٦٠]. كما نلاحظ فساد اللغة ـ على أثر التواجد المغولي والوجود الصليبي ـ وذيوع اللحن والعجمة وانتهاك أصول الإعراب[٦١].

وفي شبه جزيرة العرب؛ ظلّ الشعر الفصيح مهيمناً حتى منتصف القرن الخامس الهجري؛ ثم انزوى وظهرت أنواع من الشعر العامي ـ كالحميني في اليمن والنبطي في نجد والحجاز ـ جرى انتشارها وذيوعها. وفشا اللحن في شعر الأقاليم المساحلة للخليج، كما تعاظم التأثير الإيراني في مفرداته[٦٢]. وتأثر الشعر في اليمن بالعقائد المذهبية الزيدية والاعتزالية

---

(٥٧) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٦، ص ١٨٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٥٩) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٤.

(٦٠) عبّر أحد الشعراء الظرفاء عن هذه الظاهرة بقوله:

أطـالـع كـل ديـوان أره ولم أزجـر عـن الـتـخـمـين طـيـري

أضـمـن كـل بـيـت فـيـه مـعـنـى فـشـعـري نـصـفـه مـن شـعـر غـيـري.

أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٣.

(٦١) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٢٢. وقد شاع في الشام نوع من الشعر العامي عرف باسم «القصيد» كان ينطوي على النقد الاجتماعي والتحريض السياسي. يقول أحدهم:

فـهـا كـل مـن هُـوَّ كـثـيـر الـفـلـوس ولـوه الـكـلام والـرتـبـة الـعـلـيـا

نفس المرجع، ص ١٢٣.

(٦٢) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٨٩ ـ ٩٢.

والإسماعيلية. وفي دويلات شمالي شبه الجزيرة ـ كبني عقيل وبني مزيد ـ تأثر شعرها بالمذهب الشيعي الإثني عشري[٦٣].

أما عن أغراض الشعر؛ فكان أهمها المديح الموجه للحكام ومذاهبهم الدينية. إمتدح أحد الشعراء أمراء بني مزيد الشيعة مزجياً عبارات التمجيد لعلي بن أبي طالب بقوله:

حب علي بن أبي طالب — للناس مقياس ومعيار
يخرج ما في أصلهم مثلما — تخرج غش الذهب النار

وامتدح علي بن المقرب الصيوني (ت ٦٣١ هـ) أحد حكام الإحساء والبحرين بقوله:

أضحت بلاد الإحساء ساكنة — وقد رجفت بمن فيها وكادت تقلب
وملأتها عدلاً وكانت عممت — جوراً تفور به الديار وتخرب

ويظهر الغلوّ في مديح الشاعر اليمني السلطان الخطابي (ت ٥٣٣ هـ) للخليفة الآمر الفاطمي حين قال:

يا عالم الغيب منا والشهادة يا — باري البرية تركيباً وتصويرا
شهدت أنك فرد واحد صمد — شهادة لم تكن ميناً ولا زورا

أما شعراء الزيدية؛ فقد امتاز مديحهم بالاعتدال؛ قال أحدهم في مدح أحد الأئمة الزيدية:

يوماه يوم للنوال وآخر — تردّى بسطوة بأسه الأعداء

كما حفل الشعر الإباضي بفضائل العدل والحق ونحوها. قال أحدهم:

أنا الرجل الداعي إلى الحق والذي — أبت نفسه شتم الطغاة الأشائم

وشاعت الخمريات في بلاد الحجاز، وامتزجت أشعارها بدعاوى التهتك والإلحاد. يظهر ذلك من قول أحد الشعراء:

قم فاسقني بالكأس من تلك التي — أهل النهى في وصفها قد حاروا
واشرب ولا يلحقك خوف عقوبة — فيها فربّ حسابها غفار

كما تعاظم شعر الفخر والهجاء المشوب بإحياء الصراع الجاهلي بين عرب الشمال وعرب الجنوب. قال نشوان الحميري:

منا التبابعة اليمانون الألى — ملكوا البسيطة سل بذلك تخبر
فافخر بقحطان على كل الورى — فالناس من صدف وهم من جوهر.

وله في هجاء قريش ما يلي:

موتى قريش فكل حي ميت — للموت منا كل حي يولد

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.

قلتم لكم إرث النبوة دوننا — أزعمتم أن النبوة سرمد
منكم نبي قد مضى بسبيله — قدماً فهل منكم نبي يعبد؟

إلى جانب ذلك شاع شعر التصوف والمدائح النبوية خصوصاً بين الشعراء الوافدين والمجاورين بمكة والمدينة[٦٤].

كما شاعت صنعة «التأريخ بالشعر»، وهي تعنى بضبط تاريخ واقعة بأحرف تتألف منها كلمة أو جملة أو شعر يكون مجموع حروفه بحساب الجمل يساوي التاريخ الذي جرت فيه تلك الواقعة.

أما عن الجانب التقني في شعر عرب شبه الجزيرة؛ فكان كنظيره في سائر الأقاليم؛ من حيث الإسراف في الصنعة والزخرف والبديع، وركاكة المعاني وسقم الأخيلة[٦٥].

وفي مصر؛ كانت أحوال الشعر متردية باستثناء الفترة التي شملت العصر الفاطمي الأخير؛ برغم الشطط في تقديس الخلفاء من قبل شعراء الإسماعيلية. قال أحدهم في مدح الخليفة الحافظ:

خشوعاً فإن الله هذا مقامه — وهمساً فهذا وجهه وكلامه

وتعاظم مديح الشعراء للسلاطين الأيوبيين والمماليك بفضل مواجهاتهم الخطر الصليبي وتحقيقهم الكثير من الانتصارات. قال البهاء زهير في مدح الملك الكامل:

بك اهتز عطف الدين في حلل النصر — وردَّت على أعقابها ملّة الكفر.

وامتدح آخر السلطان المملوكي الأشرف خليل بمناسبة طرده الصليبيين من عكا آخر معاقلهم في الشام بقوله:

قد أخذ المسلمون عكا — وأشبعوا الكافرين صكا
وساعد سلطاننا إليهم — خيلاً تدكّ الجبال دكًّا[٦٦].

ونظراً لتفاقم الأزمات والضائقات الإقتصادية في العصرين الأيوبي والمملوكي؛ كثرت أشعار الشكوى من شظف العيش بسبب جور الحكام. قال ابن سناء الملك:

وإذا تملّكت اللئام — فإن موت الحرّ أحرى[٦٧].

وأمام تردّي الأحوال؛ مال البعض إلى الزهد والتصوف؛ فقال أحد الشعراء:

---

(٦٤) المصدر نفسه، جـ٥، ص ١٠٦، ١٠٧.

(٦٥) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٢٥.

(٦٦) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٧، ص ١٩١ ـ ١٩٣.

(٦٧) ينطوي هذا البيت على تورية ذات مغزى سياسي ـ اجتماعي؛ إذ يشير إلى حكم المماليك الأرقاء.

إن الخلـــق قـــد غـــطـــت ذنـــوبـــي   فـــســـامـــح مـــا لـــعـــفـــوك مـــن مـــشـــارك

ولجأ آخرون إلى المديح النبوي؛ عسى أن يكشف الرسول (ص) الغمة. قال البوصيري (ت ٦٩٨ هـ):

محمد حجة الله التي ظهرت بسنة   مـــالـــهـــا فـــي الخلـــق تحـــويـــل.

ومنهم من لجأ إلى الخمر والمجون. قال قائلهم:

أيـــن كـــؤوســـي أيـــن أكـــوابـــي   فـــهـــي وحـــق المجـــون أولـــى بـــي

أســجــد شــكــراً لــهــا إذا طــلــحــت   كـــأن كـــأســـى لـــدي مـــحـــرابـــي

ولجأ آخرون إلى التجاوز عن طريق الدعابة والسخرية وفي ذلك قال البهاء زهير:

أيـــهـــا الحامـــل هـــمـــاً   إن هـــــذا لا يـــــدوم

مـــثـــلـــمـــا تـــفـــنـــى المســـرا   ت كـــذا تـــفـــنـــى الـــهـــمـــوم.

كما راجت الأزجال الشعبية التي انتقلت إلى مصر من الأندلس، ووضع ابن سناء الملك قواعدها. وعموماً غلبت الصنعة والتكلّف والإسراف في البديع على الشعر المصري، وإن امتاز بعضه بالبساطة والرشاقة وخفّة الظلّ وروح السخرية التي اتسم بها المصريون[٦٨]. هذا إلى جانب ذيوع الرمز والتعقيد والغموض خصوصاً في الشعر الصوفي[٦٩]. وطغت العامية أمام تدهور وعجمة الفصحى - خصوصاً في العصر المملوكي - و على الشعر الشعبي من رباعيات وأزجال ومواليا[٧٠].

وفي الشرق؛ تدهور الشعر العربي نظراً لانتشار اللغة الفارسية؛ بحيث أصبحت لغة الحكم والثقافة. ومع ذلك تأثر الشعر الفارسي بنظيره العربي في جوانبه التقنية؛ كذا في أغراضه وأنماطه. كما تأثر ما بقي من شعر عربي باللغة الفارسية التي اقتحمت ألفاظها الأعجمية لغة العرب نثراً وشعراً.

وتعاظم شعر المديح؛ فتسابق الشعراء فيه لنيل جوائز السلاطين السلاجقة والخوارزميين من بعدهم. ويعد الحسين بن محمد الطغرائي (ت ٥٤٤ هـ) من أهم شعراء السلاجقة فامتدح سلاطينهم؛ مثل ألب أرسلان الذي قال فيه:

خـمـيـس أقـاصـي الـشـرق تـرزم تحـتـه   وتـــرتج مـــنـــه أخـــريـــات المغـــارب

يـــلـــفـــهـــم بـــالـــرعـــب قـــبـــل طـــردهـــم   ويـــهـــزمـــهـــم بـــالـــكـــتـــب قـــبـــل الـــكـــتـــائـــب.

(٦٨) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٤، ١٥.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧٠) روزنتال (فرانز): **الأدب، دراسة في كتاب: «تراث الإسلام»**، جـ٢، ص ٢٢، الكويت، ١٩٩١.

ولا غرو؛ فالدولة السلجوقية دولة تركية عسكرية أسست امبراطورية أسيوية كبرى من حدود الصين شرقاً إلى البحر المتوسط غرباً. ويعكس شعر الطغرائي تلك النزعة العسكرية التركية التي كانت إرهاصاً للغزو المغولي(٧١).

وإذ اشتهرت أقاليم الشرق بتعاظم النزعة العسكرية؛ فقد اهتم بعض السلاطين والأمراء بالعلم والعلماء؛ خصوصاً من الشيعة والمعتزلة الذين هربوا إلى بلاد ما وراء النهر وأسهموا في النشاط الفكري والعلمي بدور أرقى مما كان عليه في سائر أقاليم العالم الإسلامي. وقد انعكس ذلك على شعراء المشرق فتباهوا بعلمهم وفقههم وأدبهم وشعرهم؛ وهاك قول أحدهم:

أنا أشهر الفقهاء غير مدافع في العصر؛ بل أنا أفقه الشعراء.

كما تعاظم أمر الشعر الصوفي في الشرق الإسلامي واكتسب فيه نزعة فلسفية عرفانية متميزة عن الشعوذات الطرقية التي فشت في الأقاليم الأخرى. يقول أحد الشعراء المتصوفين المتفلسفين:

إذا أبصرت ذاك النور أفنى فما أدري يميني من يساري

ونظرية «الفناء» في التصوف المشرقي ذات علاقة «بالنيرفانا» عند الصينيين؛ بما يؤكد الأصول المرجعية والمؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي.

كما تميز الشعر المشرقي ـ خصوصاً المكتوب بالفارسية ـ بالطابع الملحمي؛ وهو سمة مميزة ونادرة في الأدب الإسلامي؛ نجدها في أشعار جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ)، وحافظ الشيرازي (ت ٧٨١ هـ) الشاعرين الفارسيين المتصوفين؛ تلك التي حفلت بالرموز العميقة والصور البديعة(٧٢).

أما عن الشعر في الغرب الإسلامي؛ فقد تراجع إلى درجة الانحطاط خصوصاً في العصور المتأخرة. لذلك صدق من قال بأنه «كان يلفظ آخر أنفاسه»(٧٣). فقد طغى شعر المديح من أجل التكسب دون نظر إلى استحقاق الممدوح أو عدم استحقاقه وتحول إلى نظم جاف خالٍ من أية عاطفة أو مصداقية(٧٤). كما امتزج بالنزعة العسكرية نظراً لما ساد العصر من معارك داخلية بين القوى الإسلامية أو بينها وبين القوى النصرانية(٧٥).

ويعد ابن خفاجة الأندلسي (ت ٥٣٣ هـ) أشهر شعراء العصر سواء في الوصف أو المديح.

---

(٧١) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٥٨٣.

(٧٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢٥.

(٧٣) أنظر: عمصت دندش: المرجع السابق، ص ٣٥٨.

(٧٤) عبد الله علام: المرجع السابق، ص ٣٣٤.

(٧٥) إبراهيم القادري: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، ص ٣٠٤.

كما انتشر شعر الفخر والهجاء نظراً لعودة السخائم العنصرية والعصبيات المتصارعة في المغرب والأندلس[٧٦]. ففي المغرب شهدت البلاد صراعات دامية بين العرب والبربر على إثر هجرة بني هلال إلى المغرب، وإلحاقهم الخراب والدمار بين ربوعه. يعلق ابن رشيق القيرواني على ذلك بقوله:

المسلمون مقسمون تنالهم　　　أيدي العصاة بذلة وهوان
يستصرخون فلا يغاث صريخهم　　　حتى إذا سئموا من الإرنان
خرجوا حفاة عائذين بربهم　　　من خوفهم ومصائب الملوان

وذاع الشعر الصوفي بتعاظم انتشار الطرقية في المغرب والأندلس. يقول أحد الشعراء الزهّاد:

طرق السلامة والفلاح قناعة　　　ولزوم بيت بالتوحش مؤنس

كما شاعت قصائد المديح النبوي طلباً للغوث والنجاة. قال عبد الله الشقراطي (ت ٤٦٦ هـ):

الحمد لله منا باعث الرسل　　　هدى بأحمد منا أحمد السبل
خير البرية من بدو ومن حضر　　　وأكرم الخلق من حاف ومنتعل

كما شاع نوع من الغزل الفاحش المتهجن البعيد عن العفة والاحتشام[٧٧]؛ كتعبير عن نزعة الاستخفاف بالقيم بعد أن انتهكت من قبل الحكام. وشاعت الموشحات التي كانت قد ظهرت في العصر السابق؛ وتدنت بالخيالات البذيئة. أما الأزجال الشعبية فقد حوت صوراً رومانسية غاية في النقاء والشفافية. يقول أحد الزجالين:

أبكاني بشاطىء النهر نوح الحمام　　　على الغصن في البستان قرب الصباح[٧٨]

وفي عصر دول بني مرين وبني عبد الواد وبني حفص؛ التي خلفت امبراطورية الموحدين تدهور الشعر العربي الفصيح وابتدع نوع من الشعر العامي يسمى «عروض البلد» شاع وعمّ بين شرائح طبقة العوام[٧٩].

وقد حورب التشيع وجرى استئصاله؛ حتى إذا ما جرى الكشف عن متشيع؛ فكان يشنق على التو. قال أحد الشعراء في إعدام أحد الشيعة الإسماعيلية:

لقد عجلت للفاطمي فطامه　　　وما سوغته درها البيض والسمر
فدونك يا يعقوب عقبى منافق　　　إلى النار عقباها إذا ضحك الحشر.

---

(٧٦) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٩، ص ٢٣٧ وما بعدها.
(٧٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٢٥.
(٧٨) جورجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٢٣.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

ونظراً لشيوع التعصب للمذهب السني ومناهضة خصومه واضطهادهم لاذ الإباضية بمعاقل حصينة في الجبال أو بواحات نائية في جوف الصحراء وشكلوا مجتمعات منغلقة إنكب فقهاؤها على العلم والدرس. يقول أحدهم:

أنا المتيم لا بالبيوسفيات ما نهنهني إلى قط هماتي
بل تيمتني فنون العلم أطلبها ما النفس باقية في هيكل الذات[٨٠].

ويلاحظ في الأمثلة السابقة سذاجة المعاني وسقامة الأفكار مع ضيق الأفق وسقم الخيال، فضلاً عن غرابة الألفاظ والإسراف في البديع؛ خصوصاً في الجناس والتورية.

أما عن الشعر في الأندلس؛ فكان أقل تدهوراً عما كان عليه في المغرب؛ نظراً لما قام به ملوك الطوائف من تشجيع العلماء والأدباء والشعراء.

ولما خضعت الأندلس لحكم المرابطين ثم الموحدين تدهورت حال الشعر كشأنه ببلاد المغرب. فقد تعاظم انتشار شعر المديح من أجل الارتزاق والتكسّب[٨١]، حتى بلغ حد الإسفاف. وفي ذلك يقول أحد الشعراء:

الموت أولى بذي الآداب من أدب يبغي به مكسباً من غير ذي أدب[٨٢].

كما شهدت الأندلس سائر أغراض الشعر الأخرى مع تعاظم شأن شعر المراثي الخاص بالمدن الدارسة والدول الزائلة، فضلاً عن الموشحات والأزجال التي بلغت أوج انتشارها في هذا العصر.

ويعد ابن حمديس الصقلي (ت ٤٧٠ هـ) أشهر شعراء هذا العصر؛ لأنه كان مخضرماً؛ فقدّر له معايشة مرحلة تمثل أوج ازدهار الشعر الأندلسي. ويعد شعر ابن عبد ربه (ت ٥٢٠ هـ) وزير بني الأفطس استمراراً للشعر الراقي؛ خصوصاً في مجال رثاء المدن والإمارات التي استولى عليها النصارى. يقول بصدد سقوط إمارته:

الدهر يفجع بعد العين بالأثر فما البكاء على الأشباح والصور[٨٣]؟

وليس ثمّة من قصيد قيل في رثاء الأندلس أبلغ مما دبّج أبو البقاء الرندي (ت ٦١٩ هـ)؛ حيث قال:

لكل شيء إذا ما تمّ نقصان فلا يغر بطيب العيش إنسان[٨٤].

---

(٨٠) شوقي ضيف؛ المرجع السابق، جـ٩، ص ٨٩.

(٨١) المقري: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٩٠.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٨٣) جرجي زيدان: جـ٣، ص ٣٠.

(٨٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٣١.

لقد كانت مأساة الوجود الأندلسي من أسباب ازدهار الشعر البكائي الذي يدعو إلى الانسحاب من الحياة والزهد فيها. وقد انفرد بتعبيره عن تجارب شعورية، فضلاً عن احتوائه على حكم ومواعظ مستخلصة من المحن والمعاناة. يقول أحدهم:

بعدنا وإن جاورتنا البيوت — وجئنا بوعظ ونحن صموت
فمن كان يفرح منكم له — فقل يفرح اليوم من لا يموت[85].

وقد أفضى الزهد والتصوف المؤسس على التجربة إلى نوع من صفاء النفس يتجاوز الصراعات السياسية والنزاعات الدينية؛ ليقدم رؤية مثالية قوامها «الإنسان» الذي استهدفته سائر الأديان وأجمعت على تبجيله.

يقول محي الدين بن عربي (ت ٥٦٠ هـ) في هذا المعنى:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة — فمرعى لغزلانٍ ودير لرهبانِ
وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت — ركائبه؛ فالحب ديني وإيماني.

وفي هذا المناخ؛ كان من الطبيعي أن تكثر المدائح النبوية التي برع فيها ابن جابر الأندلسي (ت ٧٨٠ هـ) حيث قال في إحدى قصائده:

إن رسول الله مصباح هدى — يهدي به من في دجى الليل مشى.

كما راج الشعر العامي؛ خصوصاً الأزجال الأندلسية مقابل الموشحات التي راجت في مجالس اللهو والطرب والغناء عند الطبقة الأرستقراطية[86]. وبرع عبد الله بن قزمان (ت ٥٥٥ هـ) في فن الأزجال؛ حيث عبرت عن حياته البائسة وحياة شرائح طبقة العوام المماثلة؛ بحيث تدخل في أدب الكديه والتسول[87].

أما عن تقنيات الشعر الأندلسي؛ فقد غلب البديع على الشعر الفصيح خصوصاً في فن الموشحات، وبرغم ازدهار بعض جوانبه؛ فهي لا ترقى إلى خصائص شعر عصر الازدهار[88].

خلاصة القول؛ أن الشعر تراجع في أغراضه ومعانيه، كذا في بنيته وتقنياته تحت تأثير المعطيات السوسيو ـ تاريخية لعصر الإقطاعية العسكرية.

أما عن النثر الفني؛ فلا سبيل إلى الوقوف على أسبابترديه ومظاهر تدهوره إلاّ داخل إطار

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٨٦) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢٢.

(٨٧) شوقي ضيف؛ المرجع السابق، ج٩، ص ١٥٢.

(٨٨) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٧٨.

سوسيولوجيا الأدب. فالبنى السردية ذات علاقة وثيقة مع البنى الإجتماعية في صيرورتها التاريخية. وبنفس الدرجة تكشف البنى السردية عن أبعاد اجتماعية؛ أو على الأقل تلقي الضوء عليها باعتبار الأولى من تجليات الواقع الإجتماعي. لذلك أصاب أحد المتخصصين(٨٩) في دراسة الأدب إلى أهمية المأثورات الشعبية بالنسبة لمؤرخ التاريخ الإقتصادي ـ الإجتماعي.

في ضوء ذلك نعالج موضوع النثر في عصر الإقطاعية العسكرية؛ بشقيه الديواني والفني. والنثر الفني يتعلق بمباحث شتى كالموروث الأسطوري وقصص الحيوان والطير (القصص الرمزي) والقصص الفكاهي والملح والنوادر وأدب الكدية والسّير والملاحم الشعبية؛ وتدخل جميعاً في إطار ما يسمى بالتراث الشفاهي. أما السرد القصصي الكتابي فهو ما يعرف بفن المقامة وفن الرسائل(٩٠)؛ وإن كان التمييز بين هذه الأجناس الأدبية ـ فيما نرى ـ أمراً بالغ الصعوبة؛ لتداخل الموضوعات إلى حد لا نستطيع معه وضع حدود قاطعة بين بعضها البعض.

نعتقد أيضاً أن هذا التقعيد الذي أصل له علماء الفولكلور ليس جامعاً؛ بدليل وجود أجناس أدبية شعبية أخرى كالقصص الوعظي والمثل التي تحض على الجهاد وغيرها من الأجناس المتعلقة بالسرد والتي استحدثت في العصور الإسلامية المتأخرة.

فيما يتعلق بالنثر الرسمي أو الرسائل الديوانية؛ شهد العام الإسلامي أكداساً هائلة منها نظرا لارتباطها بأهم دواوين الدولة الإدارية؛ وهو ديوان الإنشاء. وقد تنوعت موضوعاتها ومراميها بتعدد الدول وتنوع الظروف وتعدد الوقائع والأحوال. ومع ذلك يمكن الحكم بترديها خلال عصور الإقطاعية ذات الطابع الانغلاقي الإنكفائي؛ فأصيب الأدب الرسمي بالركود والجمود والقولبة لبعده عن المؤثرات الأجنبية؛ حسبما ذهب أحد كبار الدارسين(٩١).

ومن مظاهر هذا التراجع والتردّي إصابتها «بالعجمة» نتيجة سيطرة حكومات غير عربية علي معظم أقاليم العالم الإسلامي. كذا ضعف ثقافة طبقة الكتّاب نتيجة التدهور العام الذي حلّ بالثقافة الإسلامية؛ كما أثبتنا في المباحث السابقة. لذلك عجز الكتّاب في تلك العصور عن «إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال»؛ حسب شهادة ابن خلدون(٩٢). ولتعويض العجز المعرفي واختلال مفهوم البلاغة في أذهانهم اهتموا «بالسجع ـ وسائر أنواع البديع ـ

---

(٨٩) أنظر الدراسة الرائعة التي أنجزها الدكتور محمد رجب النجار عن: **التراث القصصي في الأدب العربي**، ص ٩، ١٩٨، الكويت ١٩٩٥.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣١، ٣٢.

(٩١) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٨.

(٩٢) أنظر: **المقدمة**، ص ٥٦٨.

يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصور»؛ بل كثيراً ما أخطأوا في العربية نتيجة الجهل بعلوم «اللغة والتصريف»[٩٣].

ولا عجب إذ تولى الجهلة العمل في دواوين الإنشاء بعد أن كان كتابها ينتقون من أهل الدراية والفصاحة؛ بل وصل الحال إلى حد «استكتاب الجهلة والاستعانة بالضعفة واستكفاء العجزة ممن قلت معرفته سنة متبعة»[٩٤].

ونستخلص من هذا النص اختلاف معايير اختيار كتاب دواوين الإنشاء عما كان عليه الحال في عصر الازدهار. إذ أصبح المعيار هو إجادة التزويق اللفظي الذي يناسب حياة الأرستقراطية الحاكمة المسرفة في البذخ والترف. لذلك تخلقت مدرسة ـ إن جاز التعبير ـ تبنت هذا المعيار وروّجت له في العالم الإسلامي[٩٥]. ويعد القاضي الفاضل رائداً في هذا المجال؛ فهو صاحب طريقة تميل إلى زخرفة العبارة والمبالغة في الإطراء والاسترسال في التزويق بأنواع البديع وتغرب في انتقاء الألفاظ، وتمعن في التعقيد والتكرار والإكثار من المترادفات[٩٦]..الخ. وسادت هذه المعايير سائر أرجاء العالم الإسلامي شرقاً وغرباً[٩٧]؛ إذ عوّل المغاربة والأندلسيون على محاكاة النماذج الشرقية وتوسعوا فيها كماً لا نوعاً[٩٨].

ولإثبات ذلك؛ لا أقل من عرض سريع لأدب الرسائل الديوانية في أقاليم العالم الإسلامي، يستهدف الوقوف على القواسم المشتركة والخصائص الإقليمية المميزة وتفسيرها تفسيراً سوسيو ـ تاريخي.

ففي العراق؛ اشتهر يحيى بن زبادة (ت ٥٩٦ هـ) بتدبيج رسائل ديوانية تغرق في السجع وتعول على الاقتباس من القرآن الكريم، كما عرف ضياء الدين بن الأثير ـ صاحب كتاب «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» ـ بالاهتمام باللفظ أكثر من المعنى، كذا بتدبيج الصور البيانية وترصيعها بالمحسنات البديعية، فضلاً عن الاقتباس من القرآن الكريم والحديث النبوي والشعر العربي[٩٩].

---

(٩٣) نفس المصدر والصفحة.

(٩٤) ابن بسام: **الذخيرة**، ق١، مجلد١، ص ١٠٦.

(٩٥) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٤، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(٩٦) جرجي زيدان: المرجع السابق، جـ٣، ص ٣٤، ٣٥.

(٩٧) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٣، ص ٢٥.

(٩٨) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٧٧؛ عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٥٣.

(٩٩) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٤٥٠، ٤٥١.

وفي الشام؛ عوّل العماد الأصفهاني - من كتاب صلاح الدين الأيوبي - على الطباق والجناس خصوصاً، وسائر أنواع البديع عموماً كمعيار لإجادة فن الكتابة الديوانية[١٠٠].

وفي شبه جزيرة العرب، أجدبت المناطق البدوية نتيجة ارتباط الرسائل الديوانية بالعمران البشري؛ فلم يكن «لأهل البادية اعتناء بفن الإنشاء جملة»[١٠١]. أما المناطق الحضرية ذات الحكومات والنظم المستقرة؛ فقد أمعن كتاب دواوين الإنشاء فيها بالكتابة الديوانية على غرار ما كان معروفاً في العراق والشام. وامتازت رسائل الدول الزيدية - اليمن - والإباضية - عمان - بانطوائها على نصائح ووعظ ووصايا مأخوذة عن السلف الصالح من الأئمة والفقهاء[١٠٢]. وهي عموماً تسرف في التكلف والصنعة وتكثر من المترادفات[١٠٣].

وفي مصر؛ ارتقى فن الإنشاء في العصر الفاطمي، ومن أشهر كتابه ابن منجب الصيرفي (ت ٥٤٢ هـ) صاحب كتاب «قانون ديوان الرسائل». لكن منهجه في الكتابة اختفى على إثر سيادة النمط الذي استنّه القاضي الفاضل وتلقفه عنه سائر الكتّاب من أمثال محيي الدين بن عبد الظاهر وابن فضل الله العمري اللذين أسرفا في استخدام الجناس والطباق[١٠٤].

وفي المشرق؛ اعتمدت الدولة السلجوقية ومن بعدها الخوارزمية بديوان الإنشاء؛ نظراً لطموحات حكامها في الغزو والتوسع. لذلك اعتمدوا على كتّاب من الفرس حذقوا فنون الإنشاء؛ من أشهرهم عميد الملك الكندري (ت ٤٥٦ هـ) في عصر السلاجقة ورشيد الدين الوطواط (ت ٥٧٣ هـ) من كتّاب الدولة الخوارزمية. ومع ذلك لم تخل رسائلهما من الاهتمام بالزخرف اللفظي والتزويق بالبديع[١٠٥].

وفي المغرب والأندلس؛ تأثر الإنشاء الديواني بالنموذج الشرقي. يظهر ذلك في إنشاء أبي عبد الله بن أبي الخفال (ت ٥٤٠ هـ) كاتب المرابطين، وصاحب كتابي «سراج الأدب» و«زهرة الألباب»[١٠٦]. حيث تأثر بكتاب «الأمالي» لأبي علي القالى. كما صنف محمد بن عبد الغفور الكلامي (ت ٥٢١ هـ) «رسالة المسجوع»[١٠٧]، وصنف أبو محمد بن السيد البطليوسي

(١٠٠) المصدر نفسه، جـ٦، ص ٣٠١، ٣٠٢.

(١٠١) القلقشندي: **صبح الأعشى**، جـ٨، ص ٧٦.

(١٠٢) المصدر نفسه، جـ٧، ص ٣٢٤، ٣٥٧.

(١٠٣) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٦، ص ٢١٢.

(١٠٤) المصدر نفسه، جـ٧، ص ٤١٦.

(١٠٥) المصدر نفسه، جـ٥، ص ٦٤٧، ٦٥٥.

(١٠٦) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٧٧.

(١٠٧) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٥٣، ٣٥٤.

كتاب «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب»، وكلاهما اقتفى أثر التآليف الشرقية[١٠٨]. لذلك لم يخطىء أحد العلماء الثقاة حين حكم على الرسائل الديوانية في الغرب الإسلامي بأنها «مشرقية في الموضوع والغرض والقافية والسجع»[١٠٩]؛ بل ربما أسرف البعض ـ كمحمد بن علي بن الخطيب (ت ٧٣٢ هـ) ـ في البديع أكثر من نظرائه من المشارقة[١١٠].

خلاصة القول؛ أن الإنشاء الرسمي أو الرسائل الديوانية تشابهت ـ إن لم يكن تماثلت ـ في أنماطها وفن كتابتها فضلاً عن أغراضها ومراميها في سائر أقاليم العالم الإسلامي؛ كنتيجة بديهية لوحدة الصيرورة السوسيو ـ تاريخية.

أما عن النثر الفني؛ فيتمثل في الرسائل الإخوانية والتهذيبية وتلك التي تحض على الجهاد ورسائل الحيوان والطير والنوادر والملح الفكاهية والخطب والمذكرات الخاصة؛ فضلاً عن المقامات والملاحم الشعبية ونصوص تعد إرهاصات مسرحية.

وجدت من هذه النصوص ما هو مشترك بين أقاليم العالم الإسلامي قاطبة، ومنها ما كان ذا سمة إقليمية خاصة؛ إلا أن جميعها كان إفرازاً لواقع سوسيو ـ تاريخي عام.

فالرسائل الإخوانية؛ كانت كتابات متبادلة بين الكتّاب الأدباء تتعلق بمناسبات خاصة كالتهادي والتهاني والشكر والعتاب والاعتزاز والتعزية..الخ. وهي تتميز فنياً بإغراقها في السجع والبديع وانتقاء الألفاظ الغريبة؛ بحيث كانت الرسالة مجموعة من الألغاز المعقدة[١١١].

وفي الشام كانت الرسائل الإخوانية أكثر صنعة وتكلفاً[١٢١].

وفي اليمن طفحت بالمجاملات المكرورة والأساليب المنمقة المسجوعة والعبارات المحشوة بضروب الاستعارات وألوان الجناس؛ بحيث أصبحت الصنعة غاية في حد ذاتها، وبها تقاس براعة الكاتب وبلاغة ما يكتب[١١٣].

وفي مصر؛ وجدت نماذج بلغت من التعقيد والغلوّ درجة تحتاج معها الرسائل إلى شروح؛ كما هو الحال بالنسبة لكتابات ابن فضل الله العمري[١١٤].

---

(١٠٨) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٧٧.

(١٠٩) أنظر: أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ٣، ص ٢٣٠.

(١١٠) بالنثيا: المرجع السابق، ٣٠٢.

(١١١) شوقي ضيف: جـ٥، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(١١٢) المصدر نفسه، جـ٦، ص ٣١٥.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥ ـ ٢١٧.

(١١٤) المصدر نفسه، جـ٧، ص ٤٢٢.

ولم يختلف حالها في المغرب الإسلامي عما كان عليه في المشرق، وإن غلب على موضوعاتها الشكوى من الفقر والفاقة والإقلال(١١٥).

أما الرسائل الدينية التهذيبية؛ فكانت موضوعاتها دنيوية وتعالج وفق منظور ديني فحواه؛ حض الإنسان على فعل الخير ونهيه عن الشر ليفوز بحسن الجزاء في الآخرة.

وقد اشتهرت كتابات يحيى بن سلامة (ت ١٥٥ هـ) الوعظية في العراق؛ تلك التي غلب عليها التزويق اللفظي والبيان الإنشائي.

وفي الشام؛ تغلفت تلك الرسائل بالوعظ الحاضّ على الجهاد في مواجهة «أعداء الإسلام»، وكان ابن حجة الحموي من أبرع كتّابها؛ إذ حفل كتابه «ثمرات الأمراء» بنماذج متنوعة في موضوعاتها متوحدة في صنعتها(١١٦).

وفي شبه جزيرة العرب، كان الوعظ منتشراً خصوصاً في بلاد الحجاز، وكان للوعاظ حلقاتهم التي يؤمها التوّابون والزاهدون في عرض الدنيا. وكانت خطب الوعظ تحفل بالبديع فضلاً عن الاستشهادات القرآنية والأحاديث النبوية والحكم والمأثورات والشعر(١١٧).

وانتشر الأدب الوعظي في مصر خصوصاً في خوانق الصوفية التي حفلت أذكارهم وأورادهم وأدعيتهم وابتهالاتهم ومناجياتهم بالمواعظ والعبر التي تدعو إلى العزوف عن الدنيا، والعمل على استقبال الآخرة. ومن أشهر من برع في الوعظ الصوفي ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ) صاحب «فصوص الحكم»(١١٨).

وفي الغرب كثرت الخطب والوصايا الوعظية في الأربطة والتكايا على نحو خاص. وفي الأندلس كان معظمها يحضّ على الجهاد في مواجهة الخطر النصراني(١١٩). كما اشتهرت بعض النصوص الوعظية بطابع قصصي كتلك التي أنشأها عمر بن المظفر المعروف بابن الوردي (ت ٧٤٩ هـ) الذي انتقد التصوف في عصره؛ حيث مال أهل الطريقة «إلى الأكل والشرب والنوم، يروون الأقوال ولا يتبعون الأفعال، وافقوا إسلامهم ملبساً وخالفوه أنفساً».

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

(١١٦) المصدر نفسه، جـ٦، ص ٣٣٥.

(١١٧) المصدر نفسه، جـ٥، ص ٢٢.

(١١٨) المصدر نفسه، جـ٧، ص ٤٦٤ - ٤٧٢.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٤٧٢ - ٤٧٩.

كما وجدت أنماط أخرى من الوصف الوعظي الديني عند إباضية عمان وإسماعيلية اليمن؛ تحض في مجموعها على الفعل الحسن المأخوذ عن السلف الصالح(١٢٠).

وشهدت الأندلس نوعين من القصص الفلسفي بعيد المغزى محكم المبنى، كما هو حال قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل الأندلسي.

لقد كان هذا الجنس الأدبي ـ في التحليل الأخير ـ يدور حول فكرة الصراع بين الخير والشر وينحاز في النهاية إلى فعل الخير ونصفة المستضعفين إن لم يكن في الدنيا؛ ففي الآخرة. لذلك انطوى على بعد «التعويض» بما يعد عزاء وسلوى عن متاعب الدنيا والحفاظ على «الذات» واستمراريتها؛ برغم العقبات والمحن التي حلّت بالرعية من قبل النظم الجائرة. لذلك تبلور الأدب الصوفي حول شخص «المخلص» «القطب» الذي يقود «المريد» في المسالك الوعرة نحو الطريق الحميد إلى «نعيم الآخرة»(١٢١).

على أنه وجد نوع من المتصوفة وجهوا رسائلهم الوعظية للرعية بهدف إلزامهم بالطاعة للسلطان؛ حتى لو كان جائراً؛ بما يعني إمكانية الوقوف على أبعاد سياسية في الوعظ الصوفي. ومع ذلك كان الكثيرون من المتصوفة يتبنون قضايا العوام ولا يتورعون عن زجر الحكام الجائرين، وكثيراً ما نجحوا في إرغامهم على اتباع العدل(١٢٢).

لذلك يمكن القول؛ بوجود وعظ صوفي مزدوج بعضه مع السلطة والآخر مع الرعية؛ بما يزكي البعد السياسي في هذا النوع من الأدب.

أما عن قصص الحيوان والطير؛ فقد تأثر معظمها بكتاب «كليلة ودمنة» و«رسائل إخوان الصفا»؛ حيث انطوت على جنس بديع من الأدب الرمزي ذي البعد السياسي ـ الاجتماعي الواضح. لقد نسج على غرار قصص الكتابين في العصور المتأخرة قصص ترفيهي وتعليمي في آن؛ مثل «رسالة النسر والبلبل»، أو حكايات منثورة مجموعة ومنقولة عن كتب فارسية؛ على غرار ما صنّفه ابن عربشاه في كتابه «فاكهة الخلفاء وفاكهة الظرفاء». وإن كان البعد الترفيهي والتعليمي الوعظي فيها أوضح بكثير من الهدف السياسي؛ لأن هذا النوع من الأدب كان يعد خصيصاً للسلاطين والأمراء للإمتاع في مجالس السمر. وإن لم يخل بعضها بطبيعة الحال من «نصح» الحكام وخضهم على اتباع سياسة العدل والالتزام بالقيم والمعايير الأخلاقية(١٢٣).

---

(١٢٠) المصدر نفسه، جـ٦، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥.

(١٢١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمد رجب النجار: المرجع السابق، ص ٥٢٣ وما بعدها.

(١٢٢) المصدر نفسه، ٥٦٦.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٤.

أما عن النوادر والفكاهات؛ فقد استهدفت التخفيف من الكروب والإحن والمحن التي توالت على الرعية في تلك العصور المظلمة. وكانت تستهدف كذلك غايات سياسية عن طريق «النقد الإجتماعي» لسياسات الحكام[١٢٤]؛ كما هو الحال في كتاب «الفاشوش في حكم قراقوش» الذي ألفه ابن مماتي. وقراقوش هذا هو أحد وزراء صلاح الدين، وتصوّره الرواية حاكماً ظالماً على قدر من البلاهة. وإن كنا نعتقد أن النقد كان موجّهاً إلى صلاح الدين نفسه في صورة وزيره؛ لا لشيء إلا لأن هذا الوزير لم يكن ظالماً بل كان معمارياً من الطراز الأول أشرف على الكثير من الإنشاءات المدنية والعسكرية في عهد صلاح الدين. لكن أمام «طاغوت» الأخير، ونظراً للهالة التي أحيطت بشخصه كمجاهد مظفر ضد الصليبيين؛ وجّه النقد إلى وزيره من باب التورية والتقية في آن[١٢٥].

كما شاع في العصر نوع من الأدب المعبر عن تجربة شخصية دونها أصحابها على صورة أقرب إلى «المذكرات الخاصة»؛ سجلوا فيها أحداثاً تاريخية عاشوها أو شاركوا فيها؛ كما هو حال «كتاب الاعتبار» لأسامة بن منقذ، و«كتاب التبيان» لأمير غرناطة عبد الله بن بلقين، و«كتاب التعريف» لابن خلدون.

أما عن المقامات؛ فقد نسجت في هذا العصر على غرار الهمذاني والحريري. وفي العراق اشتهرت مقامات أبي بكر الرازي وابن الجوزي والزمخشري[١٢٦].

والمقامة قطعة أدبية من الوصف المسجوع في شكل مناظرة أو مقابلة؛ بغرض الإفحام وإظهار القدرة على التفوق؛ لذلك اتخذت شكل طرفين متضادين كالسيف والقلم مثلاً. وحظها من الصراع الدارمي ضئيل للغاية خصوصاً في العصور الإسلامية المتأخرة؛ نظراً لتفاهة الموضوعات والحرص على التزويق اللفظي على حساب المعنى والمضمون.

وفي مصر؛ ألّف القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) في هذا المجال. ويحتوي كتابه «الكواكب الدرّية في المناقب البدرية» على مقامات مختلفة، إختار أبطالها من الأشجار والأزهار والثمار.

وفي المغرب؛ جرى الاقتباس من الشرق مع إضافة الحواشي وتقديم الشروح، كما هو حال عقيل بن عطية المراكشي (ت ٦٠٨ هـ) الذي شرح مقامات الحريري[١٢٧].

وفي الأندلس؛ تأثرت المقامات بنظيرتها في الشرق؛ خصوصاً ما يتعلق منها بالفتوة

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٦٣ - ٧٠٠.

(١٢٥) عصمت دندش: المرجع السابق، ص ٣٥٣.

(١٢٦) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٥، ص ٤٣٨.

(١٢٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ١٨١.

والكدية. كما تأثرت بالواقع الأندلسي الخاص كالصراع مع النصارى[١٢٨]. وانطوت مقامات أبي الحسن النباهي (ت أواخر القرن الثامن الهجري) على دلالات سياسية[١٢٩].

أما عن السير الشعبية، فكان حظها من «الدراما» أوسع وأعمق؛ إلى حد يمكن أن تعد أدباً ملحمياً. وهي تتناول «البطولة» كمفهوم يعبر عنه زعيم مرموق ذو قدرات فذّة، ويتبنى قضية عامة تعبر عن طموح الأمة.

ومن أشهر السير الشعبية التي راجت في هذا العصر سير من عصور سابقة مثل سيرة «سيف بن ذي يزن» وسيرة «عنترة العبسي»، كما نسجت سير جديدة تدور حول أبطال عاشوا العصر نفسه، كسيرة «بني هلال» وسيرة «الظاهر بيبرس»[١٣٠]. وسيرة «سيف بن ذي يزن» تتعلق بتحقيق استقلال العرب عن الفرس في عصور ما قبل الإسلام، واحياؤها بالإضافة إليها في عصر الإقطاعية العسكرية؛ لا يخلو من مغزى عن معاناة العالم الإسلامي من أخطار الغزاة كالصليبيين والمغول في الشرق والنصارى في الأندلس الذين قاموا بحركة «الاسترداد» لطرد المسلمين منها.

أما عن إحياء «سيرة عنترة» فتهدف إلى نفس الغرض؛ إذ تعني أن تحرير البطل بداية لتحرير الأمة. وكانت الأمة الإسلامية تبحث عن «بطل عربي» يحررها من ظلم الحكومات الأعجمية المتسلطة.

وتعبّر سيرة «بني هلال» عن واقع العالم الإسلامي المتردّي في عصر الإقطاعية العسكرية، وتشرذمه إلى قوى وكيانات عنصرية تكرّس الفرقة وتطمع كل منها في السيطرة على حساب الكيانات الأخرى. لقد عبرت عن عدم جدوى الحروب بين المسلمين أنفسهم، تلك التي لم ينجم عنها سوى الخراب والدمار وسفك الدماء دون طائل.

أما عن سيرة «الظاهر بيبرس» فتدور حول جهوده في إنقاذ العالم الإسلامي من الخطر التتاري. لذلك تحول بيبرس المملوكي في نظر الشعب إلى «زعيم عربي» نيط به تحقيق حلم المسلمين في الوحدة.

تلك هي الدلالات التاريخية لرموز السير الشعبية. أما عن تقنيات هذه السير؛ فهي تتمحور حول بطل ملحمي ذي قدرات لا محدودة يتعرض لمواقف صعبة تسردها السيرة في أسلوب قصصي يمزج بين الحقيقة التاريخية وبين اللاوعي والخيال الشعبي المؤسس بدوره على الموروث

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(١٢٩) شوقي ضيف: المرجع السابق، جـ٨، ص ٥٢٢.

(١٣٠) المصدر نفسه، جـ٨، ص ٤٨٣ - ٤٨٦.

الفلكلوري. وفي السيرة تختلط الأزمنة والأمكنة وتثرى السيرة في رحلتها عبر الزمان والمكان بإضافات شفاهية من معطيات عصر الإضافة[١٣١].

لذلك فتوقيت تدوين السير غير معلوم، كما لا يعلم أحد مكان كتابتها؛ لكن الراجح أن تاريخ التدوين يرتبط بمأزق تاريخي حرج، تكون السيرة فيه أسلوباً للاستنفار ولمّ الشمل من أجل المواجهة.

لذلك أيضاً؛ تعبّر السيرة عن أزمة الواقع سواء تسبب فيها حاكم جائر متسلّط أو عدوّ خارجي طامع؛ كما تعبر عن المواجهة كوسيلة لصون «الذات»، والحفاظ على الهوية. ويتمّ إناطة تلك المهمة ببطل ملحمي من عصر سابق على العجز في المواجهة والحاجة إلى «الاستعاضة» النفسية بالماضي الذي يجري إحياؤه في الوجدان الشعبي من أجل تحقيق الخلاص في الحاضر المعتم.

ومعلوم أن روايات السيرة الواحدة تتعدد بتعدد رحلتها عبر الزمان والمكان؛ بما ينمّ عن وجود قاسم مشترك وتنويعات فرعية إقليمية مكتسبة ومجسدة لآمال وطموحات أهل الإقليم[١٣٢]. لكنها لا تجب القاسم المشترك العام وهو تحقيق وحدة دار الإسلام بالقضاء على الطغيان في الداخل والعدو المتربص في الخارج. لذلك نرى أن السير الشعبية تحمل رسالة سياسية تحريضية، وفي ذات الوقت تعبر عن أزمة واقع مهترىء ومنحطّ.

ومن الناحية الفنية؛ تعد السيرة الشعبية أكثر أنواع النثر الفني قرباً من النص الدرامي بمفهومه الحديث. وإن كان البعض يرى أن العالم الإسلامي شهد إرهاصات هذا الفن المسرحي في «التعازي» الحسينية التي كانت تمثل في ذكرى استشهاد الحسين بن علي في العراق وإيران. كما يرى البعض أن «خيال الظلّ» الذي برع فيه ابن دانيال (ت ٧١٠ هـ) في العصر المملوكي، يعد باكورة فن مسرحي درامي إسلامي[١٣٣].

ومهما كان الأمر؛ فالثابت أن الأدب؛ شعراً ونثراً تدهور في عصر الإقطاعية العسكرية نتيجة عوامل سوسيو ـ تاريخية أفضت إلى تراجع سائر العلوم والآداب والفنون.

فماذا عن الفنون الإسلامية في عصر الإقطاعية العسكرية؟ ذلك ما سيعالجه المبحث التالي.

* * *

---

(١٣١) محمد رجب النجار: المرجع السابق، ص ١٦٩.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٢ وما بعدها.

(١٣٣) أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ١٢٢.

المبحث الرابع

العمارة والفنون

لن نهتم كثيراً بالعرض الوصفي للمنشئات المعمارية والفنون الإسلامية إلا بالقدر الذي يعين على استخلاص البعد الثقافي الذي هو ضالتنا في هذا المشروع. لقد كتب المتخصصون في الآثار والفنون الإسلامية حول المظاهر الخاصة بالعمارة والفنون ورصد معالم تطورها ومدى أصالتها أو تأثرها بمؤثرات خارجية؛ لكن لم يحفل منهم إلا القليل بالكشف عن تأثير الثقافة العامة في نشأتها وتطورها؛ كذا بالوقوف على الدلالات الثقافية - في إطارها التاريخي - لتلك المنشآت المعمارية والفنون الإسلامية.

قليلون أيضاً هم الذين فطنوا إلى أن الكثير مما اعتبره الأثريون فنوناً؛ لم تكن إلا صناعات يجري اكتساب حرفيتها بالعمل والممارسة ويتوارث الحرفيون خبرات تقنياتها جيلاً بعد جيل؛ كما هو الحال بالنسبة لما عرف بالفنون الصغرى أو الفرعية. لذلك تناولوها بالدراسة في المباحث المخصصة للصناعة، وليس في الفنون[1]. ونحن نزكي هذه النظرة؛ على أساس أن نقابات الحرف - الأصناف - كانت تشرف على المشتغلين بهذه الحرف؛ كسائر الصناعات الأخرى[2]، وأن هؤلاء كانوا مهنيين يجري استئجارهم لإنجاز تلك الأعمال التي تدخل ضمن حرفة البناء[3].

---

(١) أنظر؛ حسين ابراهيم حسن: **تاريخ الدولة الفاطمية**، ص ٥٤١.

(٢) Lewcock,L: **Materials and Techiniques,** See: George Michell (Edition): **Architecture of the Islamic World,** p.130, London, 1984.

(٣) Ibid, p.129.

لذلك سنأخذ تلك الاعتبارات الهامّة في الحسبان ونحن نعالج موضوع العمارة والفنون الإسلامية؛ من منظور سوسيو ـ تاريخي.

أ ـ العمارة

الثابت أن جلّ الكتابات العربية والأجنبية تتشابه ـ إن لم تتماثل في الغالب الأعم ـ في دراسة العمارة الإسلامية؛ لا لشيء إلا أن الدارسين يتناولون منشآت معمارية أو أطلال لبعضها وفقاً لمنهج وصفي تقريري يستخدم ويوظف نفس الوسائل في معرفة الأثر وتاريخ تأسيسه وأسباب نشأته، وإلى أي نمط ينتمي..الخ من المعلومات التي لا تحتمل تأويلاً أو اختلافاً. فالاختلاف لا يتأتى إلا حول مدى أصالة هذا النمط أو تأثره بمؤثرات خارجية؛ بحيث تختزل الرؤية في تصورين أساسيين؛ أحدهما يبالغ في تقويم وتقريظ العمارة الإسلامية إلى حدّ الشطط، وآخر يبالغ في الحط من قدرها باعتبارها تقليداً ومحاكاة أو مزجاً بين نماذج سابقة دون أدنى إبداع أو ابتكار.

وفي هذا الصدد يجري إغفال دراسة بعد هام يتعلق بتفسير دلالة الأثر المعماري اجتماعياً وثقافياً ورؤيته في إطار مرحلة تاريخية بعينها ذات سمات محددة ومميزة. ومن الإنصاف أن نشير إلى بعض الجهود «الأولية» في هذا الصدد؛ لكنها تختزل التفسير في مقولات «ميكانيكية» ذات طابع تعميمي ينسحب على سائر عصور التاريخ الإسلامي؛ دونما اعتبار لتاريخية الأثر ورؤيته داخل بنية ثقافية معبّرة عن واقع اجتماعي وسياسي.

لقد حاولنا من قبل تطبيق هذا المنهج على العمارة الإسلامية في عصر الصحوة البورجوازية الثانية؛ وسنحاول تطبيقه بالمثل على ذات الموضوع خلال العصر التالي؛ عصر الإقطاعية العسكرية. ومع أن الإطار الزماني لهذا العصر يزيد على خمسة قرون من الزمان؛ فلن نجد صعوبة في رصد منحنيات التطور والصيرورة خلالها؛ لأن العصر يتسم في عموميته ـ وفي سائر أقاليم العالم الإسلامي ـ بالثبات؛ حيث اكتست العمارة ذات الخصائص وذات السمات، ولم تشهد أية تحولات، نظراً لثبات وترسيخ نمط الإنتاج الإقطاعي العسكري؛ حتى لقد ذهب الكثيرون من الدارسين إلا أن دراسة العمارة الإسلامية خلال القرن الأول من هذا العصر يغني عن دراستها خلال القرون الأربعة التالية؛ كما أن خصائصها في إقليم بعينه ينسحب على سائر الأقاليم الأخرى تقريباً.

وفي كل الأحوال كانت هذه الخصائص نتاج ظروف مشتركة خلقت بالمثل ثقافة مشتركة. كما كانت الأهداف والغايات المتوخاة من تأسيس المنشآت المعمارية واحدة والأساليب

والوسائل لا تختلف كثيراً[٤]. «**لقد كان تراث عمارة ما شكلاً من أشكال إنشائه؛ ينطبق بأوضح صورة عما كانت تحتاجه ثقافة من الثقافات**»[٥]. وقد سبق وأوضحنا وحدة الثقافة الإسلامية في عصر الإقطاعية العسكرية، وكيف عبّرت عن معطيات سوسيو ـ تاريخية. وفي ذات الإطار عبّرت العمارة الإسلامية عن أنماط حياة ومعتقدات وطقوس تتسق مع بنية اقتصادية اجتماعية بله سياسية أيضاً[٦]. صحيح وجدت بعض الخصوصيات في الأقاليم «الطرفدارية» ـ التي تأثرت أحياناً بمؤثرات أجنبية ـ لكن هذه التأثيرات جرى احتواؤها «وأسلمتها»؛ فلم تخل بشمولية انتشار الطرز المعمارية التي تأثرت في هذا العصر بالدين والسلطة والمجتمع. إذ وجّه الإسلام ووحّد الطرز المعمارية في العمارة الدينية؛ كالمساجد والخوانق والمدارس ـ التي كانت قاصرة على تدريس العلوم الدينية ـ والأضرحة والمشاهد. كما وجّهت الحروب الدائرة والدائمة خلال العصر ـ داخلياً وخارجياً ـ تأسيس المنشآت العسكرية؛ كالقلاع والقصور والحصون والأربطة ونحوها. وبالمثل كان تأسيس الحمامات والبيمارستانات والسبل والأسواق والقيساريات...الخ نتاج معطيات سوسيو ـ اقتصادية قحة. وكانت تلك المنشآت الدينية والعسكرية والمدنية جميعاً تعبّر عن ثقافة سائدة هي بدورها نتاج معطيات سوسيو ـ تاريخية.

ففي قلب العالم الإسلامي؛ دشن السلاجقة مرحلة جديدة في تاريخ العمارة الإسلامية؛ شملت آسيا الوسطى وإيران والعراق وآسيا الصغرى والشام، وامتد تأثيرها إلى الهند. ذلك أن السلاجقة عوّلوا على إحياء المذهب السني وتعصبوا له ضد المذاهب الأخرى التي عملوا على استئصال شأفتها ما استطاعوا. وانعكس ذلك على ما شيدوا من مساجد اتسمت بالضخامة، وأسرفوا في تزيينها بالزخارف والمقرنصات[٧]؛ إظهاراً لتدينهم ـ الذي كان سطحياً ـ وكسباً لتأييد رجال الدين السنة؛ كيما يضفوا على حكمهم طابع الشرعية. ولنفس الأسباب بالغوا في إنشاء الأضرحة على هيئة أبراج أسطوانية وذات قباب مزخرفة؛ تأكيداً لهيبتهم، وتمهيداً لخلفائهم بإظهار أمجاد آبائهم.

ونظراً لانتشار التصوف في هذا العصر، حرص السلاجقة على كسب ولاء المتصوفة، فأنشأوا الزوايا في سائر أرجاء الإمبراطورية، وأوقفوا عليها الحبوس وأجروا الأرزاق[٨]. وبرغم

---

(٤) جرابار (أوليج): الفن والعمارة، دراسة في كتاب: «**تراث الإسلام**»، تصنيف: شاخت وبوزورث، جـ١، ص ٣٥٨، ٣٥٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

(٦) Michell, G: **What is Islamic Architecture?** See: Michell: Op Cit. p.7.

(٧) زكي محمد حسن: **فنون الإسلام**، ص ٩٣، القاهرة، ب.ت.

(٨) إبن بطوطة: المرجع السابق، جـ١، ص ١٩٨، ٢٠٨، ٢٢٢.

ذلك لم توجد في بغداد إلا زاوية واحدة[٩]؛ وهو أمر لا يخلو من مغزى سياسي. فقد كانت بغداد مركز الخلافة العباسية التي سلب السلاطين صلاحياتها، وكان سكانها موالين للخلافة ومؤازرين لها في الصراع على النفوذ مع السلاجقة.

أما عن العمارة العسكرية؛ فقد ازدهرت في هذا العصر؛ إذ لم يتقاعس السلاطين عن إنشاء القلاع والحصون والمحارس، وأحاطوا المدن بالأسوار الضخمة، وأسرفوا في تزيينها بنقوش وتماثيل حيوانات خرافية متصارعة[١٠]؛ بما يعكس روح العسكرتاريا السلجوقية.

ولم تخل المنشآت المعمارية المدنية من أبعاد سياسية أيضاً. فقد توسع السلاجقة في إنشاء المدارس «النظامية» لهدف سياسي دعائي؛ يكمن في نشر المذهب السني الأشعري في مواجهة الأزهر الذي كان مركزاً للدعاية الإسماعيلية الفاطمية. ولنفس السبب شيّد العباسيون «المدرسة المستنصرية» في بغداد[١١] التي كانت تدرس المذاهب الفقهية الأربعة؛ نكاية في نظامية بغداد التي كانت تدرّس في الفقه مذهب الشافعي فقط.

ولم يدخر السلاجقة الذين تحكّموا في الطريق التجاري البري عبر آسيا وسعاً في إنشاء المحطات والخانات ومراكز البريد لخدمة أغراض اقتصادية وسياسية. كما قامت الزوايا بدور هام في مساعدة القوافل التجارية وإيواء الغرباء. لذلك كثيراً ما أسهمت نساء البلاط السجلوقي في إنشاء الزوايا والإغداق على «الدراويش» كتعبير عن اعتقادهن في كراماتهم[١٢].

وعموماً اتسم النمط السلجوقي بضخامة المنشآت المعمارية والاهتمام بمظهرها الخارجي بالإسراف في تزيينها بالزخارف والتماثيل الجصية التي تمثل صور الجند والحراس والأمراء والحيوانات المتصارعة[١٣]؛ وهو أمر يتسق مع الطابع العسكري لإمبراطورية كبرى حكمها سلاطين محاربون من الطراز الأول. كما تميزت المنشآت المعمارية غير الرسمية بنفس الطابع المسرف في البذخ والوجاهة؛ خصوصاً وأن شرائح الطبقة الأرستقراطية كانت تستثمر أموالها في العقار دون الصناعة والتجارة[١٤]؛ بما يشى بتأثير تعاظم ظاهرة الإقطاع في العصر السلجوقي.

لم يختلف حال العمارة في مصر والشام زمن الفاطميين الأواخر والأيوبيين والمماليك؛ عما

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(١٠) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٩٦.

(١١) Dickie,J: **Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs.** See: Michell: Op. Cit. p.38.

(١٢) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ٢، ص ٥٧٣، ٥٩٧.

(١٣) زكي محمد حسن: المرجع السابق ص ١٠٠.

(١٤) جرابار: المرجع السابق، ص ٣٩١.

كان عليه في الدولة السلجوقية؛ نظراً لأن الإقطاع السلجوقي جرى تطبيقه في تلك العصور في الشام ومصر؛ وإن تميز العصر الفاطمي الأخير ببعض سمات العمارة في العصر الفاطمي الأول. لكن هذا التأثير كان محدوداً نظراً لقلة ما أقامه الفاطميون الأواخر من منشآت. إذ اقتصرت جهودهم على ترميم سور القاهرة من جراء الحروب بين فرق الجيش الفاطمي بعناصره المختلفة. وإذ جرت الاستعانة بمعماريين من الرها لترميم السور وإقامة بعض المساجد التي كان آخرها مسجد الخليفة الآمر؛ فلا يخلو ذلك من دلالة على تراجع العمارة الفاطمية عما كانت عليه في عهود الفاطميين الأوائل[١٥].

وبقيام الدولة الأيوبية تعاظم تأثير المذهب الديني والطابع العسكري فيما أنشىء من عمائر. إذ عوّل الأيوبيون على مواصلة سياسة السلاجقة والعباسيين في محاربة التشيّع الإسماعيلي، كما كان تاريخ الأيوبيين في جوهره صراعاً مستمراً مع الصليبيين.

لذلك أكثر الأيوبيون من إنشاء المدارس لدراسة مذهب الأشعري في الأصول ومذهب الشافعي في الفقه؛ بهدف محاصرة التشيّع الإسماعيلي والقضاء عليه في مصر والشام[١٦].

وتحت تأثير الحروب الصليبية؛ جرى إنشاء الأسوار والحصون والقلاع وتحصينها. كما أسست القلعة لتكون ملاذاً للسلاطين الأيوبيين يعصمهم من خطر الثوارت الداخلية. من أجل ذلك لم يتقاعس الأيوبيون عن هدم المنشآت الفاطمية[١٧]، وإزالة بعض المنشآت الفرعونية لاستخدام أحجارها فيما شيّدوه من منشآت عسكرية[١٨].

ولذات الأسباب الدينية، شهد العصر المملوكي حركة عمران واسعة في مجال العمارة الدينية كالمساجد والمدارس والخوانق، فضلاً عن الحمامات والبيمارستانات والسبل. كما أبدى السلاطين اهتماماً خاصاً بتأسيس الأضرحة لدفن موتاهم كذا موتى مشاهير الصوفية؛ فتنافسوا في تزيينها بالزخارف[١٩]. وبرغم تعاظم حركة التشييد والبناء الذي اتسم بالضخامة والإبهار؛ لم يبدع معماريو العصر أو يبتكروا؛ بل عوّلوا على «التأليف بين أساليب شائعة»[٢٠]؛ دون أدنى تجديد.

ونظراً لموقف معظم الفقهاء من عدم الاعتراف بمشروعية حكم الرقيق؛ أبدى السلاطين

---

(١٥) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٦٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٧) حسن ابراهيم حسن: المرجع السابق، ص ٥٣٧.

(١٨) ڤييت (جاستون): **القاهرة مدينة الفن والتجارة**، الترجمة العربية، ص ٥٥، القاهرة ١٩٩٠.

(١٩) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٧٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

اهتماماً زائداً بجذب المتصوفة إلى جانبهم فأكثروا من إنشاء الخوانق والزوايا وأقاموا الأضرحة للأولياء، وبالغوا في تزيينها بالعقود والمقرنصات؛ بحيث كانت الزخرفة في حد ذاتها هدفاً منشوداً قصد به إظهار عظمة السلاطين وأمجادهم(٢١).

وبرغم كثرة المدارس التي خصصت لتدريس المذاهب الفقهية الأربعة، لم يكن الهدف المعرفي يقارن بالغايات السياسية، وحسبنا أنها لم تخرج عالماً مرموقاً أو فقيهاً مشهوداً له بالعلم والدراية(٢٢).

وقدساير السلاطين المماليك نفس السياسة التي جرى عليها الحكام العسكر في هذا العصر حين أقدموا على هدم عمائر سابقيهم(٢٣)، والإسراف في الزخرفة التي تساير أذواقهم المتواضعة؛ من حيث الإمعان في «البهرجة»(٢٤) إظهاراً لأمجاد زائفة، وتحقيق مكاسب سياسية عابرة. كما عبّرت منشآت العصر عن الشطط والبذخ والإمعان في حياة التهتك والانحلال، إلى جانب إظهار تدين شكلاني ليس إلا.

وفي أقاليم المشرق الإسلامي؛ ظلّ النمط العماري السلجوقي سائداً حتى العصر المغولي. وبرغم ما اشتهرت به حروب المغول من إمعان في التدمير والتخريب؛ إلا أن سلاطينهم بعد اعتناقهم الإسلام أولوا اهتماماً كبيراً بالعمارة؛ خصوصاً ما يتعلق منها بالدين. وبرغم تأثرهم بالعمارة الصينية إلا أن الطابع الإسلامي ظلّ غالباً على ما شيدوا من منشآت معمارية. على أن إسلامهم كان لا يخلو من سذاجة وبساطة، يظهر ذلك في تبجيلهم البالغ لأهل الطرق الصوفية وإيمانهم العارم بالكرامات والخرافات. وانعكس ذلك على ما شيّدوه من مساجد وزوايا؛ فازدحمت واجهاتها بزخارف غير متجانسة(٢٥). كما اتسمت بالضخامة وإظهار القوة على حساب النواحي الجمالية(٢٦). وأسرفوا في إنشاء المآذن ذات القامات المسرفة في العلو؛ بما يثير الرهبة في النفوس. كما تجاوزوا المحاذير الفقهية وصوروا البشر في زخارفهم ـ تحت تأثير الطرق الصوفية ـ فضلاً عن صور الحيوان والنبات(٢٧).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٢٢) فييت (جاستون): المرجع السابق، ص ٧٦.
(٢٣) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٧٩.
(٢٤) فييت: المرجع السابق، ص ١٥٤، ١٥٥.
(٢٥) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ١، ص ٤١٥.
(٢٦) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٠٢.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(٢٨) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ٢، ص ٤٥٨، ٤٨٣، ٥٧٣، ٥٩٧.

ووصل التأثير المغولي إلى الهند؛ خصوصاً في عمارة الزوايا والربط[٢٨]؛ وإن اكتسى مسحة خاصة نتيجة امتزاجه بمعطيات محلية هندية قديمة[٢٩].

وفي آسيا الصغرى؛ شاعت زوايا «فتيان الأخية»[٣٠] إلى جانب المنشآت العسكرية كالقلاع والحصون والأسوار، فضلاً عن العمارة التجارية والدينية. ووجدت وحدات معمارية مكونة من المسجد والزاوية والسوق؛ بما ينم عن امتزاج الدين بالاقتصاد[٣١]. وقامت الزاوية بدور هام في تقديم الخدمات للغرباء وقوافل التجار والحجيج[٣٢].

أما عن عمارة الغرب الإسلامي؛ فقد تدهورت إبان عصر المرابطين؛ نظراً لبداوتهم وخشونة طباعهم، فضلاً على قصر عمر دولتهم الذي قضته في الحروب الدائمة سواء في المغرب أو الأندلس. وتدلّ بعض آثارهم عن الضخامة والخشونة[٣٣] التي تتسق مع طبائع بدو الصحراء.

وفي عصر الموحدين جرى تقويض الكثير من المنشآت المرابطية[٣٤]، وأسسوا على أنقاضها عمائر دينية وعسكرية ومدنية؛ متأثرة بالتقاليد الشرقية في الغالب الأعم[٣٥]. وحذا خلفاء الموحدين - بنو مرين، بنو عبد الواد، بنو جفص - حذوهم دون أدنى إبداع أو ابتكار[٣٦].

ويظهر التأثير الطبقي واضحاً في البون الهائل بين قصور الأرستقراطية التي اتخذت طابعاً عسكرياً من الخارج[٣٧]، بينما ازدانت بكل وسائل الزخرفة المعروفة من الداخل[٣٨]، وأحيطت بالأسوار العتيدة المحلاة بصور خيول جامحة وأسود راقدة؛ وبين مساكن العوام المتواضعة للغاية.

وتعاظمت ظاهرة الزوايا في الغرب الإسلامي؛ حتى أصبحت الزاوية ذات تأثير كبير،

---

(٢٩) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٨٩.

(٣٠) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ١، ص ٣١٨، ٣٢٠.

(٣١) Sims,E: **Trade and Travel Markets and Caravanerais.** See: Michell: Op. Cit. p.100.

(٣٢) Ibid, p.97.

(٣٣) مورينو (مانويل جوميث): **الفن الإسلامي في اسبانيا**، الترجمة العربية، ص ٣٣٨، القاهرة ١٩٦٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٥) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١١١.

(٣٦) مورينو: المرجع السابق، ص ٣٥٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٣٨) شاك (فون): **الفن العربي في اسبانيا وصقلية**، الترجمة العربية، ص ٦٥، القاهرة ١٩٨٥.

(٣٩) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ٢، ص ٧٦١.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٦٦.

إجتماعياً وسياسياً[٣٩]. كما كثرت الربط على سواحل بلاد المغرب والأندلس وقامت بدور جهادي ثغري معروف[٤٠].

وعرفت مدن الغرب في العصور المتأخرة ظاهرة إقامة الأسوار الضخمة، كما هو حال مدن فاس ومراكش وتلمسان، كما جرى إنشاء القلاع والحصون في زمن غصّ بالصراعات والحروب.

لقد اتسمت العمارة في الغرب الإسلامي عموماً بآفة التقليد والمحاكاة للأنماط السابقة؛ فكان «المغاربة أوفياء لعاداتهم وأساليبهم القديمة»[٤١]. كما تأثرت بالشرق في ضخامة المنشآت والإسراف في الزخرفة[٤٢].

في ضوء العرض السابق؛ يمكن الوقوف على الخصائص والسمات المشتركة للعمارة الإسلامية في عصر الإقطاعية العسكرية على النحو التالي:

أولاً: جمود الفن المعماري وعدم تطوره برغم اتساع المكان وطول الزمان؛ وذلك لطبيعة النظام الإقتصادي الإقطاعي المنغلق الذي يخلق بنى شبه سكونية؛ إجتماعياً وثقافياً. لذلك حق لبعض الدارسين القول بأن دراسة العمارة في أي من أقاليم العالم الإسلامي يغنى عن دراستها في الأقاليم الأخرى[٤٣]، ولآخر الجزم بأن الحديث عن العمارة في أوائل عصر الإقطاعية العسكرية يغنى عن تتبعها في العصور اللاحقة[٤٤]. وإذ وجدت بعض البصمات المحلية المحدودة فقد كانت نتيجة لطبيعة البيئة وقربها أو بعدها من قلب العالم الإسلامي.

ثانياً: أن الجمود أفضى إلى التقليد والمحاكاة وقضى على الإبداع والإبتكار والتجديد. ويرجع ذلك إلى تدهور العلوم الرياضية وتعاظم المحاذير الدينية؛ ومن ثم جمود التقنيات والخبرات المعمارية التي ظلّت تتوارثها أسر بعينها إحتكرت أسرارها، كذا إلى حرص أصناف الحرف على المحافظة على تقاليد المهن المختلفة ومحاربة كل ما هو مستحدث[٤٥].

ثالثاً: طبيعة التصور الخاطىء للدين من قبل الحكام في عصر الإقطاعية؛ إذ كان معظم هؤلاء الحكام من الشعوب البدوية ـ الأتراك، الأكراد، البربر، المماليك، المغول ـ ومعظمهم اعتنق الإسلام متأخراً، وفهموه، على أنه مجموعة من المظاهر والممارسات والطقوس؛ التي ذاعت في

---

(٤١) شاك؛ المرجع السابق، ص ٧١.

(٤٢) مورينو: المرجع السابق، ص ١٣، ١٤.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ٣٥٣.

(٤٤) شاك: المرجع السابق، ص ٧١.

(٤٥) Lewcock: Op. Cit. p.130

(٤٦) جرابار: المرجع السابق، ص ٣٧٨.

هذا العصر بين الطرق الصوفية. لذلك أقدم هؤلاء الحكام على تأسيس المساجد الضخمة والزوايا والخوانق والأضرحة والمشاهد باعتبارها مظهراً من مظاهر التديّن[٤٦] لاكتساب رضى الله في الآخرة. بل كان إنشاء المدارس يجري لهدف ديني لا تعليمي؛ إذا اقتصرت على تدريس العلوم الدينية؛ بل منها ما اقتصر على تدريس مذهب أصولي بعينه، أو مذهب فقهي دون غيره.

وفي هذا الإطار، نفهم أيضاً تأثير الفهم الخاطىء للدين عند الكثيرين من سلاطين العصر، إذ عاشوا حياة الترف والبذخ؛ بله حياة التهتك والإباحية، في الغالب الأعم، واسترسل بعضهم في ممارسة الرذائل الشاذة. وكيما يكفروا عن آثامهم تلك بالغوا في تشييد المنشآت الدينية. ومن الأمور ذات الدلالة في هذا الصدد جمعهم بين عدة مؤسسات كالمساجد والزوايا والمدارس والأضرحة في القرافات وأماكن دفن الموتى. بل إن إنشاء الحمامات والسبل والبيمارستانات كان يجري استهدافاً للثواب في الآخرة باعتبارها أعمالاً خيرة[٤٧].

ولعل هذا يفسر إقدام نساء البلاط على مبادرات إنشائية أنفقن عليها بسخاء[٤٨]، فشيدن الزوايا والمزارات والأضرحة. كما بالغ الشيعة في إنشاء المساجد والأضرحة والمشاهد والمزارات المقدّسة لآل البيت[٤٩]. بل إن قطاع الطرق أنفسهم أسهموا في تأسيس المنشآت الدينية تقرّباً إلى الله وزلفى، وتكفيراً عن الآثام والذنوب[٥٠].

رابعاً: نظراً لكون غالبية حكام العصر من العسكر محترفي الحرب الذين قفزوا إلى الحكم عن طريق الغلبة والقوة، ونظراً لما شهده العصر من حروب طويلة داخلية بين النظم العسكرية المتصارعة، وخارجية مع القوى الأجنبية ـ كنصارى الأندلس والصليبيين والمغول ـ لكل ذلك غلبت النزعة العسكرية وتركت بصماتها واضحة على المنشآت المعمارية. وليس جزافاً أن يكون تأسيس هذه المنشآت على أنقاض منشآت سابقة جرى تقويضها وتدميرها؛ كما هو حال الأيوبيين والموحدين والمغول على سبيل المثال.

لقد كان من الطبيعي أن يتعاظم تأسيس الحصون والقلاع والأربطة، وإحاطة المدن بالأسوار لدرء الأخطار. لكن النزعة العسكرية انسحبت على قصور الحكام أنفسهم فكانت قلاعاً أو قصوراً أشبه بالقلاع في الغالب الأعم. وانسحب هذا الطابع على المنشآت المدنية أيضاً؛

(٤٧) Dikie: Op. Cit. pp.37, 43.

(٤٨) ابن بطوطة: المرجع السابق، جـ١، ص ١١٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٠٠.

(٥١) جرابار: المرجع السابق، ص ٣٨٧.

فاستمدت تصميماتها في الغالب من الطرز العسكرية في العمارة[٥١]. فكانت تتسم بالضخامة وتوحي بالقوة والغلبة أكثر من الإبهار الجمالي. لقد كانت تنطق بعظمة السلاطين وقوتهم وثرائهم كدلالات لقدرتهم على التشبث بالسلطة ودحر الخصوم الطامعين فيها[٥٢]. كانت القلعة أو القصر أو القصبة ـ في الغرب الإسلامي رمزاً على جبروت الحاكم وسطوته، كما كانت موئلاً لحمايته من المحكومين[٥٣]. لذلك نهلت العمارة العسكرية من مصادر أجنبية لشعوب اتسمت بالقوة في مجال الحروب؛ كالصينية والبيزنطية. وعلى سبيل المثال كان سور الصين العظيم أنموذجاً استلهمه المعماريون المسلمون في آسيا الوسطى، كما كانت الحصون والقلاع البيزنطية أنموذجاً لنظيراتها في آسيا الصغرى والشام ومصر.

خامساً: جمعت الزخرفة في هذا العصر بين الدين والطابع الحربي. إذ كانت المبالغات في تزيين العمائر تشي ـ في نظر مؤسسيها ـ بإجلالهم الدين والإنفاق لإظهار عظمته، كما كانت تحمل دلالات على القوة والغلبة والنزعة العسكرية المتأصلة في النفوس. يفهم ذلك من رسوم الحيوانات الخرافية المتصارعة التي زينت بزخارفها واجهات عمائر هذا العصر، كذا الرسوم الآدمية التي تمثل الجند والحراس والتي زينت بزخارفها أسوار المدن والقلاع والحصون، كما سبق أن أوضحنا.

كانت المبالغة في الزخرفة هدفاً مقصوداً[٥٤]؛ فهي بمثابة «العمل المركزي» في المنشآت، وما عداها أمر لا يعتد به كثيراً[٥٥]؛ فكأنما أسسها أصحابها خصيصاً من أجل زخرفتها[٥٦]. لقد جرى تكديس الزخارف من أشكال مختلفة وأنماط غير متجانسة على واجهات المنشآت المعمارية؛ بما ينم عن خشونة الطبع وفجاجة الذوق وسذاجة المعتقد، كذا عن الشطط في السياسات التي تهتم بالمظهر دون الجوهر، وتنفق في سفه وشطط لتخليد أسماء الحكام وأمجادهم الزائفة على حساب الرعية التي طالما عانت من الفقر والفاقة، وحصدتها الطواعين والمجاعات. وحسبنا الذين أسسوا وشيدوا هذه العمائر الشاهقة كانوا يسكنون بيوتاً مسقوفة بالجريد، أو نزلوا الخوانق والزوايا[٥٧] واتخذوها مقاماً.

---

(٥٢) Grabbar,O: **The Architecture of Power: Palaces-Citadels, and Fortifications.** See: Michell: Op. Cit. p.65.

(٥٣) Ibid: p.68.

(٥٤) Ibid: p.79.

(٥٥) Jones,D: **Surface, Patern and Light.** See: Michell: Op. Cit. p.161.

(٥٦) جرابار: المرجع السابق، ص ٤٠١.

(٥٧) Petherbridge: **The house and Society.** See: Michell: Op. Cit. p.193.

سادساً: أن من مظاهر هذا البعد الإجتماعي أيضاً؛ حرص الحكام والتجار والرعية عموماً على الاهتمام بالعمارة لأغراض التجارة. لقد أسس الحكام المحطات والقيساريات والخانات على امتداد طرق التجارة البرية، كما كان سكان الزوايا والخوانق والأديرة يقدمون خدمات جلى لقوافل التجار والغرباء والحجاج(٥٨)؛ لا لشيء إلا لأن عوائدها ـ التي تقلصت هذا العصر ـ كانت تمس حياة هؤلاء جميعاً.

خلاصة القول؛ **أن العمارة الإسلامية في عصر الإقطاع العسكري كانت معبّرة عن الأحوال العامة؛ سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً؛ باعتبارها إحدى تجليات البعد الثقافي.**

فماذا عن الفن الإسلامي في هذا العصر؟

* * *

ب ـ الفنون

نظراً للتخصص الدقيق في الفنون الإسلامية؛ فقد انصب اهتمام كل متخصص على دراسة موضوع تخصصه بمعزل عن بقية الموضوعات الأخرى، أو دراسة جميع الموضوعات خلال حقبة تاريخية معينة دون استقصاء بقية المراحل، أو دراسة الفنون الإسلامية عموماً في إقليم بعينه دون بقية أقاليم العالم الإسلامي الأخرى. أفضى هذا القصور المنهجي إلى عدم القدرة على استقراء الخطوط الرابطة بين سائر أضرب الفنون من ناحية، كذا استخلاص منحنيات تطورها عبر مسيرتها التاريخية من ناحية أخرى. وهو أمر نبّه إليه بعض الباحثين دون أن يتجاوزوا هذا القصور عملياً بصدد دراستهم تاريخ الفنون الإسلامية(٥٩).

وعندنا؛ أنه لا سبيل إلى دراسة موضوعية لتاريخ الفن الإسلامي إلا بالجمع بين الخطين الرأسي ـ أي دراسة كل أنواع الفنون ـ والأفقي ـ أي تتبع تطورها عبر التاريخ ـ وعندئذ يمكن الوقوف على الخصائص العامة المشتركة والخصوصيات الإقليمية، وتفسير ذلك كله في إطار الواقع السوسيو ـ تاريخي. ويمكن أيضاً الوقوف على الدلالات الفنية والسياسية والإقتصادية والإجتماعية للأنماط الفنية الإسلامية؛ باعتبارها إحدى وسائل التعبير الفكري والذوقي والوجداني في الثقافة الإسلامية العامة. عندئذٍ تسقط الأحكام الجاهزة المتواترة التي ترى في الفنون الإسلامية ذروة في الإبداع والابتكار، كذا الأحكام المناقضة التي ترى فيها محض تقليد

---

(٥٨) Sims: Op. Cit. pp.97,111.

(٥٩) أنظر: أتنجاوزن (ريتشارد): **الفنون والزخرفة والتصوير، شخصيتها ومجالها** بحث في كتاب: **«تراث الإسلام»**، تصنيف: شاخت وبوزورث، جـ١، ص ٤١١، الكويت ١٩٨٨.

ومحاكاة وجمع بين أنماط أجنبية متعددة؛ دونما تجانس أو اتساق، كذا تلك التي لا تعترف أصلاً بوجود فن إسلامي، بل هو في نظرهم محض زخرفة أو صناعة أو حرفة.

لقد سبق وأثبتنا في دراستنا الفن الإسلامي في عصر الازدهار خطل تلك الأحكام؛ نظراً لغياب صورة واضحة في خيال الدارسين عن تاريخ العالم الإسلامي عموماً، وتاريخه الثقافي على وجه الخصوص. وأقمنا الدليل على تاريخية «الازدهار»؛ فماذا عن تاريخية «التدهور والتراجع والانهيار» خلال عصر الإقطاع العسكري؟

لن نطيل كثيراً في تتبع الظواهر الفنية رصداً وتحليلاً بهدف معرفتها فنياً؛ بقدر ما نهدف إلى كشف ارتباط الفنون عموماً بحركة الواقع والوصول من خلال ذلك إلى ما يمكن أن يسمى «بالتفكير الفني»؛ ونعني به «الآليات» الحاكمة لصياغة الأنماط الفنية، أو «التفكير» الذي يسبق «التعبير»، وصلتهما معاً بالسياسات و«التدابير».

وأول ما نلاحظ في هذا الصدد؛ وجود قاسم مشترك أعظم بين سائر أقاليم «دار الإسلام» في الفنون الإبداعية؛ كالتصوير والزخرفة، والصناعة التي هما أقرب إلى الصناعات منها إلى الإبداع الفني؛ وتعرف عند المتخصصين بالفنون الصغرى أو الفرعية.

نلاحظ أيضاً أن هذا التجانس ـ إن لم يكن التماثل ـ كان محكوماً بعوامل سوسيو ـ ثقافية وأخرى سوسيو ـ سياسية. فكان التوجيه الديني بمثابة العامل الثقافي الفاعل في صياغة الفنون الإسلامية. ونعنى بالدين هنا الفهم السائد للدين خصوصاً عند الحكام الذين كان إسلامهم حديثاً وسطحياً وساذجاً. لقد نظروا إلى الإسلام باعتباره مجموعة من الشعائر والطقوس أو بالأحرى أخذوا بإسلام الطرقية والدروشة التي راجت هذا العصر وتركت بصماتها واضحة على الآثار الفنية. قد يكون ثمة اختلاف في هذا الصدد بين بعض الأقاليم وبين بعضها الآخر التي ترسّخ الإسلام فيها، كذا اختلاف المؤثرات الأجنبية حسب الوضع الجغرافي لأقاليم العالم الإسلامي. لكن ذلك لم يجب القاعدة العامة وهي أن «**كل الفنون في دار الإسلام كانت تتكلم نفس اللغة أساساً**»[٦٠]. لقد ساد التصور النصي والصوفي في العالم الإسلامي ـ كما أوضحنا سلفاً ـ وكان ذلك نتيجة معطيات سوسيو ـ تاريخية. فالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كانت متشابهة؛ إن لم تكن متماثلة[٦١]؛ مما انعكس على فنون العصر؛ فاكتسبت خصائص موحدة في سائر الأقاليم الإسلامية.

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٠٦.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

نلاحظ أيضاً؛ أنه داخل هذا «التوحد» الفني كان هناك «ثنائية» في الفن؛ أو بالأحرى يمكن الحديث عن «طبقية» في الفنون تميز بين فنون «الخاصة» والفنون «السطحية». وقد سرت هذه الظاهرة في سائر أقاليم دار الإسلام نظراً لتماثل النظم الإقطاعية العسكرية الحاكمة، ووجود تقاليد فنية ومهارات وخبرات في الفنون الصغرى كانت ثابتة وقارة، وخبراتها كانت موحدة بفضل نظام «الأصناف» الذي ساد العالم الإسلامي في ذلك العصر.

على أنه يجب التحفظ في إطلاق حكم عام قطعي في هذا الصدد، خصوصاً فيما يتعلق «بالفنون الصغرى»؛ ذلك أنها لم توجد جميعاً وبنفس الدرجة في سائر الأقاليم؛ بل كانت باعتبارها «صناعات» يرتبط وجودها بالمعطيات الجغرافية. إذ شاعت في مصر ـ مثلاً ـ صناعة الزجاج والتحف البللورية؛ التي لم تعرفها أقاليم أخرى كالأندلس. ومع ذلك فقد عملت التجارة ـ التي كانت في الغالب تجارة كماليات ـ على سد هذه الثغرة، فكانت التحف الفنية رائجة في تجارة «الأرستقراطية» في العالم الإسلامي في عصوره المتأخرة.

ومما ساعد على «التوحّد» الفني في العالم الإسلامي؛ أن سائر الأقاليم شهدت وعانت من «المحاذير الدينية» التي حالت دون ممارسة المبدعين نشاطهم الفني في بعض المجالات كالنحت والموسيقى. إلا أن هذه المحاذير التي عملت عملها في العصور السابقة؛ جرى تجاوزها في عصر الإقطاعية العسكرية؛ حيث كان تصور الحكام للإسلام ـ كما قلنا من قبل ـ صوفياً سطحياً. وكانا المتصوفة على خلاف مع الفقهاء حول هذه المحاذير؛ إذ جوزوا التصوير ـ من وجهة نظر دينية ـ لخدمة الدين، وأفادوا منه ووظفوه لخدمة أغراض دينية تعليمية. فغصّت الكثير من المخطوطات بصور الأنبياء والرسل التي تفيد ـ المسلمون الجدد ـ في التعريف بالقصص القرآني. كما وجدت صور الرسول (ص) والصحابة «من أجل شرح عقائد الإسلام»[٦٢] بين الشعوب التي اعتنقته في العصور المتأخرة؛ كالمغول والمماليك والأتراك. بل وجدت رسوم وصور ترجع إلى أواخر العصر الفاطمي كانت متأثرة بالفن البيزنطي والقبطي؛ كما هو الحال بالنسبة للأئمة الفواطم حيث جرى إحاطة رؤوسهم بهالات من النور، كذا صور الملائكة ذوي الأجنحة التي وجدت في كثير من مخطوطات العصر في إيران ومصر والشام[٦٣].

وإذ حرمت بعض الدول ـ كالموحدين في الغرب الإسلامي ـ الموسيقى؛ فقد حوّلها المتصوفة لخدمة الدين؛ فكانت تلازم أذكارهم وابتهالاتهم.

(٦٢) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠، ١٧١.

(٦٤) أتنجهاوزن: المرجع السابق، ص ٤١٥.

خلاصة القول؛ أن التصور الخاص للإسلام في تلك العصور عمل عمله في الفنون الإسلامية؛ إيجاباً أو سلباً. ومن الإيجابيات الدالّة في هذا الصدد الاحتفاء بالخط المغربي ـ لأن القرآن كتب به ـ فأصبح من أهم مقومات الزخرفة في الفن الإسلامي[٦٤].

ونلاحظ أن جلّ الزخارف الخطية لم تعتمد الخط الكوفي في العصور المتأخرة، إنما اعتمدت على خطوط أخرى كالنسخ والثلث والخط الغربي[٦٥]..الخ. ولا يخلو ذلك من دلالة سياسية على تعاظم النزعات الإسلامية خصوصاً بعد ضعف الخلافة العباسية وسقوطها.

يظهر البعد الديني كذلك في الاهتام بزخرفة المصاحف وتذهيبها. ولم يجد المعاصرون غضاضة في استعارة الكثير من الزخارف البيزنطية والقبطية وتوظيفها لهذا الغرض. بل كثيراً ما كانت الزخارف تمثل رسوماً لبعض الحيوانات وصوراً آدمية أحياناً[٦٦]؛ برغم المحاذير التي وضعها الفقهاء[٦٧]. على أن هذا لا يعني بروز التأثير الأجنبي في الزخرفة الإسلامية؛ فالثابت أن الإسلام احتوى هذه المؤثرات وصبغها بصبغة إسلامية[٦٨].

ولعب التصوف دوراً موجهاً في الفن الإسلامي شرقاً وغرباً[٦٩]، إذ اعتبر المتصوفة الفن الإنساني تجلياً جمالياً معبراً عن الجمال الإلهي في الكائنات[٧٠]. ومن هنا كانت الزخرفة المستوحاة من الطبيعة كالنباتات والحيوانات والإنسان تعبيراً عن تلك الرؤية. يظهر ذلك واضحاً في أعمال الفنان الفارسي الشهير «بهزاد» ومدرسته الذي كثيراً ما قدّم صوراً عن حياة الدراويش في إيران والعراق[٧١].

وتأثر فن التصوير كذلك بما ساد العصر من تعاظم النزعة العسكرية، فجرى تصوير رسوم ذات دلالات حربية؛ زينت بها الكتب توضيحاً لما بها من معارك حربية[٧٢].

أما عن البعد الاجتماعي في الفن الإسلامي؛ فنتلمّسه في الرسوم المتأخرة التي تصور الحكام وسط أسرهم ورجال بلاطهم. كذا في الزخارف والتحف الثمينة في قصور «الأرستقراطية» المزدحمة بأفانين الزخرفة والتزويق، وحتى في استخدام الألوان الزاهية التي تنم عن بساطة

---

(٦٥) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٦٧) أتنجهاوزن: المرجع نفسه، ص ٤١١.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٣. عبد المنعم ماجد: **تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى**، ص ٢٥٧، القاهرة ١٩٦٣.

(٦٩) أتنجهاوزن: المرجع السابق، ص ٤٠٩.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.

(٧١) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ١٩١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

الذوق وسذاجة الحس. ولم يكن غريباً أن يتنافس الحكام على مشاهير المصورين والمعماريين المهرة الذين عبّروا عن حياة البذخ والإسراف في الترف داخل قصور الطبقة الأرستقراطية. نتلمس ذلك في الكثير من رسوم «بهزاد» الزاعقة والمكتظة بالزهور، كذا معاصره «قاسم علي» في رسومه التي تحاكي بهزاد تعبيراً عن الحياة داخل القصور؛ كلوحته عن «عدد من النساء في بركة تطربهن عازفة عود»[٧٣].

وعبّر الفن أيضاً عن البعد الاجتماعي في التصوف باعتباره أسلوب حياة يذيب الطبقية ويدعو إلى المساواة. يظهر ذلك في بعض الرسوم التي تصور «بعض العلماء الذين يتجادلون في مسجد وبينهم رجل من العامة»[٧٤]، وتلك التي تصور «بعض المتصوفة داخل بساتين السلاطين»[٧٥].

نفس الشيء يقال عن الزخرفة التي كانت تشي بدلالات اجتماعية وصوفية وعسكرية. فالزخارف النباتية كانت في تكراراتها المنتظمة توحي بقدرة الله المطلقة على الخلق، ورسوم حيوانات الصيد تبين عن ترف الأرستقراطية[٧٦]، والحيوانات الخرافية المتصارعة تنمّ عما ساد العصر من حروب داخلية وخارجية. وإن أشار بعض الدارسين إلى دلالتها على المعتقدات الشعبية وأنماط ثقافتها[٧٧].

أما الخزف؛ فمنه ما كان ثميناً للخاصة وآخر شعبياً للعامة[٧٨]. وعرف خزف الخاصة ذي البريق المعدني بسمات تميزه كذكر أسماء صانعيه؛ وهو ما لم يكن متبعاً بالنسبة للخزف الشعبي[٧٩]. وكثيراً ما حرص الحكام على استيراد الأنواع الفاخرة منه سواء من أقاليم العالم الإسلامي[٨٠] أو من الخارج؛ خصوصاً من الصين[٨١]. وقد حاول الخزافون الشعبيون تقليد تلك الأنواع الفاخرة دون جدوى. وحمل خزف النخبة الأرستقراطي ألقاب الحكام ورسوماً

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٧٦) Rice,D.T: **Islamic Art, p.118,** London, 1984.
(٧٧) أنظر: أتنجهاوزن: المرجع السابق، ص ٤٣١.
(٧٨) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٢٧٦.
(٧٩) Rice: Op. Cit. p.64.
(٨٠) Ibid: p.81.
(٨١) زكي محمد حسن: المرجع السابق، ص ٣٦٨.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

تبين رموزهم وشاراتهم[٨٢]، كما حمل خزف العامة عبارات ذات دلالات اقتصادية واجتماعية وثقافية مثل؛ «عف تعاف» و«إقنع تعز».

وما يقال عن «طبقية» الخزف ينسحب على سائر الفنون الصغرى؛ كالمنسوجات والتحف العاجية والمعدنية والبللورية[٨٣]...الخ. وقد اشتهرت بعض الأقاليم بإنتاج أنواع ثمينة منها جرى تداولها بين النخب الأرستقراطية عن طريق تجارة الكماليات والترف التي راجت خلال العصور الإسلامية المتأخرة.

ويمكن أن نستخلص ـ في إيجاز ـ أهم خصائص الفنون الإسلامية في عصر الإقطاعية العسكرية فنوجزها فيما يلي:

أولاً: غلبة التقليد والمحاكاة؛ دونما إبداع أو ابتكار يذكر.

ثانياً: فجاجة الذوق وسذاجة الحس الجمالي؛ فاتسمت الفنون بإثارة الإحساس بالغرابة والإبهار أكثر من الشعور بالجمال والجلال.

ثالثاً: غلبة الطابع المهني على الإنتاج الفني، فصار أقرب إلى السلع منه إلى الفن[٨٤].

أما عن الموسيقى؛ فقد سبق الحكم بازدهارها في العصر السابق؛ كنتيجة لتقدم العلوم والفنون؛ باعتبارها من علوم الرياضيات من ناحية؛ ومرتبطة بالغناء من ناحية أخرى. لذلك تطورت على مستوى الإبداع النظري والعمل الفني[٨٥]

وعلى المستوى النظري انعدم وجود أسماء شهيرة أثّرت على الموسيقى على امتداد العالم الإسلامي طوال خمسة قرون؛ اللهم إلا اسم علمين من الشيعة هما صفي الدين الأرموي (ت ٦٩٣ هـ) صاحب كتاب «بهجة العيون» وكتاب «الأدوار في الموسيقى»[٨٦] اللذين لا نعلم عنهما شيئاً. أما الثاني؛ فهو قطب الدين الرازي (ت ٧١٠ هـ) صاحب كتاب «وردة التاج» الذي وصف فيه المقامات والإيقاعات والقوالب والآلات الموسيقية[٨٧]. وهي معلومات سبق وعرضها الموسيقيون الرياضيون الأوائل. وما كتب غير ذلك كان مجرد شروح وملخصات[٨٨].

---

(٨٣) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص ٣٦٥ وما بعدها، مورينو: المرجع السابق، ص ٣٥٥.

(٨٤) Rice: Op. Cit. pp.48,82,94.

(٨٥) رايت: **الموسيقى**، بحث في كتاب: **«تراث الإسلام»**، تصنيف شاخت وبوزورث، جـ٢، ص ٣٥٦، الكويت ١٩٨٨.

(٨٦) محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص ٤٤٢.

(٨٧) رايت: المرجع السابق، ص ٣٦٢، ٣٦٣.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

وعلى الصعيد الفني؛ ظلّت الموسيقى مرتبطة بالغناء، ولذلك حرّمها فقهاء المالكية وأجازها الشافعية. وبرغم موقف الفقهاء المالكية؛ فقد ازدهر الغناء المصحوب بالموسيقى في العالم الإسلامي، حتى في المغرب والأندلس في ظلّ المرابطين الذين كانوا على مذهب مالك[٨٩]؛ خصوصاً بعد أن انتشرت في أواسط العوام مرتبطة بانتشار الموشحات والأزجال[٩٠].

ونظراً لانتشار التصوف الطرقي؛ فقد تلقف المتصوفة الموسيقى ووظفوها في أذكارهم وابتهالاتهم؛ على أساس أن جمال اللحن يقود إلى معاني الجمال الإلهي[٩١]. لذلك يمكن القول بتحوّل الموسيقى من علم وفن إلى «صناعة» شأنها شأن معظم الفنون الإسلامية. وقد وقف ابن خلدون على تلك الحقيقة[٩٢] واعتبرها صناعة تقوم على «التناسب في الأصوات» أو ما يسمى «بالهارموني» في لغة الموسيقيين المحدثين. وبعد أن وصف آلاتها، عرض لمسألة «التلحين» في عصره، وشهد بأنه انسحب على بعض قارئي القرآن في تلاوتهم[٩٣]؛ برغم تحريم الفقهاء. ولما كان ابن خلدون مالكياً؛ فقد اعتبر الموسيقى «صناعة كمالية» ليس لها وظيفة إلا «خراب العمران».

هكذا تدهورت الفنون جميعاً في عصر الإقطاعية العسكرية بتدهور الذوق والحس الجمالي؛ وهو أمر لا يخلو من مغزى على سوسيولوجية الفكر، وسوسيولوجية الفن أيضاً.

خلاصة القول؛ أن سائر العلوم والآداب والفنون تراجعت في العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الخامس الهجري ووصلت مرحلة الانهيار؛ وهو أمر سنحاول إثباته في مجال الفكر الفلسفي والتصوف والفكر التاريخي؛ وهو ما سنعالجه في السفرين التاليين.

* * *

(٨٩) سحر السيد عبد العزيز سالم: **بحوث مشرقية ومغربية**، ص ٦٢، الإسكندرية ٩٩٧.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٩١) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص ٢٧.

(٩٢) **المقدمة**، ص ٤٢٣.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

المصادر والمراجع

(١) الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، جـ٢١ القاهرة ١٣٤٥ هـ.

(٢) إبراهيم القادري: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب بمكناس ١٩٩١، مخطوط.

(٣) إبن أبي الربيع: **سلوك المسالك في تدبير الممالك**، القاهرة ١٢٨٦ هـ.

(٤) إبن الأثير: **الكامل**، جـ ١٠، ١١، بيروت ١٩٦٦، بولاق ب.ت.

(٥) إبن الأزرق: **بدائع السلك في طبائع الملك**، جـ ١، بغداد ١٩٧٧.

(٦) إبن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. قسم ١، مجلد ١، تونس ١٩٨١.

(٧) إبن بشكوال: **كتاب الصلة**، قسم ٢، القاهرة ١٩٩٦.

(٨) إبن بطوطة: **تحفة النظار في غرائب الأمصار**، جـ ١، ٢، بيروت ١٩٨٥.

(٩) إبن تيمية: **الإيمان**، القاهرة ب.ت.

(١٠) إبن تيمية: **مجموعة الرسائل الكبرى**، جـ ١، القاهرة ١٣٢٤ هـ.

(١١) ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، القاهرة ١٩٨٨.

(١٢) ابن تيمية: **السياسة الشرعية وإصلاح الراعي والرعية**، القاهرة ١٩٥٥.

(١٣) إبن جبير: **الرحلة**، بيروت ١٩٦٨.

(١٤) إبن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، نص بمجلة **Islamica**، مجلد ٦، عدد ٤.

(١٥) إبن الجوزي: **المنتظر في تاريخ الملوك والأمم**، جـ ٩، ١٠، حيدر أباد ١٣٥٩ هـ.

(١٦) إبن حجر: **فتاوى حديثية**، القاهرة ١٣٠٧ هـ.

(١٧) إبن خلدون: **المقدمة**، القاهرة ب.ت.

(١٨) إبن خلكان:**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، جـ ٦، بيروت ١٩٧٨.

(١٩) إبن رشد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جـ ١، ٢، القاهرة ب.ت.**

(٢٠) إبن رضوان: **رفع مضار الأبدان**، نيويورك ١٩٨٤.

(٢١) ابن سعيد: **المغرب في حلى المغرب**، جـ ١، القاهرة ١٩٧٨.

(٢٢) إبن عربي: **العواصم من القواصم**، الرياض ١٩٨٤.

(٢٣) إبن عربي: **الفتوحات المكية**، جـ ٤، القاهرة ١٣٢٩ هـ.

(٢٤) إبن فرحون: **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، جـ ١، القاهرة ١٩٧٢.

(٢٥) إبن مكي الصقلي: **تنقية اللسان وتلقيح الجنان**، القاهرة ١٩٨١.

(٢٦) أبو حيان التوحيدي: **الإشارات الإلهية**، بيروت ١٩٨٢.

(٢٧) أبو زكريا الجناونى: **كتاب الوضع**، القاهرة ب.ت.

(٢٨) أبو شامة: **الروضتين في أخبار الدولتين**، جـ ١، القاهرة ١٩٥٦.

(٢٩) أبو الفدا: **تقويم البلدان**، باريس ١٩٤٨.

(٣٠) أبو الفرج بن الجوزي: **تلبيس إبليس**، بيروت ١٤٠٣ هـ.

(٣١) أتنجهاوزن (ريتشارد): الفنون والزخرفة والتصوير، شخصيتها ومجالها. بحث في كتاب: **تراث الإسلام**، تصنيف بوزورت وشاخت، جـ ١. الكويت ١٩٨٨.

(٣٢) أحمد الطاهري: **الطب والفلاحة في الأندلس بين الحكمة والتجريب**، المحمدية ١٩٩٧.

(٣٣) أحمد الطاهري:**دراسات ومباحث في التاريخ الأندلسي**، الدار البيضاء ١٩٩٣.

(٣٤) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، جـ ٢، ٣، ٤، القاهرة ١٩٦١، ١٩٦٦.

(٣٥) أحمد تيمور: **المذاهب الفقهية الأربعة**، القاهرة ١٩٩٦.

(٣٦) أحمد صبحي: **المعتزلة**، الإسكندرية ١٩٨٢.

(٣٧) أحمد صبحي:**الأشاعرة**، الإسكندرية ١٩٨٢.

(٣٨) أحمد يوسف: **الفقه الإسلامي**، القاهرة ١٩٩٠.

(٣٩) إدريس القرشي (الداعي): **زهرة المعاني**، بيروت ١٩٩١.

(٤٠) Ali Essa Othman: **The Concept of Man in the Writings of Al Gazali,** Cairo, 1960.

(٤١) Altamira: **Histoire d'Espagne,** Paris, 1931.

(٤٢) أوليري (دي لاسي): **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، الترجمة العربية، القاهرة ب.ت.

(٤٣) أيمن فؤاد سيد: **تاريخ المذاهب الدينية في اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري**، القاهرة ١٩٨٨

(٤٤) Barthold: **Turkestan down to the Mongol invasion,** London, 1968.

(٤٥) بالنثيا (آنخل جونثالث): **تاريخ الفكر الأندلسي**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٥٥.

(٤٦) Berque, J: **L'interieur du Maghreb,** Paris, 1978.

(٤٧) Browne: **Aliterary history of Persia,** Paris, 1909.

(٤٨) Petherbridge:**The house and Society,** See: Michell: **Architecture of the Islamic World,** London, 1984.

(٤٩) بطروشوفسكي: **الإسلام في إيران**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٨٢.

(٥٠) بكير بن سعيد أعوش: **وادي ميزاب في ظل الحضارة الإسلامية**، غرداية ١٩٩١.

(٥١) بلسنر (مارتن): العلوم. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٥٢) بنسالم حميش: عن الغزالي ومرحلة الإقطاع، **مجلة البديل**، **عدد ١**، **الرباط ١٩٨١**.

(٥٣) التجاني: **الرحلة**، تونس ١٩٥٨.

(٥٤) توفيق سلوم: **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**، **بيروت ١٩٨٨**.

(٥٥) جب (هاملتون): **دراسات في حضارة الإسلام**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٦٤.

(٥٦) جرابار (أوليج): الفن والعمارة. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ ١، الكويت ١٩٨٨.

(٥٧) Grabar, O: **The Architicture of Power.** See: Michell: **Architictre of the Islamic World,** London, 1984.

(٥٨) Grunebaum: **Medieval Islam,** Chicago, 1940.

(٥٩) جلال مظهر: **حضارة الإسلام وأثرها في التراث العالمي**، القاهرة ١٩٧٤.

(٦٠) جورج قنواتي: الفلسفة وعلم الكلام والتصوف. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٦١) جورجي زيدان: **تاريخ آداب اللغة العربية**، جـ١، ٣، بيروت ١٩٨٣.

(٦٢) جولدتسيهر: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، الترجمة العربية، القاهرة ب.ت.

(٦٣) جولدتسيهر: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل. دراسة في كتاب: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠.

(٦٤) Jones,D: **Surface, Patern and Light,** See: Michell: **Architectre of Islamic World,** London, 1984.

(٦٥) الجويني: **الإشارات إلى مقاطع الأدلة في أصول الإعتقاد**، بيروت ١٩٨٥.

(٦٦) حاجي خليفة: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، طهران ١٩٤٧.

(٦٧) الحجوي: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، المدينة المنوّرة ١٣٩٦ هـ.

(٦٨) حسن ابراهيم حسن: **تاريخ الدولة الفاطمية**، القاهرة ١٩٨١.

(٦٩) حسن أحمد محمود: **قيام دولة المرابطين**، القاهرة ١٩٥٧.

(٧٠) حسن حنفي: **هموم الفكر والوطن**، جـ١، الإسكندرية ١٩٩٧.

(٧١) حسن حنفي؛ **التراث والتجديد**، مجلدات ١،٢،٣،٤،٥، القاهرة ١٩٨٨.

(٧٢) Danie: **Pilgrimage of the Rution Abbot Daniel in the Holly Land,**Vol,4. London, 1895.

(٧٣) De Pauhol: **Les Fondement Geographique de l'Islam,** Flammarion, 1968.

(٧٤) Dikie,J: **Allah and Eternity.** See: Michell: Architecture of the Islamic World, London, 1984.

(٧٥) دلوز (جيل): **المعرفة والسلطة**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٤.

(٧٦) دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، الترجمة العربية، الجزائر، ب.ت.

(٧٧) رايت: **الموسيقى**. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٧٨) Rice,D.T: **Islamic Art,** London, 1884.

(٧٩) رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت ١٩٨٤.

(٨٠) روزنتال (فرانز): الأدب. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٨١) زكي محمد حسن: **فنون الإسلام**، القاهرة ب.ت.

(٨٢) الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل**، جـ١، القاهرة ١٩٦٦.

(٨٣) السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى، جـ٣، ٤، القاهرة ١٣٢٤ هـ.**

(٨٤) سحر السيد عبد العزيز سالم: **بحوث مشرقية ومغربية**، الإسكندرية ١٩٩٧.

(٨٥) سعيد بنسعيد العلوي: **الخطاب الأشعري**، بيروت ١٩٩٤.

(٨٦) Sims,E: **Trade and Travel.** See: Michell: **Architecture of the Islamic World,** London, 1984.

(٨٧) شاخت وبوزورت: **تراث الإسلام**، جـ١، ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٨٨) Schact,G: **The Low in Uinty and Variety in Moslem Civilisation,** Chicago, 1955.

(٨٩) الشاطبي: **الموافقات**، جـ١، قازان ١٩٠٩، القاهرة ١٩٦٩.

(٩٠) شاك (فون): **الفن العربي في اسبانيا وصقلية**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٨٥.

(٩١) شوقي ضيف: **تاريخ الأدب العربي، جـ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، القاهرة ١٩٩٠ ـ ١٩٩٦.**

(٩٢) الشوكاني: **إرشاد الفحول**، القاهرة ١٣٤٧ هـ.

(٩٣) Chernany: **Studies in Moslem Political thought and administration,** Hyder Abad, 1945.

(٩٤) صالح أحمد أمين درويش: **حجية الظن عند الأصوليين**، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٨٢، مخطوط.

(٩٥) صلاح الدين رسلان: **السياسة والإقتصاد عند ابن خلدون**، القاهرة ١٩٩٠.

(٩٦) الضبي: **بغية الملتمس**، القاهرة ١٩٦٧.

(٩٧) طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت ١٩٩٣.

(٩٨) طيب تيزيني: **من التراث إلى الثورة، جـ١، بيروت ١٩٧٦.**

(٩٩) طيب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامي في العصر الوسيط**، دمشق ١٩٧٦.

(١٠٠) عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، بيروت ١٩٨٨.

(١٠١) عبد الله العروي واخرون: **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، الدار البيضاء ١٩٩٣.

(١٠٢) عبد الله علام: **الدولة الموحدية بالمغرب**، القاهرة ١٩٧١.

(١٠٣) عبد المتعال الصعيدي: **المجددون في الإسلام**، القاهرة ب.ت.

(١٠٤) عبد المجيد أبو الفتوح:**التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي**، المنصورة ١٩٨٨.

(١٠٥) عبد المجيد محمود عبد المجيد: **المدخل إلى علوم الشريعة الإسلامية**، القاهرة ١٩٨٠.

(١٠٦) عبد المنعم ماجد: **تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى**، القاهرة ١٩٦٣.

(١٠٧) عبد الوهاب خلاف: **تاريخ التشريع الإسلامي**، القاهرة ب.ت.

(١٠٨) عصمت دندش: **الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية عصر الموحدين**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب جامعة عين شمس، ١٩٨٦، مخطوطة.

(١٠٩) علي بن ظافر الأزدي: **غرائب التنبيهات عن عجائب التشبيهات**، القاهرة ب.ت.

(١١٠) علي بن الوليد (الداعي المطلق): **دامغ الباطل وحتف المناضل**، بيروت ١٩٨٢.

(١١١) علي عبد المعطي محمد وجلال شرف: **خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته**، الإسكندرية ١٩٧٥.

(١١٢) علي يحيى معمر: **الإباضية بين الفرق الإسلامية**، غرداية ١٩٨٧.

(١١٣) الغزالي: **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، القاهرة ١٣١٧ هـ.

(١١٤) الغزالي: **المنقذ من الضلال**، بيروت ١٩٦٧.

(١١٥) الغزالي: **الإقتصاد في الإعتقاد**، بيروت ١٩٦٩.

(١١٦) الغزالي: **معيار العلم**، القاهرة ١٣٢٩ هـ.

(١١٧) الغزالي: **فضائح الباطنية وأخبار القرامطة**، القاهرة ١٩٦٤.

(١١٨) الغزالي: **فاتحة العلوم**، القاهرة ١٣٢٢ هـ.

(١١٩) الغزالي: **المستصفى**، جـ١، بولاق ١٩٠٤.

(١٢٠) الغزالي: **إحياء علوم الدين، جـ١، بيروت ب.ت.**

(١٢١) الغزالي: **رسالة أيها الولد**، القاهرة ب.ت.

(١٢٢) غودلييه ـ أركون: **الإسلام، الأمس واليوم**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٣.

(١٢٣) فخر الدين الرازي: **مفاتيح الغيب**، بولاق ١٢٨٩ هـ.

(١٢٤) فوكو (ميشيل): **حفريات المعرفة**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٧.

(١٢٥) ڤيرنيه (جوان): الرياضيات والفلك والبصريات. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ٢، الكويت ١٩٨٨.

(١٢٦) ڤييت (جاستون): **القاهرة، مدينة الفن والعمارة**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٩٠.

(١٢٧) قدري حافظ طوقان: **العلوم عند العرب**، بيروت ١٩٨٣.

(١٢٨) القشيري: **الرسالة القشيرية**، القاهرة ١٩٤٠.

(١٢٩) كامل مصطفى الشيبي: **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية**، بغداد ١٩٦٦.

(١٣٠) كاهن (كلود): **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٧٧.

(١٣١) كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦١.

(١٣٢) الكليني: **الكافي**، جـ ٥، طهران ١٣٨١ هـ.

(١٣٣) لاكوست (إيف): **العلامة ابن خلدون**، الترجمة العربية، بيروت ب.ت.

(١٣٤) لامبتون: الفكر السياسي عند المسلمين . دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ ٢، الكويت ١٩٨٨.

(١٣٥) Laoust,H: **Essai sur le doctrine Sociale et Politique d'Ibn-Taymiya,** Le Caire, 1939.

(١٣٦) Lewcock,K: **Materials and Techiniques,** See: Michell: **Architectre of the Islamic World,** London, 1984.

(١٣٧) لويس (برنارد): **العرب في التاريخ**، الترجمة العربية، بوركسل ١٩٥٨.

(١٣٨) لويس (برنارد): السياسة والحرب. دراسة في كتاب: **تراث الإسلام**، جـ ١، الكويت ١٩٨٨.

(١٣٩) محمد أرشيد العقيلي: **الخليج في العصور الإسلامية**، عمان ١٩٨٣.

(١٤٠) محمد أركون: **الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٩٦.

(١٤١) محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** الترجمة العربية، بيروت ١٩٩٣.

(١٤٢) محمد أركون: **الفكر الإسلامي ـ نقد واجتهاد**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٩٤.

(١٤٣) محمد بن محمد أبو شهبه: **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، القاهرة ١٤٠٨ هـ.

(١٤٤) محمد تقي الدين الحكيم: **الأصول العامة للفقه المقارن**، بيروت ١٩٦٣.

(١٤٥) محمد جواد مغنية: **معالم الفلسفة الإسلامية**، بيروت ١٩٧٣.

(١٤٦) محمد حسن: **القبائل والأرياف المغربية في العصور الوسطى**، تونس ١٩٦٨.

(١٤٧) محمد رجب النجار: **التراث القصصي في الأدب العربي**، الكويت ١٩٩٥.

(١٤٨) محمد عابد الجابري: **العصبية والدولة**، بيروت ١٩٨٠.

(١٤٩) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، بيروت ١٩٨١.

(١٥٠) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، بيروت ١٩٨٤.

(١٥١) محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، بيروت ١٩٩٦.

(١٥٢) محمد عبد الرحمن مرحبا: **تاريخ العلوم عند العرب**، بيروت ١٩٧٨.

(١٥٣) محمد عبد الوهاب خلاف: **وثائق في أحكام قضاء أهل الذمة في الأندلس**، القاهرة ١٩٨٠.

(١٥٤) محمد مؤنس عوض: **الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية**، القاهرة ١٩٩٥.

(١٥٥) محمد مؤنس عوض: **من إسهامات الطب العربي الإسلامي في العصور الوسطى، القاهرة** ١٩٩٧.

(١٥٦) محمود ابراهيم الديك: **السنة النبوية الشريفة في القرن السادس الهجري، دبي** ١٩٩٠.

(١٥٧) محمود اسماعيل: **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية**، القاهرة ١٩٨٨.

(١٥٨) محمود اسماعيل: **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي، القاهرة** ١٩٩٤.

(١٥٩) محمود اسماعيل: **فرق الشيعة**، القاهرة ١٩٩٥.

(١٦٠) محمود اسماعيل: **نهاية أسطورة**، القاهرة ١٩٩٩٩.

(١٦١) محمود اسماعيل: **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟** القاهرة ١٩٩٩.

(١٦٢) المرادي: **الإشارة في تدبير الإمارة**، الدار البيضاء ١٩٨١.

(١٦٣) المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة ١٩٤٩.

(١٦٤) المقريزي: **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، جـ١، ٢، بولاق** ١٩٧٢.

(١٦٥) منى حسن محمود: **الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في مراكش في عهد المرابطين والموحدين**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، ١٩٨١، مخطوطة.

(١٦٦) مهدي عامل: **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية**، بيروت ١٩٨٩.

(١٦٧) Moore,W.E: **Social Change,** New Jersey, 1964.

(١٦٨) مورينو (مانويل جوميث): **الفن الإسلامي في أسبانيا**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٨.

(١٦٩) Michell: **What is Islamic Architecture?** See: Michell: **Architectre of Islamic World,** London, 1984.

(١٧٠) ميلي (آلدو): **العلم عند العرب**، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٢.

(١٧١) نشوان الحميري: **الحور العين**، القاهرة ١٩٤٨.

(١٧٢) نصر حامد أبو زيد: **النص، السلطة، الحقيقة**، بيروت ١٩٩٥.

(١٧٣) نفيس أحمد: **جهود المسلمين في الجغرافيا**، الترجمة العربية، القاهرة ب.ت.

(١٧٤) نور الدين عمر: **منهج النقد في علوم الحديث**، دمشق ١٩٩٢.

(١٧٥) Hitti,P: History of the Arabs, London, 1949.

(١٧٦) Hourani,A: **Arabic thought in the liberal age,** London 1970.

(١٧٧) الونشريسى: **المعيار المغرب**، جـ ٢، ٨، ٩، الرباط ١٩٨١.

(١٧٨) ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، جـ٢، بيروت ١٩٧٧.

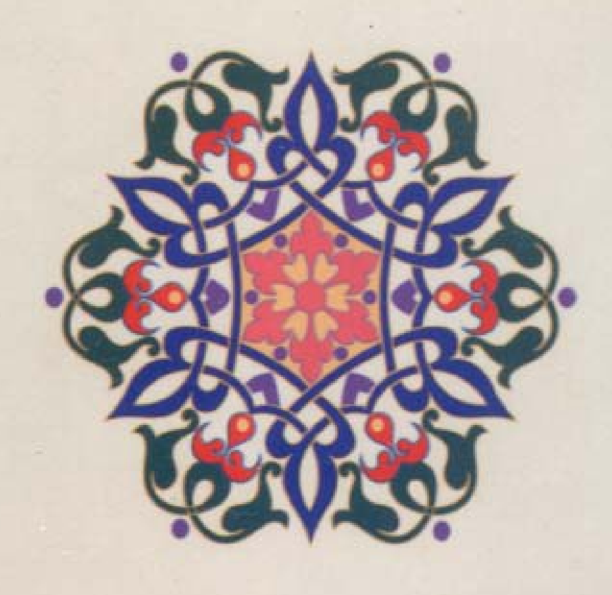
(١٧٩) يحيى بن الحسين: **أنباء الزمن من أخبار اليمن**، برلين ١٩٣٦.

(١٨٠) يوسف بن عمر بن رسول: **المخترع في فنون من الصنع**، الكويت ١٩٨٩.

* * *

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

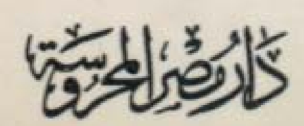
طور الإنهيار (٣)



الفلسفة والتصوف



د. محمود إسماعيل



سوسيولوجيا الفكر الإسلامى
طور الانهيار (٣)
الفلسفة والتصوف

الكتاب: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى طور الانهيار (٣)
الفلسفة والتصوف
المؤلف: د. محمود إسماعيل
الطبعة الأولى: القاهرة ٢٠٠٥
الناشر: دار مصر المحروسة
المدير العام: خالد زغلول
مدير النشر والتوزيع: يحيى إسماعيل
المراجعة اللغوية: محمد القزاز
الغلاف: علاء قابيل
رقم الإيداع بدار الكتب: ٢١٩٧ / ٢٠٠٥

١٢ شارع قولة إمتداد محمد محمود - عابدين - القاهرة

تليفون - فاكس : ٣٩٦٠٥٠٠

d_misr _ elmahrosa @ hotmail . com

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

طور الانهيار (٣)

الفلسفة والتصوف

د. محمود إسماعيل

المحتويات

مقدمة

يتعلق موضوع هذا السفر بالفلسفة والتصوف خلال عصر «الإقطاعية العسكرية» الذى شهد تدهور الفكر الإسلامى - عموما- وانحطاطه كما أوضحنا فى المجلد السابق. وبديهى أن تتأثر الفلسفة والتصوف بتلك المعطيات السلبية النكوصية؛ كان هذا التأثر أشد وأنكى مما حل بالمعارف الأخرى.

تمثل الفلسفة - كما نعلم- أعلى وأرقى درجات التفكير؛ لتجريديتها وتقديمها رؤية شاملة للكون والحياة. ويشاركها التصوف هذا التوجه - لا من حيث درجة التفكير - بل لكونه منتشرا فى قطاع عريض من البشر. فإذا كانت الفلسفة دين الخواص؛ فالتصوف دين الخواص والعوام فى آن. وإذا كان التفكير الفلسفى لايتجاوز فى الغالب رؤى أصحابه؛ فإن التصوف طريقة حياة ونظام سلوك، وأثر - إيجابا أو سلبا- فى دائرة أوسع من تأثير الفلسفة؛ خصوصا إبان عصر حجر فيه على التفلسف وجرم الفلاسفة واضطهدوا، ليصبح التصوف أيديولوجية للحكام والرعية فى آن.

وبرغم وحدة موضوع الفلسفة والتصوف؛ إلا أن الخلاف بينهما فى نهج التفكير جد عميق، فالعقل هو مناط تفكير الفيلسوف، بينما كان الذوق والحدس الغيبى أداة المعرفة الصوفية.

وننوه بأن دراستنا للموضوعين معا تنطلق من نظرة تؤكد مفهوم «الأزمة» باعتباره مفتاحا لفهم ما استجد من معطيات ونتائج مست موضوع البحث، وشكلت منعطفا جديدا فى تطوره وصيرورته، وإذ سبق لنا إثبات «أزمة» العصر تاريخيا وثقافيا - فى المجلدين السابقين - فنجزم بأن هذه الأزمة عكست آثارها السلبية على الفلسفة والتصوف معا؛ فكانا تعبيرا عن «فكر أزمة» فى التحليل الأخير. فالفلسفة شهدت «مذبحة»

نهايتها، وعبر الفلاسفة عنها فى إطار «الرمز» و «التقية»، كما اضطهدوا وأحرقت كتبهم.

وعلى العكس؛ جرى الترويج للتصوف التهويمى من قبل السلطة وفقهائها، وأصبح أيديولوجية للدولة والرعية فى آن، إذ جرى انتشاره على أنقاض الفلسفة وركامها.

أما التصوف «العرفانى» الذى تبنى ما تبقى من فلول المعارف التى ازدهرت خلال العصر السابق؛ فقد حورب وجرم من قبل السلطة والفقهاء بالمثل، واتهم معتنقوه بالإلحاد والزندقة؛ أو بالأحرى عارك «أزمة» شأنه فى ذلك شأن الفلسفة.

ويمكن تأكيد مقولة «الأزمة» أيضا فى تناول الدارسين المحدثين لموضوع الدراسة؛ فبرغم وفرة الدراسات بصدده، إلا أنها عبرت عن الاختلاف فى مناهج الدارسين ورؤاهم فى التأويل والتعليل؛ اختلافا أفضى إلى تضبيب الموضوع وزيادته غموضا.

تبنى بعض الدارسين مناهج الاستشراق الكلاسيكى، فدرسوا النصوص بأدوات فقه اللغة والوصف السردى واعتمدوا آلية «التأثير والتأثر» كما تبنى البعض الآخر مناهج البنيوية والألسنية والسميوطيقا؛ تشدقا بالحداثة ومابعد الحداثة؛ فجزأوا الفكر ومزقوه أشلاء متناثرة، بحيث أصبحت إعادة تركيبه صعبة إن لم تكن مستحيلة؛ لا لشئ إلا لقصور هذه المناهج أصلا فى مجال التركيب والتأويل والتفسير.

وإذ عول بعض ثالث على المادية التاريخية منهجا؛ فلم يكن حظهم أحسن حالا من سابقيهم؛ نظرا لفقر فى معارفهم التاريخية من جهة، وتطبيقاتهم «الميكانيكية» للمنهج من جهة أخرى.

تأسيسا على قناعتنا بشمولية مفهوم «الأزمة» وانسحابه على الواقع الذى أفرز الفكر الفلسفى والصوفى، وأزمة هذا الفكر ذاته باعتباره نتاج أزمة الواقع، وأزمة دارسيه المحدثين؛ سنقارب دراسة الموضوع وفق منهج جديد قوامه كالتالى:

أولا: دراسة جهود الدارسين السابقين وتقويمها

واعتماد ما نراه صوابا منها وتصويب ما نراه خاطئا، والإفادة من هذه الجهود فى اختطاط طريق جديد فى البحث والدرس.

ثانيا: التعويل على «التاريخية» وتطبيقها فى:

أ) دراسة الواقع التاريخى بصورة أكثر تفصيلا مما قمنا به فى المجلد الأول من الجزء الثالث من المشروع؛ خصوصا فى الأقاليم التى أنجبت المفكر والفيلسوف أو المنظر الصوفى.

ب) دراسة منحنى حياة كل منهم وتحديد وعيه الطبقى وموقفه السياسى من السلطة - تأييدا أو تنديدا - بهدف تحديد توجهاته الفكرية ومعرفة درجة ثقافته، ونوعية هذه الثقافة دينية كانت أو دنيوية أو كليهما معا.

جـ) ترتيب إصدارات كل منهم «كرونولوجيا» للوقوف على مسيرة فكره؛ تطورا، أو تجمدا، أو نكوصا.

ء) تفكيك محتوى كل مؤلف من هذه المؤلفات لمعرفة تفاصيل مضمونه بهدف الوقوف على ما سكت عنه، وعلى ما فكر فيه ومالم يفكر فيه، وتحليل رموزه وإشاراته التى تكشف عن توجهات مؤلفه ورؤاه ومواقفه السياسية والاجتماعية وانتماءاته المذهبية؛ باعتبارها مقومات بنية أفكاره.

هـ) استقراء محتويات المؤلفات جميعها للوقوف على معالم فكره بهدف استخلاص رؤية عامة عن نسقه.

و) قياس هذا النسق على منحنيات سيرته، وقياسهما معا على تاريخ عصره؛ بهدف برهنة تاريخية فكره وتفسيره.

تلك منهجية مؤرخ يدرس الفكر، فهل من جدوى فى اعتماد هذه المنهجية؟

هذا هو ماستسفر عنه الدراسة.

والله ولى التوفيق.

محمود إسماعيل

المنصورة ٢٠ / ٦ / ٢٠٠٣

المبحث الأول

الفلسفة



مدخل

تناولنا فى المجلد السابق أزمة العلوم العقلية والنقلية، كذا تدهو علوم اللغة والأدب، فضلا عن غلبة الطابع العسكرى والدينى فى مجال العمارة والفنون. وأثبتنا أن الفكر الإسلامى عموما دخل «طور الانحطاط»؛ على حد تعبير ابن خلدون. وفسرنا هذا الانحطاط - بعد رصد أمين واستقراء مبين لشتى جوانب المعرفة باستثناء الفلسفة والتصوف والتاريخ - بسيطرة الإقطاعية العسكرية فى أقاليم «دار الإسلام»، وما ترتب عليها من «انهيار العمران» وغلبة النقل والسماع على العقل والإبداع، وتداعى الدراية أمام جبروت الرواية. فاختفت العلوم العقلية أو كادت، واقتصرت العلوم النقلية على الشرح والتذييل والتلخيص والتكرار والاجترار.

كما أوضحنا دور الحكومات العسكرية والثيوقراطية فى اضطهاد المبدعين باعتبارهم أهل بدع وضلالة وغواية. كما عرضنا لدور «فقهاء السلطان» فى التحريض على إحراق تراث الخصوم، وإثارة العوام ضد أهل الرأى، وانصراف الأخيرين إلى «التقية والستر» أو السير على نهج النصيين؛ تحاشيا للقتل أو السجن أو المصادرة.

وبديهى أن يكون مصير الفلسفة ومنتحليها من الاضطهاد أفدح وأشمل؛ إذ جرى اعتبارها مدخلا إلى الإلحاد والزندقة ، والمشتغلين بها كفرة هراطقة؛ فحرمت عليهم الوظائف الرسمية [١]، وصودرت ممتلكاتهم بعد إحراق كتاباتهم.

ويجمع الدارسون المحققون على أن هذه الأزمة وقعت حول منتصف القرن الخامس الهجرى - متزامنة مع سيادة الإقطاعية العسكرية - وأنها بدأت فى الشرق ثم سرت فى سائر أرجاء العالم الإسلامى. كما يعتبرون الغزالى - فقيه السلاجقة - مسؤولا عن إضرام نيران الحرب ضد الفلسفة والفلاسفة، خصوصا بعد تأسيس المدارس «النظامية» التى تصدت لفرق المعارضة على الصعيد الفكرى بهدف نصرة مذهب أهل السنة والجماعة [٢]. ومعلوم أن هذه المدارس روجت لفكر الغزالى الذى كان مزيجا غريبا من الأشعرية والشافعية والتصوف، ومعلوم أن هذه

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح: التاريخ السياسى والفكرى للمذهب السنى فى المشرق الإسلامى، ص ٤٨، المنصورة ١٩٨٨ .

(٢) نفسه ، ص ٢٥١ .

المدارس ظلت أنموذجا يحتذى فى العالم الإسلامى حتى بعد سقوط الإمبراطورية السلجوقية، وأن الحكام السنة تبنوا المنظومة الغزالية؛ فاعتبروها حربا على «الفلاسفة والمعطلة والدهرية»، ومعلوم أيضا أن التصوف «الطرقى» المشعوذ أضحى أيدلوجية العوام الذين طالما استجاشهم الحكام وفقهاء السلطان للبطش بالمشتغلين بالفلسفة[1].

ومع ذلك لا نعدم وجود نفر من الفلاسفة فى المشرق؛ كما هو الحال بالنسبة لنجم الدين القزوينى (ت ٦٥٥ هـ) وسراج الدين الأرموى (ت ٦٨٢ هـ) وبرهان الدين النسفى وغيرهم. لكن حصاد تفلسفهم لايعد الاجترار والتكرار؛ فى صورة شروح وملخصات وحواشٍ وتعليقات؛ دونما إبداع أو ابتكار.[2]

وعندنا أن جل هؤلاء العلماء كانوا من الشيعة الذين حظوا بقدر من الحرية والتسامح الفكرى فى ظل نظم «متبرجزة» فى بلاد ماوراء النهر التى شهدت نشاطا تجاريا محدودا. أما عن قلب العالم الإسلامى - العراق والشام ومصر - فقد جرى تحريم الفلسفة وتجريم الفلاسفة باعتبارهم خطرا على الدين والدولة فى آن [3]. وليس أدل على ذلك من حكم أبى بكر الخوارزمى بأن «الفلاسفة هم أجهل خلق الله وأحمق الناس.. فهم أساس الإلحاد والزندقة، والكفر كله شعبة من شعبهم» [4] . واعتبر الفقيه ابن الصلاح الفلسفة «أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة»، كما اعتبر المنطق «مدخل الفلسفة؛ ومدخل الشرشر» [5].

لذلك توقف الإبداع الفلسفى فى الشرق الإسلامى بعد ابن سينا؛ برغم كثرة المؤلفات «فجل ما صنف فى هذا الحقل المعرفى الهام جاء مؤكدا على الذاكرة دون الإبداع، وتغليب الرواية على الدراية»؛ حسب حكم أحد الدارسين الثقات [6].

---

(١) يروى أن أحد سلاطين الأيوبيين عين الشيخ شمس الدين الفارسى لرئاسة خانقاه «سعيد السعداء»؛ لكن أهل الطريقة طردوه لشبهة اشتغاله بعلوم الأوائل.

انظر السيوطى: حسن المحاضرة، ج١، ص ٥٣٤، القاهرة ، ١٨٨١ .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ٣٦٥، الجزائر د.ت.

(٣) نفسه، ص ٣٦٥، ، ٣٦٦

(٤) أبو بكر الخوارزمى: مفيد العلوم ومبيد الهموم، ص ٦١، ٦٢، القاهرة ، ١٩٨٢

(٥) انظر: موفق الدين المقدسى: تحريم النظر فى كتب أهل الكلام، ص ١٧، ٥١ لندن ١٩٦٢ .

(٦) انظر : حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، مجلد ٢، قسم ٢، ص ٢٨٢، ٢٨٣، القاهرة ٢٠٠٠

أما عن الفلسفة فى الغرب الإسلامى؛ فقد عاشت ظروفا أفضل نسبيا من نظيرتها فى الشرق، إذ كانت الضغوط والإكراهات أقل عنفوانا وأخف وطأة؛ خصوصا فى عهود بعض الحكام المستنيرين الذين خففوا من غلواء الاضطهاد والتعسف ضد الفلاسفة. ولعل هذا يفسر لماذا ازدهرت الفلسفة عن نظيرتها فى الشرق. على أن هذا الحكم لاينفى بحال من الأحوال مالاقاه معظم فلاسفة الغرب الإسلامى من عنت ومعاناة؛ سواء من قبل الحكام وصنائعهم من «فقهاء السلطة» الذين طالما نعتوهم بالزنادقة والملاحدة وأثاروا عليهم شغب العوام؛ فأحرقت كتبهم وصودرت أملاكهم وأودعو السجن [1] فها هو الفقيه أبو الوليد الباجى يعتبرهم «من الأغمار والأحداث، جهالا عدلوا عن قراءة الشرائع وأحكام الكتاب والسنة إلى قراءة الجهالات من المنطق» [2] كما أنحى باللائمة على فلاسفة المشرق أيضا؛ حيث خبر أحوالهم المتردية عن كثب إبان زيارته للشرق - فقال: «وقد رأيت ببغداد وغيرها من يدعى منهم فى هذا الشأن مستحقرا مستهجنا مستضعفا» [3]. وفى ذلك مصداق لعمومية ظاهرة التحامل على الفلسفة والفلاسفة فى سائر أقاليم «دار الإسلام»، تأسيسا على وحدة المعطيات السوسيو- تاريخية التى سبق لنا دراستها بالتفصيل فى المجلد الأول من الجزء الثالث من المشروع، وهو أمر فطن إليه - وعمقه بالبحث والدرس - أحد تلامذتنا النجباء [4].

وليس أدل على تردى حال الفلسفة واضطهاد الفلاسفة فى الغرب الإسلامى إبان هذا العصر من الحملة التى شنها ابن خلدون عن الفلسفة والفلاسفة فى آن؛ حين أفرد فصلا - فى مقدمته - بعنوان: «فى إبطال الفلسفة وفساد منتحليها». إذ اعتبر الفلسفة «من العلوم العارضة فى العمران» وأكد أن «ضررها فى الدين كثير» [5] وتحامل على فلاسفة اليونان جميعا؛ كذا على «أذنابهم» من المشائين المسلمين؛ واعتبر نظرياتهم باطلة فى جميع وجوهها » [5] ؛ لأنها - فى نظره - «مؤسسة على الظن [7].

---

(١) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص٥٢٣، بيروت ، ١٩٦٥

(٢) أبو الوليد الباجى: إحكام الفصول فى أحكام الأصول، ص ٥٣٠، بيروت ، ١٩٨٦

(٣) أبو الوليد الباجى : وصيته لولديه. نص بمجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، عدد ٣، مجلد ١ ، ص ٣٠، مدريد ، ١٩٥٥

(٤) انظر : أحمد الطاهرى الطب والفلاحة فى الأندلس بين الحكمة والتجريب ص ٣٧، ٣٨، المحمدية ، ١٩٩٧

(٥) انظر : ابن خلدون: المقدمة، ص ٥١٤، القاهرة د.ت.

(٦) نفسه، ص ، ٥١٦

(٧)نفسه، ص ، ٥١٧

ولعل هذا يفسر لماذا اضطر بعض فلاسفة الغرب الإسلامى إلى إحراق كتبهم - مثل ابن باجه - أو اللجوء إلى الرمز - مثل ابن طفيل - أو التعويل على الشروح - مثل ابن رشد - أو الاعتصام بالتقية، أو هجر الفلسفة نهائيا والاشتغال بالعلوم النقلية؛ وهو ما سنوضحه بعد. مفصلا.

فى مثل هذا المناخ؛ كان حظ الفلسفة من الإبداع محدودا، ومن التكرار والاجترار مكرورا؛ بحيث لم يخطئ مؤرخ الفكر الأندلسى الكبير - بالنثيا - حين انتهى إلى أن حصاد فلاسفة الغرب الإسلامى لم يكن فى جوهره إلا «دورا فى فلك المشارقة» [1] السابقين، وهو حكم أكده غيره من كبار دارسى الفلسفة الإسلامية؛ حين ذكروا أن هذا الحصاد «لم يضف جديدا إلى النتاج السابق» [2].

خلاصة القول - أن الفلسفة الإسلامية عاركت أزمة منذ منتصف القرن الخامس الهجرى؛ شأنها فى ذلك شأن سائر المعارف، وأن هذه الأزمة دشنها الغزالى فى الشرق، ثم سرت فى سائر أقاليم «دار الإسلام». لذلك تكتسى دراسة فكر الغزالى أهمية خاصة للكشف عن جذور هذه الأزمة، ومعرفة أسبابها ورصد تجلياتها والوقوف على نتائجها الوخيمة.

---

(١) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى، الترجمة العربية، ص ٣٢٣،٣٢٤، القاهرة ١٩٥٥.

(٢) جورج قنواتى: «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف» دراسة فى مجلة «تراث الإسلام» الترجمة العربية، جـ ٢، ص ٥٦، ٦٦، الكويت ١٩٨٨.

عن الغزالى وفكره كتب الكثير: من لدن القدامى أو المحدثين، فى الشرق والغرب على السواء وترجمت مؤلفاته الكثيرة إلى عدد كبير من اللغات الأجنبية.

كتب عنه معاصروه؛ من أمثال عبد الغافر الفارسى، ومن قبل تلامذته؛ مثل ابن العربى، وتلقف اللاحقون سيرته؛ فترجم له ابن عساكر والفرج بن الجوزى، ومن بعدهما سبط الجوزى وياقوت وابن خلكان والذهبى والسبكى والعينى وغيرهم[1].

ولم يؤرخ مؤرخ للفلسفة الإسلامية أو الفكر الإسلامى إلا وتوقف عند الغزالى؛ فقيها ومتكلما وفيلسوفا . برغم عدائه للفلسفة وتشهيره بالفلاسفة - فصنف عن فكره عبد الرحمن بدوى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة وزكى مبارك وسليمان دنيا وحسين أمين وعبد الأمير الأعثم وغيرهم. ونوقشت العديد من الرسائل والأطروحات العلمية فى سائر الجامعات؛ فكشفت عن جوانب عديدة فى فكره وأماطت اللثام عن أبعاد جديدة فى منحنى حياته [2].

ومع ذلك : لم يختلف الدارسون فى تقويم انجازات أى من مفكرى الإسلام؛ كما اختلفوا حول الغزالى. فمنهم من عده فيلسوفا يضارع معاصريه، ومنهم من اعتبره عدوا للفلسفة[3]. واعتبره البعض مصلحا دينيا وسياسيا، واعتبره الآخر مفكرا سلطويا كرس عبقريته لنصرة السلطان ضد الرعية. أعطاه البعض لقب «حجة الإسلام»، واعتبره البعض الآخر مسئولا عن انتكاسة الفكر الإسلامى؛ سواء فى عصره، أو فى العصور اللاحقة، كان عبقريا مبدعا فى نظر البعض [4] بينما رأى فيه البعض الآخر أنموذجا لتوليف الأفكار المتضاربة فى صيغة هشة لاتقوى على الصمود فى وجه النقد والتقويم. وهو المنافح عن

(١) عبد الأمير الأعثم: الفيلسوف الغزالى- إعادة تقويم لمنحنى تطوره، ص٧، ١١، ١٥ ، ١٧، القاهرة ، ١٩٩٨.

(٢) نفسه، ص ١٩ - ٢٢ .

(٣) انظر: Burlot, J: La civilisation Islamiques, p.105 paris, 1982.

حيث قال إن الغزالى - تحت تأثير السلاجقة- أجهز على الفلسفة التى كانت منتعشة بفضل الشيعة - لذلك كانت حملته على الشيعة والفلاسفة فى آن.

(٣) من مناصرى فكره؛ «دى بور» الى اعتبره فيلسوفا متفردا . أنظر: تاريخ الفلسفة الإسلمية ، الترجمة العربية، ص ٣٣٥، الجزائر، د . ت .

أهل السنة ضد أهل البدع والضلالات؛ عند البعض، وعند الآخر لم يكن إلا مبتدعا غاويا وغوغائيا ضاريا يفتقر إلى أخلاقيات العالم.

يرجع هذا الخلاف والاختلاف ـ فيما نرى - إلى أمرين أساسيين؛ الأول أديولوجي؛ فقد مجده الدارسون من أهل السنة، ونددد به معتنقو المذهبيات الأخرى، أما الأمر الثانى؛ فهو يتعلق بالمنهجية؛ إذ عول الغزالى نفسه على الإسراف فى التحامل وانتهاك أعراض الخصوم، كما رد الخصم عليه بالنهج ذاته ؛ كما هو حال ابن رشد والعلى بن الوليد.

أما المحدثون؛ فقد قاربوا فكر الغزالى من أبعاد متعددة؛ فمنهم من عول على شخصه فى دراسة فكره؛ فاعتبروا «مذهبه صورة لشخصه»[1] ومن الدارسين من اعتمد المنهج النفسى مفتاحا لفهم فكره المعقد المطرد الذى يعكس نفسية قلقة ومعقدة أيضا[2]. منهم من عول على دراسة «المنحنى الروحى» فى قراءة نصوص الغزالى؛ باعتباره منهجا ملائما لدراسة فكر غلب عليه الطابع الصوفى[3] ومنهم من استند إلى المنهج البنيوى فى تفكيك وتحليل فكره: بهدف اكتشاف مقوماته ومكوناته[4].

وعندنا أن هذه المناهج جميعا عاجزة عن استبار حقيقة فكر الغزالى، وتفسير تناقضاته، ورصد منطلقاته، ومعرفة أهدافه وغاياته؛ لا لشىء إلا لكونها مناهج تجزيئية ومنحازة وعاجزة عن الأضطلاع بمهام التفسير والتنظير فى التحليل الأخير.

ومن الانصاف أن ننوه ببعض الدارسين النابهين الذين وقفوا على المنهج المناسب فى مجال النقد والتقويم والتحليل والتأويل؛ وهو المنهج المادى الجدلى التاريخى. منهم طيب تيزينى الذى أسرف فى التدليل على

---

(١) راجع: تعليقات محمد عبد الهادى أبو ريدة على ماكتبه دى بور عن الغزالى فى كتابه سالف الذكر، ص، ٣٦٢ .

Ali Issa Othman: The concept of Man in Islam, in the writrings of Al-Ghazali, P. XVIII, Cairo, 1960

(٢) انظر: أوليرى دى لاسى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية، ص، ٢٣٢، القاهرة، د. ت.

(٣) انظر: عبد الأمير الأعثم: المرجع السابق، ص ٧ .

وعندنا أن الباحث أخطأ فى فهم هذا المنهج الذى اعتمده أستاذه المرحوم على سامى النشار الذى يدور فى إطار دراسة شخصية المفكر فى منحنى تطورها توطئة لقراءة فكره.

عن هذا المنهج؛ راجع: على سامى النشار: نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابى وفكره، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد ١، ص ٧١ ، الرباط ١٩٧٦ .

صلاحية هذا المنهج؛ لكنه عجز عن تطبيقه نظرا لقصور معرفته التاريخية عن عصر الغزالى [1] وينسحب الحكم ذاته على دراسة مقتضبة لفكر الغزالى فى إطار معطيات عصره؛ سياسيا واقتصاديا واجتماعيا؛ حيث استطاع الباحث ـ بحق - التوصل إلى عدد من الأحكام الصائبة؛ لكن دون برهنة أو تعليل مقبول [2].

ولسوف نعتمد هذا المنهج فى دراستنا هذه عن فكر الغزالى. ونحن فى غنى عن الاستطراد فى تبيان الخلفية السوسيو ـ تاريخية» [3] لعصره؛ لإفرادنا مجلدا كاملا فى هذا الصدد. وحسبنا التذكير ببعض الخطوط العامة والنتائج الهامة التى أسفر عنها الرصد التاريخى المحقق والموثق. لقد أثبتنا سيادة الإقطاع العسكرى فى العالم الإسلامى بأسره منذ منتصف القرن الخامس الهجرى، كما عالجنا البناء الطبقى تأسيسا على المسح الاقتصادى الشامل، وفى مجلد تال تناولنا الحياة الفكرية والعلمية والثقافية، وتوصلنا إلى حقيقة سيادة الفكر النصى الغيبى على أنقاض الفكر الليبرالى العقلانى [4]. كما عالجنا التاريخ السياسى للعصر برمته باعتباره نتاج صراع اجتماعى فى المحل الأول. لذا نكتفى - فى هذا المجال - بالتركيز على الخطوط العامة للواقع السياسى فى الشرق الإسلامى إبان حياة الغزالى لإلقاء أضواء تفيد فى دراسة فكره.

عاش الغزالى أكثر من نصف قرن من الزمان فى ظل الإمبراطورية السلجوقية التى نافحت الخلافة العباسية من أجل النفوذ والسلطان، ونجحت فى تحقيق هذا الهدف. أما عن قوى المعارضة؛ فقد مثلتها الحركة الإسماعيلية التى تعاظم خطرها بعد قيام الدولة الفاطمية فى المغرب وانتقالها إلى مصر واستيلائها على بلاد الشام واليمن، وتطلعها إلى إسقاط الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية فى آن ، بعد أن تمكن أحد دعاتها - الحارث السباسيرى - من أن يخطب على منابر بغداد باسم الخلافة الفاطمية لمدة عام[5]. ولم يدخر دعاة الإسماعيلية فى المشرق وسعا فى كسب المزيد من الأعوان والأنصار فى العراق وإيران والهند

---

(١) انظر: طيب تيزينى: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى في العصر الوسيط، ص ٣٣١ ومابعدها، دمشق د. ت.

(٢) راجع: بنسالم حميش: عن الغزالى ومرحلة الإقطاع، دراسة فى مجلة «البديل»، عدد ١، ص ٤٠ ومابعدها،، الرباط ١٩٨١ .

(٣) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، ج٣، مجلد ١، بيروت ٢٠٠٠ .

(٤) نفسه، جـ ٢، بيروت ٢٠٠٠ .

(٥) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: عبد النعيم حسنين: إيران والعراق فى العصر السلجوقى ص ٢٧٥ وما بعدها ، بيروت ١٩٩٢ .

وآسيا الوسطى، كما تمكنت إحدى الفرق الإسماعيلية - فرقة النزارية - من تأسيس كيان سياسى فى قلعة «ألموت» بفارس، وجندت فرقا من «الفداوية» نيطت بمهمة الاغتيال السياسى لرجالات الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية معا. كما استهدفت الفقهاء السنة - ومنهم الغزالى - المشايعين والمبررين لسياسات الخلفاء والسلاطين(١).

لمواجهة هذا الخطر أقامت الخلافة والسلطنة «المدارس النظامية» وكان الغزالى من مشاهير معلميها - لنصرة مذهب أهل السنة ومواجهة التعاليم والعقائد الإسماعيلية. (٢) ومن دار فى فلكها من فلول المعتزلة.

على أن الإمبراطورية السلجوقية مالبثت أن تصدعت بعد وفاة السلطان ملكشاه، وشهدت صراعات وحروبا داخليا بين أفراد الأسرة الحاكمة، وتمزقت إلى أربعة كيانات متصارعة وتعرضت للأخطار الخارجية البيزنطية والصليبية فضلا عن تفاقم خطر الإسماعيلية. ونجحت بعد نجاح دعاتها فى اغتيال الكثيرين من الوزراء ورجالات الدولة وفقهائها. على أن الخطر الإسماعيلى مالبث أن خبا حول عام ٥٠٠ هـ . ثم نجح السلطان محد بن ملكشاه فى استئصال شأفة إسماعيلية إيران والعراق فى خراسان وماوراء النهر قرب ذات التاريخ (٣).

عاش الغزالى وعاين تلك الأحداث الجسام، وارتبطت طموحاته بمناصرة الخلافة والسلطنة أولا، ثم السلطنة وحدها بعد أن ذوى نفوذ الخلفاء. وعلا نجمه ثم هوى ثم علا مرة أخرى وهوى أخيراً، حسب تراوح قوة السلاجقة بين الصعود والهبوط.

وفى كل الأحوال، كتب الغزالى مؤلفاته ومصنفاته خلال تلك الأحداث الجسام؛ انفعالا معها وتأثرا بها، وتأثيرا فيها.

لذلك لامندوحة عن قراءة هذه المصنفات حسب تواريخ تأليفها؛ وهو أمر تفرضه الضرورة المنهجية - بهدف الإفادة من تسلسلها الكرونولوجى فى دراستها من منظور تاريخى. ذلك هو منهجنا الذى سنعول عليه؛ فهل يكشف هذا المنهج الجديد عن معرفة جديدة فى دراسة فكر الغزالى؟ ذلك ما ستفسر عنه الدراسة.

---

(١) نفسه ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .
(٢) الراوندى: راحة الصدور وآداب السرور، ص ١٥٨ - ١٦١ ، ليدن ١٩٢١ .
(٣) عبد النعيم حسنين: المرجع السابق، ص ١٢٠ .

تعويلا على التاريخية أيضا؛ سنحاول دراسة سيرة حياة الغزالى بهدف رصد منحنيات صعوده أو هبوطه، وتأثير ذلك على كتاباته، ورصد منحنيات التغير والثبات فى فكره. وهو أمر يدعونا بالضرورة إلى معرفة مقومات ثقافته، وانتمائه المذهبى، ووضعه الطبقى، وموقفه من السلطة؛ باعتبارها العامل الحاسم فى صياغة أفكاره.

ولد الغزالى بطوس عام ٤٥٠ هـ فى أسرة رقيقة الحال؛ إذ كان والده غزالاً [١] أوصى أحد شيوخ الصوفية برعايته وأخيه بعد وفاته، وقد أوفى الرجل بوعده، وشجع الابن . أبا حامد الغزالى - على طلب العلم؛ فدرس الفقه بطوس، ثم رحل إلى جرجان ونهل من المعارف الإسماعيلية على يد أبى نصر الإسماعيلى، ثم رحل إلى نيسابور؛ فدرس علم الكلام الأشعرى على يد الجوينى إمام الحرمين[٢] فجمع بذلك بين الفكر الليبرالى والنصى فى مجال علوم الأصول. وأظهر باعا فى هضم معارف عصره أهله للتأليف فى مبتدأ صباه؛ إذ كتب مؤلفه « المنحول فى علم الأصول» [٣] ولما يتجاوز العشرين من عمره. ولعل نبوغه المبكر وبراعته فى فن المناظرة كانا من أسباب إعجاب الوزير نظام الملك السلجوقى به؛ فدعاه للتدريس فى «نظامية» بغداد [٤] ؛ التى أسست لنصرة مذهب أهل السنة ومنافحة الفكر الإسماعيلى[٥].

نستخلص مما سبق موسوعية فكر الغزالى الجامع بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة والمنطق وغيرها قبل التحاقه بخدمة السلاجقة. ويشى أخذه عن علماء الشيعة والسنة وتأليفه المبكر فى علم الأصول وفق منهج نقدى للكشف عن المنحول فى هذا العلم؛ بحياده وموضوعيته وشغفه بالمعرفة لذاتها، وتلك خاصية تحول عنها بعد التحاقه بنظامية بغداد عام ٤٨٤ هـ. إذ من الآن فصاعدا سوف يدخل معترك السياسة ويوظف علمه لخدمة السلطان.

أصبح الغزالى منظرا لصيغة فكرية «توليفية» تجمع بين الأشعرية

---

(١) السبكى: طبقات الشافعية، جـ ٤، ص ١٠٢، القاهرة ١٣٢٤ هـ.
Ali Isa Othman. Op.Cit. p.Xvi.
(٢) دى بور: المرجع السابق ، ص ٢٣٢.
(٣) السبكى: المصدر السابق، ص ١٠٢، ١٠٣ .
(٤) نفسه، ص ١٠٥ .
(٥) الواسطى: الطبقات العلية فى مناقب الشافعية، حققه عبد الأمير الأعثم ونشره فى كتابه سالف الذكر، ص ١٦٩ .

الكلامية والشافعية الفقهية؛ فضلا عن التصوف فيما بعد. ويظهر ذلك بجلاء فى كل ما ألف وصنف من كتب ورسائل إبان هذه المرحلة التى أصبح خلالها «فقيه السلطان» الأول بلا مدافع، فحين ألف فى الفقه كتابه «المستصفى» وانتقد سائر المذاهب الفقهية لصالح المذهب الشافعى؛ تستر بالفقه لخدمة السياسة، وبرغم إعجاب الكثيرين بفقه الغزالى من القدامى والمحدثين[1]؛ يشى العمل باضطراب موضوعاته وتسييسها؛ اذ جمع بين الموضوع الأصلى وهو الفقه وبين مباحث أخرى فى الفلسفة والمنطق والأخلاق والطبيعيات وعلم الكلام؛ متأثرا بعلوم الشرع، ومبررا لسياسات حكام عصره ومتعصبا للفكر التوفيقى الذى صاغه بنفسه ومتحاملا على فكر قوى المعارضة المناوئة.[2]

وحين صنف كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذى عرض فيه للفلسفة عند اليونان والمسلمين امتاز برؤية موضوعية تشى بقبوله الكثير من آراء الفلاسفة[3].

ويبدو أنه تعرض لسخط السلطة؛ فتخلى عن آرائه، ورضخ لتوجهاتها؛ فكتب كتابه «تهافت الفلاسفة» سنة ٤٨٨ هـ الذى صاغ من خلاله موقفه الفكرى الجديد. فذهب إلى تجريم الفلاسفة وتحريم الاشتغال بالفلسفة لتعارضها مع الإسلام [4] واعتبر الفلاسفة زنادقة ملحدين، يستوى فى ذلك فلاسفة اليونان والمسلمين [5]؛ خصوصا الفارابى وابن سينا. ويبدو أن الغزالى كان كارها ـ فى قرارة نفسه - لهذا التوجه الجديد. دليلنا فى ذلك اقتصار الكتاب على النقد اللاذع للفلاسفة السابقين بسائر اتجاهاتهم وتياراتهم،، دون أن يقدم بديلا.

وينم الكتاب عن قصور معرفى وانتهازية سافرة؛ فلم يقدم فى انتقاداته جديدا، بل قصر جهوده فى حملته تلك على سوق انتقادات سابقة للفلسفة من قبل الكرامية والمعتزلة [6]؛ برغم عدائه الصريح

---

(١) أشاد به خصمه ابن رشد وإن أخذ عليه بعض الانتقدات. كما أعجب به باحث معاصر بمنهجه النقدى ونزعته التى ترى فى الفقه علما دنيويا.
انظر: حسن حنفى:المرجع السابق، مجلد ١ ، قسم ٣، ص ٣٢١
عبد الأمير الأعثم: المرجع السابق، ص ٣٧ .
(٢) حسن حنفى: المرجع السابق، ص ٣٢١، مجلد، قسم١، ص ١٤٩، ١٥٠، ١٥١ ، ١٥٢ .
(٣) دى بور : المرجع السابق، ص ٢٣٣ .
(٤) دى لاسى: المرجع السابق: ص ٢٢٨ .
(٥) دى بور : المرجع السابق، ص ٢٢٩ .
(٦) الغزالى : تهافت الفلاسفة، ص ٥ ، ٧ ، ١٠ بيروت ١٩٩٤ .

للفرقتين معا. ومعلوم أن تلك الانتقادات غاية فى الضحالة؛ بل السذاجة أحيانا. إن قراءة رصينة لمبررات حملة الغزالى تلك تشى -أولا وأخيرا- بحرصه على إظهار قدرته العقلية أكثر من إظهار عقم الآراء التى تصدى لهدمها. يظهر ذلك بوضوح فى منهجه القائم على كشف «التناقضات فى مقولات الفلاسفة وتهافت عقيدتهم» [1]، ومن ثم تكفيرهم. ففى حملته على فلاسفة الإسلام؛ لم يقدم أكثر من وصفهم بأنهم مقلدون لفلاسفة اليونان؛ فالفارابى وابن سينا - فى نظره - «أتباع لرؤسائهم فى الضلال» [2]. وإذا ما أدركنا أن الفارابى وابن سينا كانا متشيعين، أمكننا تفسير هذا التوجه المقصود. لقد كان هدفه الأساسى هو النيل من سائر فرق المعارضة فى المحل الأول؛ لذلك حظى الشيعة والكرامية والمعتزلة بالقسط الأكبر من انتقاداته؛ برغم استعانته بآرائهم فى حملته على الفلسفة. وبرر هذا المسلك الانتهازى بحجة واهية فحواها أنه «عند الشدائد تذهب الأحقاد»[3]. كما برر عجزه عن تبيان نسقه الفكرى المغاير بقوله إن كتابه لايهدف إلى ذلك بقدر استهدافه «تكدير مذهبهم» ويعد بإثبات مذهبه هو فى المستقبل دون أن يفى بوعده؛ يقول: «وأما المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا؛ إن ساعدنا التوفيق» [4]. وفى ذلك تزكية لتصورنا عن كون عدائه الأصلى لفرق المعارضة الشيعية والاعتزالية. لذلك تحامل فى الكتاب على المعتزلة - خصوصا - باعتبار آرائهم أساسا للتشيع - رغم كونهم متكلمة لا فلاسفة. حجته فى ذلك أن «مذهبهم قريب من مذهب الفلاسفة» [5]. من أجل ذلك أسفر عن معتقداته الأشعرية فى وضوح، خصوصا ما تعلق منها بقانون السببية والاختيار [6].

أما عن حملته على الإسماعيلية فقد أفرد عنهم مؤلفا خاصا؛ باعتبارهم أعتى خصوم الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية. وقبل استعراض حججه فى هذه الحملة؛ من المفيد التنويه بأن الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية كانتا على وفاق خلال تلك المرحلة. وقد أسهم الغزالى بدور واضح فى عقد هذا الوفاق الذى كان من نتائجه تأسيس السلطنة «المدارس النظامية» وقيام الخلافة باختيار معلميها [7].

---

(١) نفسه، ص ٢٨ .
(٢) نفسه، ص ٣٠ .
(٣) نفسه، ص ٣٧ .
(٤) نفسه، ص ٧٢ .
(٥) نفسه، ص ٢٥١ .
(٦) نفسه، ص ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٨، ٥٩ .
(٧) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٣٣، ٣٣٤ .

لذلك لاندهش إذا ماعلمنا أنه كتب مصنفه «كتاب المستظهرى» ضد الإسماعيلية ومن دار فى فلكها من فرق المعارضة بتكليف من الخليفة المستظهر بالله العباسى. لذلك لم يدخر الغزالى وسعا فى إظهار «فضائحهم»؛ خصوصا بعد نجاحهم فى اغتيال «نظام الملك» وزير السلاجقة سنة ٤٨٥ هـ. والكتاب فى مضمونه العام حافل بالأخطاء التاريخية، فضلا عن قصور واضح فى معلومات الغزالى عن التشيع بفرقه المتنوعة وأفكاره العميقة. ولن نسترسل فى ذكر هذه الأخطاء؛ التى كشفنا عنها فى مؤلف سابق [1] ولسوف نعرض المزيد منها من خلال الانتقادات اللاذعة التى وجهها أحد خصوم الغزالى من الشيعة الإسماعيلية؛ فى موضعها من الدراسة.

ألف الغزالى - خلال نفس المرحلة - كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» ويشى عنوانه بإقدام مؤلفه على عرض معتقداته وتصوراته الخاصة عن نسقه الفكرى «التوليفى» . لكن مطالعة الكتاب تثبت خلوه من بصمات فكرية غزالية ذات بال؛ اللهم إلا ما يؤكد بصمته السياسية الموالية للسلطان. لذلك لم يخطئ [2] بعض دارسيه حين حكموا بأن ماساقه الغزالى من معارف لم يكن إلا «صورة مشابهة ومصغرة لكتاب «الإرشاد» للجوينى» الأشعرى. وعندنا أن الغزالى استهدف من تأليفه محاولة دحض علم الكلام المعتزلى بذات الحجج التى ساقها أبو الحسن الأشعرى وتلامذته. وفى هذا الصدد لم يضف الغزالى جديدا يذكر؛ بملاحظة محقق الكتاب [3]؛ اللهم إلا مايتعلق بدعم الحجج الأشعرية بأسانيد مستقاة من علم أصول الفقه[4].

يعرض الغزالى لثلاثة موضوعات أساسية؛ هى الله والنبوة والإمامة. وبخصوص الذات الإلهية؛ كان تمجيده لها على حساب رؤيته المدنية للعالم والإنسان[5]. فالدنيا عن الغزالى عابرة أما «الآخرة فباقية» [6]. وفى معالجته لمسائل الصفات وأفعال الله سبحانه وتعالى والحسن والقبح والجوهر والعرض والسببية والكمون وماشابه؛ حاول دحض آراء المعتزلة

---

(١) انظر : محمود إسماعيل : الحركات السرية فى الإسلام، ص ١٣٠ ومابعدها، بيروت ١٩٩٧ .
(٢) انظر :
Watt, W.M: Islamic Philosophy, p. 118, Edinburg 1922 .
(٣) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٧ من مقدمة المحقق، بيروت ١٩٩٢ .
(٤) نفسه ، ص ٨ .
(٥) نفسه، ص ٣٢ .
(٦) نفسه، ص ٣٧ .

بنفس منطق الأشاعرة [1]، وفى مسائل النبوة ومايرتبط بها من فوارق ومعجزات... إلخ، عول على الأدلة السمعية والتواتر؛ لأنه فى نظره «مانع من الإنكار» [2] .

وبخصوص الإمامة؛ اعتبرها مسألة دنيوية؛ لالشيء إلا نكاية فى الشيعة الذين يدمجونها فى علم الأصول [3]. لكنه أضفى على الإمام مسوحا مقدسة عندما اعتبره «خليفة الله على الأرض»؛ فهو الحافظ للشرع، وهو أداة الله لحماية الدين؛ «فالدين والسلطان توأمان»[4] والسلطان مسخر من قبل الله تعالى «ليفعل بالسيف والسنان مالا يفعل بالبرهان واللسان»[5] وفى ذلك مصداق جزمنا بأن فكر الغزالى برمته كرس لخدمة أغراض سياسية. ولعل هذا يفسر رفض الغزالى علم الكلام المعتزلى، وقصر هذا العلم على «محاربة المبتدعة وتصفية قلوب أهل السنة عند عوارض الشبهة» [6].

وبديهى أن يفضى فكر الغزالى الكلامى إلى نكوص معرفى. ولاغرو فقد أهدر قيمة العقل لصالح النقل والسماع [7]، وجعل المتواتر و«مقتضى العادة» مناط التفكير ومدخل المعرفة [8] .

خلاصة القول: إن كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» وإن بدا مصنفا فى فكر الغزالى؛ إلا أنه فى الحقيقة تكرار واجترار للمذهب الأشعرى؛ غلب فيه الهدف السياسى على الجانب المعرفى.

تلك هى مصنفات الغزالى الأساسية حتى عام ٤٨٨ هـ والتى تعبر عن فكر سلطوى قح أملته طموحات الغزالى الذاتية عن طريق التقرب إلى الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية.

فى عام ٤٨٨ هـ هجر الغزالى بغداد سرا، وعاش لعشر سنوات متنقلا ما بين مكة والشام وبيت المقدس ومصر[9]. وقد اختلف الدارسون حول

---

(١) نفسه ، ص ١٠٩ - ١٢٥ .
(٢) نفسه، ص ٥٢، ٢١٥، ٢٣٠ .
(٣) نفسه، ص ٢٥٣ .
(٤) نفسه ، ص ٢٥٥ .
(٥) نفسه، ص ٣٩ .
(٦) نفسه، ص ٢٤٣ .
(٧) نفسه ، ص ٥٠ .
(٨) نفسه، ص ٥٢ .
(٩) ياقوت: معجم البلدان، جـ ٣، ص ٥٦١ ، القاهرة ١٩٠٧ .

أسباب هذا الرحيل المفاجئ والغربة المديدة؛ فذهب البعض إلى أنه عاش أزمة فكرية جعلته يتخلى عن المال والجاه ويميل إلى حياة العزلة والانقطاع للعبادة والنسك [١] وفى موضع آخر ذكر الباحث نفسه أن الغزالى أصيب «بانهيار فى قواه العقلية» [٢] جعله يقدم على ما أقدم عليه. ويبدو أن الباحث استخلص هذا السبب من قول للغزالى ؛ فحواه أن «الله أنعم عليه بالهداية بعد الشك» عن طريق الوحى؛ فاعتنق التصوف أسلوب حياة وطريقا للنجاة.

ونحن نشكك فى ذلك، ونري أن السبب كامن فى تطورات سياسية أفضت إلى تهديد حياة الغزالى؛ فلم يجد مناصا من الرحيل عن بغداد. تكمن هذه التطورات فيما حل بالإمبراطورية السلجوقية من ضعف وانهيار فتمزقت إلى عدة كيانات سياسية متناحرة. وأتاح ذلك الانهيار مناخا مناسبا لتعاظم الحركة الإسماعيلية وتفاقم خطر فرقها السرية المعروفة باسم «الفداوية» الذين نجحوا فى اغتيال الكثيرين من رجالات العباسيين والسلاجقة، فضلا عن مشايعيهم من الفقهاء. لذلك تهددت حياة الغزالى وانتابه الذعر خصوصا حين علم باغتيال أحد رفاقه المقربين. لذلك عول على الهرب إلى بلاد المغرب الأقصى؛ لأئذا بيوسف بن تاشفين سلطان المرابطين الذى ربطتهما معا صداقة سياسية منذ اعتراف الغزالى بحكمه ونعته بلقب «أمير المسلمين». ولعل هذا يفسر اتجاه الغزالى إلى الإسكندرية [٣] للانطلاق منها إلى الدولة المرابطية.

والسؤال هو: لماذا غير الغزالى رأيه وعدل عن رحلته إلى المغرب؟ والإجابة؛ أن يوسف بن تاشفين قد وافته المنية، وتولى الحكم من بعده ابنه على الذى وقع تحت تأثير الفقهاء المالكية؛ فندد علنا بالغزالى وأمر بإحراق كتبه.

لذلك آثر الغزالى الاعتكاف والعزلة والاستتار؛ والتنقل المستمر بين الحجاز والشام ومصر، وانصرف إلى العبادة والكتابة. وتنم كتاباته خلال السنوات العشر التى قضاها مغتربا على انعطافة جديدة فى فكره؛ إذ مال إلى التصوف على الرغم من تنديد أهل السنة - حتى ذلك الحين - بالتصوف والمتصوفة. عقد الغزالى وئاما فكريا بين اتجاهه السالف

(١) عبد الأمير الأعثم: المرجع السابق، ص ٤١
(٢) نفسه، ص ٧٦ .
(٣) السبكى: المرجع السابق، جـ ٤، ص ١٠٥ .

واتجاهه اللاحق.. وكان تصوف الغزالى لايقطع الصلة بين المتصوفة والحياة. وبالعودة إلى نصوص الغزالى فى التصوف؛ نتبين ربطه بين هذا التصوف الجديد والشريعة. لقد اعلن إعجابه بالمحاسبى والشبلى والبسطامى وغيرهم من المتصوفة الرافضين لنظريات الحلول والإتحاد(١). ولم يرد فى كتاباته ذكر عن «ذو النون المصرى» و«الحلاج» وأمثالهما من كبار المتصوفة الإشراقيين الثوريين. لقد أصبح هؤلاء الأخيرون رموزا للتصوف الشيعى العرفانى المناضل. وهو نمط انتشر فى الأندلس بفضل جماعة «المريدين» الذين ارتبطت حركتهم بالتعمق فى المعارف والنضال ضد السلطان. ومن هنا تسقط مزاعم القائلين بأن تصوف الغزالى نهل من الأفلاطونية المحدثة وإخوان الصفا والغنوص الإسماعيلى. (٢) وحسبنا حملة الغزالى نفسه على هذا النوع من التصوف ووصفه إياه (٣) بالبدعة.

معنى ذلك أن تصوف الغزالى كان يدور فى فلك الأيديولوجية السلطوية السنية، وأن طموحاته الذاتية لم تتوقف؛ بل كان ينتظر مواتاة الفرصة للعودة إلى العراق بصورة تمكنه من جذب المزيد من الأعوان والأتباع. وهنا تصدق مقولة أحد الدارسين بأن تصوف الغزالى كان نتيجة هوى فى نفسه ليقوم بدور المصلح الدينى السياسى (٤) ولاغرو فقد أقبل عليه العوام (٥) بعد سنوح فرصة العودة إلى مسقط رأسه فى طوس.

أما عن سبب العودة؛ فيرجع إلى تبدل أحوال الدولة السلجوقية نحو الأحسن. فقد استطاع السلطان سنجر استعادة هيبة الدولة فى خراسان وماوراء النهر عام ٤٩٥ هـ (٦). كما تهاوى نفوذ الإسماعيلية بعد القضاء على قلعتهم فى «ألموت» عام ٥٠٠ هـ.. واهتبل الغزالى الفرصة؛ فعاد إلى طوس، وبارحها على عجل حين استدعاه الوزير فخر الملك للتدريس فى نظامية نيسابور (٧).

لذلك نرى أن الغزالى لم يتخل عن طموحاته الدنيوية مؤثرا التصوف؛ بل كان تصوفه استمرارا للتعبير عن هذه الطموحات وكسب المزيد من

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين، جـ ١، ص ٢١، القاهرة، د. ت.
(٢) انظر: ابن الجوزى: تلبيس إبليس ، ص ١٧٦، القاهرة ١٣٣٠ هـ.
(٣) الغزالى: الإحياء ، ص ١٦ من مقدمة المحقق.
(٤) انظر: دى بور : المرجع السابق، ص ٣٣٥ .
(٥) على بن الوليد: دامغ الباطل وحتف المناضل ، جـ ١، ص ٣٧، بيروت ١٩٨٢ .
(٦) عبد النعيم حسنين المرجع السابق، ص ١٢٠ .
(٧) ياقوت : المرجع السابق ، جـ٣ ص ٥٦١ .

الإنعامات؛ خاصة بعد مزجه بأيدولوجيته السابقة المؤلفة من الأشعرية والشافعية .

فى إطار هذه الخلفية التاريخية والمعرفية؛ نعرض لكتاباته التى دبجها إبان فترة اغترابه؛ كدليل على صدق ماذهبنا إليه. يعد كتابه «إحياء علوم الدين» أهم ما كتبه إبان تلك الفترة: إن لم يكن أهم ما كتب على الإطلاق؛ على الأقل من حيث الانتشار والشهرة. بدأ الغزالى كتابه بأن تصوفه «فيض من الله وإلهام» [1]؛ وهو قول مردود حسب رأى محقق الكتاب، الذى ذهب -بحق - إلى أن العمل محض مباحث فقهية وأصولية وأشعرية خاصة بالعبادات [2]؛ وهى موضوعات لاصلة لها بالفيوضات الربانية. بل نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فنرى فى العمل مايشى بالبعد السياسى والطموح الشخصى. فحين تحدث الغزالى عن العلوم الشرعية لم يفته الإلحاح على أهمية مكانة «الفقيه المعلم» باعتباره «العالم بفنون السياسة وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا وهو معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم؛ لينتظم باستقامتهم أمورهم فى الدين»[3]. وهو قول يشى بمحاولة إبراز دور الفقيه وإعلاء مكانته التى جعلها الغزالى تفوق منزلة الحاكم. وفى ذلك ما يؤكد ذكاء الغزالى وحنكته السياسية؛ إذ استغل حاجة السلاطين الضعاف إلى الفقهاء لكسب المزيد من النفوذ والسلطان. وفى ربطه بين السياسة والدين ما يؤكد على استغلاله الدين مطية لتحقيق مكاسب دنيوية.

أما عما ورد فى الكتاب بخصوص التصوف؛ فيشى بمحاولة استثمار الدين لتركيع الرعية للسلطان؛ الذى يعد فى نظره فى منزلة أدنى من منزلة الفقيه. هذا فضلا عن محاولة تأصيل وترسيخ الجهالة على حساب العلم، والتهويم على حساب العقل. يظهر ذلك بوضوح فى تصنيفه العلوم إلى: محمودة، ومذمومة ومباحة.. فالعلوم المحمودة؛ قصرها على الطب والحساب ليس إلا. أما المذمومة؛ فتتعلق بالسحر والطلسمات، ومع ما يشى به رفضه لها، إلا أنه اعتبرها علما من العلوم.

وقصر العلم المباح على التواريخ والأخبار وما يجرى مجراها [4]. هذه

(١) الغزالى: الإحياء، جـ ١، ص ٢٣ .

(٢) نفسه ، ص ٢٤ .

(٣) نفسه ، ص ١٨ .

(٤) نفسه ، ص ١٧ .

الأصناف الثلاثة جميعا وضعها الغزالى فى مرتبة أدنى مما أسماه «علوم الآخرة». وفى ذلك تسويغ للحط من قدر الدنيوية وإهدار لقيمة الإنسان.

قسم الغزالى «علوم الآخرة، إلى قسمين؛ الأول هو «علم الباطن» الذى يعد فى نظره «غاية العلوم»، والثانى هو «علم المعاملة»؛ ويتعلق بأحوال القلب كالصبر والشكر والخوف [1].

وفقا لهذا التصنيف المخل؛ اعتبر الغزالى علوم الطبيعيات لاحاجة إليها؛ لأن بعضها مخالف للدين والشرع. والمنطق فى نظره ليس إلا أداة تفيد فى البحث عن «الدليل» [2]. والدليل فى مفهومه قاصر على مجال الشرع. ولاقيمة للعقل إلا للدلالة والبرهان على صدق النبوة، وفيما عدا ذلك قال «اعزل العقل عن التصرف ولازم الإتباع؛ فلا تسلم إلا به» [3].

تأسيسا على ذلك؛ اعتبر الغزالى «التصوف» أشرف العلوم «لأن غايته معرفة الله تعالى» [4]. وأما التعليم لغاية دنيوية «فهو هلاك وإهلاك»[5].

ولاحاجة بنا للتعليق على هذه النصوص الدالة فى حد ذاتها على الدور المخرب الذى لعبه الغزالى فى الفكر العربى الإسلامى.

فى الجزء الثانى من «الإحياء» يسفر الغزالى عن تسييس الفكر لصالح السلطة كائنة ما كانت. إذ برر لوجود السلطنة السلجوقية المتسلطة والمتهاوية، وتظهر انتهازيته فى إجلال مكانتها؛ خصوصا بعد تسلط السلطة السلجوقية على الحكم وإهدارها الخلافة ورسومها، وعبث السلاطين بالخلفاء تعيينا وعزلا حسب الهوى. يقول الغزالى: «.. ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح؛ فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة، ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة فى أصل الخطبة والسكة؛ فهو سلطان نافذ الحكم» [6].

وطاعة الرعية للسلطان - ولوجار - واجبة. وإذ أقر مبدأ «الأمر

---

(١) نفسه، ص ٢٠ .

(٢) نفسه، ص ٢٣ .

(٣) نفسه ، ص ٣١ .

(٤) نفسه، ص ٥٥ .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) نفسه، جـ ٢، ص ١٣٩ .

بالمعروف والنهى عند المنكر»؛ فليس من حق الرعية الأخذ به - فيما يتعلق بالسلطان الجائر - اللهم إلا «بالتعريف والوعظ». وأما المنع بالقهر - أى الثورة على السلطان الجائر ـ «فليس ذلك لآحاد الرعية.. فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر، ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر»[1].

لا حاجة بنا للتعليق أيضا أكثر من الجزم بأن الغزالى أول الشرع لخدمة السلطة، واتخذ من الدين مطية للسلطان وفقيه السلطة.

وفى الجزء الثالث من «الإحياء» تسويغ تبريرى لخضوع الرعية وإذلالهم. فبذلك وحده يتم نجاتهم من كرب الدنيا وظفرهم بنعيم الآخرة. لذلك أفاض الغزالى فى «ذم الدنيا» [2] و «ذم الغنى ومدح الفقر» [3].

وفى الجزء الرابع؛ ألح الغزالى على منحاه؛ فدعا إلى «ذم المال والجاه» [4]، وحبب «الفقر والزهد» إلى قلوب الرعية. كما أفاض فى الحديث عن الآخرة وماتحويه من جنان وولدان وحور عين. [5].

أما عن المرحلة التالية فى حياة الغزالى؛ فقد شهدت اضمحلال الدولة السلجوقية حول عام ٥٠٠ هـ بعد تعاظم الصراعات بين أفراد الأسرة الحاكمة فى المشرق، وتعاظم الخطر الصليبى فى بلاد الشام [6]، وتعرض خراسان لغزوات الأتراك الغز، عندئذ آثر الغزالى العافية؛ فعاد إلى طوس مسقط رأسه، وعكف فى منزله، وألحق به مدرسة للعلوم الدينية وخانقاه للمتصوفة؛ ومع ذلك لم ينقطع عن الكتابة والتأليف؛ وكانت كتاباته آنذاك تعكس أزمته وأزمة العالم الإسلامى برمته.

يعد كتاب «المنقذ من الضلال» أهم ماكتبه الغزالى إبان تلك الحقبة

---

(١) نفسه ، ص ٢٣٧ .
(٢) نفسه، جـ٣ ص ١٩٦ .
(٣) نفسه، ص ٢٥٨ .
(٤) نفسه ، جـ٤ ص ٢٧٢ .
(٥) نفسه، ص ٥٢٥ .
وفى هذا السياق انتحل من الأحاديث مايدعم دعواه؛ فروى أن «شغل أهل الجنة هو افتضاض الأبكار» وأن «فى الجنة سوقا مافيها بيع ولا شراء؛ إلا الصور من الرجال والنساء، فإذا اشتهى رجل صورة دخل فيها .. إلخ». وأن «الرجل من أهل الجنة ليتزوج خمسمائة حوراء، وأربعة آلاف بكر، وثمانية آلاف ثيب؛ يعانق كل واحدة منهن مقدار عمره فى الدنيا». نفسه ص ٥٢٥
(٦) من الملاحظ أن الغزالى رغم إسرافه وإطنابه فى الحديث عن نعيم الآخرة؛ لم يعرض قط لتلك الكارثة الكبرى ولا بإشارة واحدة؛ على كثرة ما صنف من مؤلفات .

التى استمرت أعواما خمسة - من ٥٠٠ - ٥٠٥ هـ - حتى وافته المنية. لذلك يمكن اعتبار هذا الكتاب ترجمة لسنى حياته الأخيرة؛ بحيث عبر عن محنته بعد أن هجرته الدنيا واعتزله الجاه والنفوذ.

ويبدو أن هذه الظروف الصعبة جعلته يثوب إلى رشده؛ خصوصا بعد أن فقد مصداقيته حتى بين أصدقائه المقربين وأثيرت حوله الظنون والشكوك. لذلك ينطوى كتاب «المنقذ من الضلال» على إشارات تفصح عن تراجعه عن مواقفه المؤسفة السابقة، فأعلن أن «جل ما كتبه لم يكن لوجه الله»، وهجر «التقليد» معولا على «الإلهام والأدلة العقلية».[1]

ذكر الغزالى فى مقدمة كتابه أنه ألف هذا الكتاب ردا على سؤال وجهه إليه أحد أصحابه؛ فقال: «أما بعد فقد سألتنى أيها الأخ فى الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها.. وأحكى لك ما قاسيت في استخلاص الحق من بين اضطرابات الفرق، وما استأجرت عليه من الارتفاع من حضيض التقليد إلى يفاع الاستفسار.. إلخ [2].

يشى هذا النص بأن كتاب « المنقذ » ألف لغاية محددة؛ فحواها الإفصاح عن مرحلة جديدة فى فكره تختلف جوهريا عن المراحل السابقة. هذا فضلا عن محاولة تبرير مواقفه إبان تلك المراحل.

يتضمن الكتاب إشارة إلى نشأته وشغفه بطلب العلم وتحصيله لغاية معرفية صرفة؛ فحواها «إدراك حقائق الأمور» [3]. وبخصوص المرحلة التالية التى انغمس خلالها فى السياسة بما أفضى إلى موقفه المؤازر والمبرر للسلطة؛ حاول الغزالى تبرير موقفه بأن «ذلك لم يكن باختيارى وحيلتى» [4].

وعن المرحلة الثالثة التى مزج خلالها بين الأشعرية والشافعية والتصوف؛ اعترف الغزالى بخطئه لأن هذه «المصالحة» دخلها الريب والغلط والوهم» [5].

أما عن المرحلة الأخيرة التى نحن بصدد عرض ما استجد على فكره

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٦، ٨ بيروت ١٩٩٣ .
(٢) نفسه، ص ١٧ .
(٣) نفسه، ص ١٨ .
(٤) نفس المصدر والصفحة .
(٥) نفس المصدر والصفحة .

إبانها؛ فقد أعلن الغزالى تخليه عن «التقليد»، أى عن الصيغة الأشعرية الممزوجة بالفقه الشافعى - واقتصاره على التصوف باعتباره بلسما ناجعا لعلاج «عدم الأمان» من ناحية، وطريقا موصلا إلى «اليقين» من ناحية أخرى. (١)

وعندنا أن توبة الغزالى لم تكن «نصوحا». إذ استمر على نهجه فى التسويف والتبرير لسلوكياته خلال المراحل السابقة، لكنه خفف من غلواء تحامله على الفلاسفة، ولم يعرض للإسماعيلية بعد أن ضعف مذهبهم وتشرذم فى الشرق، وخفف، كذلك من تحامله على المتكلمة. وتفسير ذلك - فى نظرنا - أنه ربما تخلى عن الكثير من أفكاره الأشعرية باعتباره رافضا للتقليد، وانصب جل اهتمامه لتكريس التصوف.

لنحاول إثبات ذلك من خلال تصفح كتاب «المنقذ من الضلال». بخصوص موقفه من الطبيعيات؛ اعتبر أن الكثير من معارفها «موجود فى الكتب الشرعية» (٢). أما الفلسفة؛ فقد اعتبر بعض معارفها بعيدة عن الإلحاد، وادعى أن الفلاسفة غير الملحدين «أخذوا آراءهم من الصوفية ومزجوها بكلامهم» (٣) وماذكره عن علم الكلام أقل انتقادا وأخف حدة مما ذكره فى كتبه السابقة (٤)، وبدلا من الهجوم على الإسماعيلية - مباشرة - للسبب الذى سقناه سابقا - وجه هجومه إلى جماعة «إخوان الصفا» وحذر من الاطلاع على رسائلهم لما فيها من الغدر والخطر» (٥). ونعتقد أنه فطن إلى حقيقة - فكر «جماعة المريدين» (٦) بالأندلس الذين نهلوا من رسائل الإخوان خصوصا ما تعلق بالتوفيق بين الدين والعلم؛ لذلك انطوى فكر المريدين على أبعاد شيعية إسماعيلية وأخرى اعتزالية ومزجوها جميعا بنوع من التصوف المعرفى والثورى. وهى صيغة جديدة قريبة الشبه بالعقيدة الموحدية.(٧) لذلك حمل الغزالى على هذه

---

(١) نفسه، ص ، ١٩

(٢) نفسه، ص ، ٣٧ .

(٣) نفسه، ص ، ٣٦ .

(٤) نفسه، ص ٢٧، ٢٨ .

(٥) نفسه ، ص ٣٨ .

(٦) عن حقيقة فكر المريدين فى الأندلس؛ راجع:
محمود إسماعيل : المشترك الفكرى والسياسى بين حركتى الموحدين فى المغرب والمريدين فى الأندلس، دراسة تحت الطبع.

(٧) معلوم أن عقيدة الموحدين نسجها المهدى بن تومرت ـ وكان تلميذ للغزالى - واتخذها أيديولوجية لحركة سياسية نجحت فى القضاء على دولة المرابطين.
نفس المرجع السابق.

الجماعة بفكرها الجامع بين خصومه السابقين [1]؛ برغم اندراجهم جميعا فى سلك التصوف.

ولعل هذا يوضح الفرق بين تصوف الغزالى وتصوف الأندلسيين. فتصوف الغزالى كان قاصرا على النسك والعبادة والانقطاع والعزلة، وتلك صيغة أبدعها هو، فعقد وئاما بينها وبين المذهب السنى [2]. تصوف الغزالى «معزول عن الدنيا». بينما كان تصوف المريدين يستهدف إصلاح أحوالها. وهى صيغة تتسق مع معطيات السنوات الخمس الأخيرة من حياته بعد أن فقد المال والجاه؛ فانقطع إلى العبادة بعد أن «انكشفت له أمور لايمكن إحصاؤها واستقصاؤها» على حد قوله [3]. وتفصح تلك العبارة المبهمة عن الأسباب الاضطرارية التى أبعدته عن السياسة. وهى أسباب كمنت فى تدهور أوضاع السلاجقة فى الشرق وانتقال الخطر الشيعى إلى الغرب الإسلامى سواء فى المغرب أو الأندلس.

كان تصوف الغزالى - لذلك حسب زعمه - دواء ناجعا للأدران «السياسية» التى عاركها وعاركته إبان المرحلة السابقة [4]. وقد اعترف بأن جهوده العلمية الموظفة سياسيا كانت من أجل «كسب الجاه الذى دعا إليه بقوله وفعله» [5]. وقد رأى فى هذا التصوف الخاص «مفتاح أكثر المعارف» [6]؛ فهو «نور قذفه الله تعالى فى صدره» [7].

الخلاصة؛ أن كتاب «المنقذ من الضلال» يمثل مرآة صادقة لمحنة مؤلفه على المستوى الشخصى، كما يعبر عن بعد معرفى جديد يتسق مع أسباب ومعطيات تلك المحنة.

ويمكن الوقوف على هذا البعد المعرفى الجديد من خلال استعراض سريع لبعض مؤلفات الغزالى الأخرى خلال مرحلة المحنة. ففى كتابه «معيار العلم» تكثيف تنظيرى لما طرحه فى كتاب «المنقذ من الضلال»؛ إذ كان الغرض منه «بيان طريقة تعرض حقائق الأمور وتمهيد قانون النظر

---

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٤١، ٤٥ .
(٢) Burlot: Op. Cit. p.103
(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٥٠ .
(٤) نفسه، ص ٥٧ .
(٥) نفسه ، ص ٦١ .
(٦) نفسه، ص ٢٣ .
(٧) نفس المصدر والصفحة.

وتثقيف معيار العلم للتمييز بينه وبين الخيال والظن القريبين منه» [1]. ويبدو أنه تأثر فيه بابن حزم من حيث رفض «التقليد». لكن الأخير سبقه وبزه حين عول على «الدليل» و «البرهان» [2]، بينما انحاز الغزالى إلى الحدس الصوفى كبديل للتقليد؛ وإن استهدفا معا «البحث عن منطق من أجل أسلمة العلوم وتداوليتها» [3].

كما يعد كتاب «محك النظر فى المنطق» بمثابة دعوة غزالية لرفض «التقليد» [4] أيضا، فضلا عن كونه دليلا على تخفيف حدة تحامل الغزالى على المنطق والفلسفة؛ كما ذكرنا آنفا. إلا أن الكتاب - كسابقه - تغلب عليه النزعة الصوفية أيضا [5].

أما كتاب «القسطاس المستقيم»؛ فيوضح مفهوم المنطق عند الغزالى؛ وهو مفهوم أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان [6]. فهو عبارة عن محاورة حول العلم والتعليم؛ يرجح فيه الغزالى النقل على العقل [7].

ويقال نفس الحكم على كتابه «ميزان العدل»؛ حيث جعله من ميراث النبوة، ويعتمد المؤلف فيه أيضا المنطق الجدالى لا على المنطق البرهانى.[8] ويعكس الكتاب - فى نظر بعض الباحثين[9] - بعدا طبقيا فى فكر الغزالى؛ إذ قسم الناس إلى خاصة وعامة، اختص الله الخاصة بالعلم والعامة بالتعليم.

بعد استعراض أهم ما تضمنته مصنفات الغزالى وتواليفه، وربطها بطموحاته الشخصية، وإثبات الصلة بين هذه الطموحات وبين تطورات الواقع التاريخى للعالم الإسلامى عموما والعصر السلجوقى خصوصا؛ يمكننا الحكم - فى اطمئنان - على فكر الغزالى؛ بهدف فض الاشتباك بين الباحثين الذين انقسموا إلى أكثرية مؤيدة وأقلية معارضة ومنددة.

---

(١) الغزالى: معيار العلم، ص ٢٢، القاهرة ١٣٢٩ هـ .

(٢) انظر: محمود إسماعيل: إشكالية المنهج فى دراسة التراث، ص ١٣ ومابعدها، القاهر ٢٠٠٣ .

(٣) انظر: طه عبدالرحمن: تجديد المنهج فى نقد التراث، ص ٣٣٢، ٣٥٠، الرباط ١٩٩٤ .

(٤) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ١٤٥ - ١٤٦ - ١٥٩

(٥) الغزالى: محك النظر فى المنطق، ص ١٤٥، بيروت ١٩٦٦ .

(٦) انظر: الغزالى: القسطاس المستقيم، ص ١١٨ ومابعدها، القاهرة ١٣١٨ هـ .

(٧) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ١٧٠ ، ١٧١ .

(٨) نفسه، ص ١٧٥ .

(٩) نفسه، ص ١٧٩ .

وقد أخطأ الطرفان معا - منهجيا - فى التعامل مع المصنفات الغزالية حين برهنوا رؤاهم بالنظر فى هذه المصنفات باعتبارها كلا واحدا؛ بمعزل عن تاريخ كتابتها وتاريخية محتواها.

أما وقد تحاشينا هذا المنزلق ونحن بصدد تعاملنا مع هذا الكم الهائل من المعارف المتنوعة، وقراءتها فى ضوء المعطيات السوسيو - تاريخية والسوسيو - سياسية والسوسيو - ثقافية؛ يحق لنا استخلاص الأحكام من خلال المنهجين الاستقرائى والاستنباطى معا.

ودون مصادرة على المطلوب؛ نستطيع أن نقرر أن الغزالى لم يقدم منظومة فكرية متسقة وشاملة تنم عن إبداع وابتكار. إذ لاحظنا تحولات عدة فى منحاه الفكرى العام؛ الأمر الذى جعل جل الباحثين يجمعون على حقيقة التعارض والتناقض فى مقولات الغزالى الفكرية. والحق أن الرجل فى أفكاره العامة برىء من هذا الاتهام؛ إذا ما نظرنا إلى مجمل أفكاره فى كل مرحلة من مراحل رحلته الحياتية والفكرية. عندئذ سنلاحظ التوافق والاتساق فى المنظومة الفكرية لكل مرحلة.

فماذا عن القواسم المشتركة والعامة فى فكر الغزالى خلال صيرورته المتسقة بالمثل مع منحنيات وانعطافات حياته المضطربة؟ وهل يمكن الوقوف على أسباب بعينها تكمن وراء هذه التحولات، وتفسر فى شمول بنيته الفكرية فى سيرورتها وصيرورتها؟

الثابت فى كل الأحوال وعلى اختلاف المراحل أن فكر الغزالى ماكان قط متماسكا ومنظوما فى نسيج إبداعى واحد، بل كان «توليفة» بين معارف متنوعة كلامية وفقهية أولا، أضيف إليها التصوف فيما بعد، ثم اختفى الكلام والفقه تماما ليسود التصوف أخيرا.

كانت السياسة - لا المعرفة - تقف من وراء منطق «التوليف» هذا بامتياز؛ حيث جرى توجيه المعرفة لخدمة السياسة فى المحل الأول؛ الأمر الذى طبع الجانب المعرفى بالأدلجة التبريرية. وأسفر ذلك عن تقديم «صيغة فكرية مركزية فاعلة بفعل السلطة ليس إلا»[1]؛ استهدفت ضرب الفكر الليبرالى العقلانى الذى تبنته المعارضة ضد السلطة.

---

(١) بنسالم حميش: المرجع السابق، ص ٤١ .

صحيح أن هذه الصيغة الغزالية جرى نسجها من خيوط مذهب أهل السنة [١]؛ لكن جل هذه الخيوط من غزل «الأشعرية» التى كانت بالمثل نسيجا هشا معرفيا. لقد أثبتنا فى المجلد الثانى من المشروع أنها صيغة مائعة مماحكة تهدر قيمة العقل ولا توظفه إلا لخدمة المأثور والنقل. كما نهلت «الغزالية» من الفقه الشافعى الذى كان بالمثل وسطيا مع انحياز للأثر على حساب النظر. واذ عولت تلك الصيغة على التصوف فى مراحلها الأخيرة؛ فقد انحازت للبعد الهروبى التهويمى فيه ؛ ضاربة صفحا عن الأبعاد المعرفية والنضالية. صيغة كهذه؛ لاتفضى قط إلى انتظام وبناء فى الفكر بقدر ما تؤدى إلى ميوعة واختلال، ولايمكن أن تسفر عن أدنى جدة أو ابداع فى كل الأحوال.

لكن هذه الصيغة جد مناسبة لخدمة السياسة؛ فالباعث على الأشعرية كان سياسيا؛ كما أثبتنا من قبل، ووسطية الفقه الشافعى لايخشى منها على السلطان بحال من الأحوال؛ شأنها فى ذلك شأن الفكر الوسطى الذى يميل إلى السلطة حيث مالت، والتصوف الهروبى الذاتى كان أيديولوجية المتغلبين من الحكام العسكر والخلفاء الثيوقراطيين اتخذوها وسيلة لتخدير العوام.

لذلك كانت الغزالية إيديلوجية الخلافة العباسية - فى عصر ضعفها - والسلطنة السلجوقية - فى عصر قوتها - وكان الغزالى لايشغله الهم المعرفى بقدر ما تطلع إلى الطموح الشخصى من خلال الارتباط بالسلطة. وقد أثبت العرض مدي ارتباطه بالسلطة ؛ عباسية أولا، وسلجوقية خلال معظم سنى عمره بل راهن أحيانا على سلطان المرابطين فى المغرب، لذلك نؤكد أن مشروع الغزالى كان مشروعا سياسيا أكثر من كونه مشروعا معرفيا . ومن أسف أن السياسة عند الغزالى ارتبطت بالحكام الطغاة وعلى حساب قوى المعارضة التى تصدى لدحضها معرفيا؛ كى يتسنى للسطلة إخضاعها وقمعها سياسيا. من أسف أيضا أنه نسج صيغته المعرفية زاعما أنها من عباءة الدين؛ بل لم يتورع عن توظيف الدين لاستئصال شأفة العلم، بتأويله المتعسف لتعاليمه السامية وانتحال الأحاديث خدمة لهدفه المنشود. بل لم يجد حرجا فى نصب مذبحة للعقل فى ضوء «أحكام النجوم» [٢] فأسهم بوعى - أو بدونه - فى تخريب الفكر والواقع فى آن.[٣]

(١) دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢١٧ .
(٢) ابن الجوزى: المرجع السابق، ص ٥٩٧ .
(٣) بنسالم حميش: المرجع السابق، ص ٤٤ .

لقد أعلن أن هدفه المنشود هو الدفاع عن الملة بالتصدى للزنادقة والملحدين، ولم يكن هؤلاء إلا الفلاسفة والشيعة والمعتزلة الذين شادوا صرح الفكر الإسلامى بامتياز. فكانت حملته فى الواقع على سائر المعارف المخالفة لصيغته المهترئة معرفيا والموجهة سياسيا. فما عدا العلوم الشرعية «غير مرغوب فيها لأنها مخالفة للشرع والدين» أو «لأنها علوم لا حاجة إليها» [1]. وحتى العلوم الشرعية قصرها على ما توافق مع أيديولوجيته التوليفية؛ فشرعيات المعتزلة والشيعة محض مروق وإلحاد.

وإذ كفر سائر الخصوم السياسيين؛ لم يتورع عن استخدام أفكارهم وحججهم فى حملته على الفلسفة، ووظف بعض آراء الفلاسفة فى حملته على المعتزلة والشيعة. ووظف الخلاف بين أفلاطون وأرسطو باستخدام منطق كل منهما لضرب الآخر، وأفاد من الأفلاطونية المحدثة فى محاولته دحض الفلسفة اليونانية برمتها [2] . كما تحامل على الفلاسفة المسلمين لاالشىء إلا لأنهم ظهير لسلفهم اليونانيين [3] . هاجم الغزالى العقل من أجل النقل. وفى دفاعه عن النقل استعان بسلطان العقل؛ بما يشى بانتهازية أخذها عليها منتقدوه من القدامى والمحدثين، ولم يخطئ باحث ثقة [4] حين حكم بأن الغزالى «كان يرتدى لكل ظرف حلته»؛ بل ذهب إلي ما هو أخطر من ذلك فاتهمه «بازدواج الشخصية» [5].

ومع ذلك ادعى الغزالى سبقا وإبداعا فى الوقوف على أحكام جديدة فى مجالات متنوعة؛ منها علم الأخلاق؛ وهو ادعاء أخذه عليه أحد الباحثين [6] أيضا حين ذهب أنه «جرى فى ذلك على مذهب أسلافه». كما زعم أسبقية وتفوقا فى ابتكار منطق جديد يبز منطق أرسطو ويلغيه [7] . لكن باحثا آخر رد تلك الريادة لابن حزم [8]. وفى حملته على الإسماعيلية؛ نسب الغزالى إلى شخصه براعة فى فضح مذهبهم؛ لكنه لم يفعل فى هذا

---

(١) الغزالى: الإحياء، جـ، ص ، ٢٣

(٢) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٣١ ، ٣٤٢ .

(٣) عن مزيد من المعلومات حول آلية توظيف الغزالى حجج خصومة ضد بعضهم البعض فى محاولة هدمهم جميعا؛ راجع :
محمد عبد الهادى أبو ريدة: المرجع السابق، ص ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٥٣ . طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ٣٢٩ حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، جـ٢، ص ١٤٦

(٤) انظر: عبد الأمير الأعثم، المرجع السابق،ص ٥٤، ٥٥ .

(٥) نفسه، ص ٦٣ .

(٦) انظر: دراسة أبو ريدة فى حواشيه على كتاب دى بور سالف الذكر، ص ٣٥٣ .

(٧) انظر: الغزالى: مجموعة رسائل الغزالى، جـ ٣، ص ٣٠، بيروت ١٩٨٦ .

(٨) انظر: طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ٣٢٩ .

الصدد أكثر مما فعله الباقلانى فى كتاب «التمهيد» [١]. وما زعمه من جدة وإبداع لم يكن إلا دليلا على فقر مدقع فى معارفه عن هذه الفرقة، وقد سبق لنا إفشاء تلك الحقيقة فى دراسة سابقة. كما أكدها عالم إسماعيلى نابه كشف عن المزيد فى هذا الصدد. إذ خلط الغزالى بين هذه الفرقة وبين «الحزمية» و «المباركية» و «المحمرة» وغيرها، كما نم عن جهل فاضح فى معرفة أئمتها ومفهومها عن الإمامة ، فضلا عن قصور مشين فى معرفة معالم تاريخ الفواطم [٢]. ولعل ذلك كان من أسباب حكم أحد المؤرخين [٣] بأن الغزالى جمع بين ضحالة المعرفة وبين «الأخلاق الذميمة».

ولن نتوقف كثيرا عند ما كتبه ابن رشد عن الغزالى؛ وحسبنا أنه وصفه بالانتهازية والجهل ووقوفه إلى جانب السلطان ضد الرعية وغياب الضمير، والوصولية، وسوء التأويل، وسلاطة اللسان... إلخ من النعوت التى تفت فى أخلاقياته وتنال من قيمة معارفه [٤]. ولم التعويل على ابن رشد وغيره وقد اعترف الغزالى نفسه فى أواخر أيامه بأن «جهده ليس لصالح وجه الله تعالى؛ بل كان باعثه الجاه وبعد الصيت» [٥] واعترف فى مؤلف آخر؛ بأن نيته «لم تكن خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت»[٦].

وبعد؛أوليس الاعتراف سيد الأدلة؟!!

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة: المرجع السابق، ص ٣٢٩ .

(٢) عن المزيد من المعلومات فى هذا الباب؛ راجع: على بن الوليد: دامغ الباطل وحتف المناضل، جـ١ ، ص ١٥، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٥٥، ٧٦، ١٥٢، ١٦٠، ١٧٣ .

نفسه، جـ ٢ ص ٢٩ ، ٤١ .

(٣) انظر: الواسطى: المصدر السابق؛ نص ملحق بكتاب عبد الأمير الأعثم سالف الذكر، ص ١٧٠ .

وفي هذا الصدد، روى أنه كان سودادى المزاج حين زاره فى خلوته، وأن تحول مزاجه إلى «البسط» بعد اتصال الوزير السلجوقى فخر الملك به لدعوته إلى القدوم إليه فى نيسابور.

(٤) راجع : حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم٣، ص ٨٦ ومابعدها.

(٥) انظر: إحياء علوم الدين، جـ ١، ص ٩ .

(٦) انظر: المنقذ من الضلال، ص ٤٨ .

فلاسفة الغرب الإسلامى

مدخل

سبق وقدمنا مدخلا عاما عن تدهوو مكانة الفلسفة، شأنها شأن سائر العلوم الأخرى. وأرجعنا ذلك إلى أسباب سوسيو - تاريخية تتعلق بسائر أقاليم «دار الإسلام» شرقا وغربا، كما سبق وعرضنا لمحنة الفلسفة فى الشرق تحت تأثير الغزالى المدعم بالخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية.

وبرغم إلحاحنا فى المدخل السابق على أن ظاهرة التدهور عمت الغرب الإسلامى؛ تأسيسا على وحدة «الصيرورة» التاريخية؛ إلا أنه من المفيد تأكيد مقولتنا هذه قبل الإقدام على عرض الفلسفة فى المغرب والأندلس؛ بهدف حسم جدل عقيم بين الدارسين عن خصوصية الفكر فى الغرب الإسلامى بهدف تعظيمه وإظهار تفوقه على نظيره فى الشرق، والترويج لمقولة القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب. وقد روج أحد كبار الدارسين المغاربة لهذا المفهوم مدعيا السبق إليه باعتباره من بنات أفكاره. وإذ سبق لنا - ولغيرنا - دحض هذا القول؛ فلن نستطرد طويلا فى إثارة جدل ممجوج حول قضية مفتعلة. ونكتفى فقط بإثبات أن القول بهذا المفهوم سبق إليه بعض المستشرقين الكلاسيكيين؛ بهدف خدمة أغراض أقل ما يقال عنها إنها غير معرفية. ومن ثم تقتصر مهمتنا على دحض مزاعمهم تلك- ولو فى عجالة - كما سبق دحضه عند اللاحقين من المفكرين المغاربة المعاصرين.

ونكتفى - فى هذا المقام - بتتبع هذه المقولة عند اثنين من المستشرقين الذين أرخوا للفلسفة الإسلامية؛ وهما «دى بور» و «أوليرى دى لاسى».

أما الأول: فقد ميز فلاسفة الغرب الإسلامى؛ من أمثال ابن باجه وابن طفيل وابن رشد عن نظرائهم وسابقيهم من المشارقة ؛ من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا؛ برغم ريادتهم فى البحث الفلسفى وتأثر لاحقيهم من المغاربة بأنساقهم الفلسفية. ومعلوم أن «دى بور» يعول منهجيا على مقولة «التأثر والتأثير»؛ محاولا رد كل إيجابيات فلاسفة المشرق لأصول يونانية. أما عن فلاسفة المغرب فقد تنكر لمنهجه هذا ونفى أى تأثير للمشارقة فيما كتبوا.

وقد أرجع «القطيعة» بين الطرفين إلى عوامل إثنية ومذهبية؛ مفادها أن البربر فى المغرب كانوا دائما على عداء مع العرب؛ متناسيا كون التعريب

الإثنى واللغوى والثقافى قد غمر سائر أقاليم الغرب الإسلامى، وأن معظم فلاسفة هذه الأقاليم لم يكونوا من البربر؛ بل ينتمون إلى النسب العربى.

وبنفس النظرة الخاطئة يرى أن المسار المذهبى فى الغرب الإسلامى مغاير لنظيره فى المشرق «فكانت انقسامات المشرق وخلافاته تكاد تكون غير معروفة فى الغرب الإسلامى»[1] وهو حكم خاطئ فى تقديرنا؛ حيث سبق لنا - فى دراسات عديدة - إثبات أن سائر المذاهب الفقهية والفرق الكلامية تسربت إلى المغرب من الشرق.

وبخصوص الفكر الفلسفى؛ عز عليه الاعتراف بالأصول الشرقية للفلسفة المغربية. وعزا قدوم الفلسفة فى المغرب إلى اليهود؛ من أمثال ابن جبرول وباخيا بن باقودا [2]؛ وهو خطأ سنناقشه فى موضعه.

ولما كانت هذه الادعاءات محض افتراء مقصود ومستهدف؛ ولا أساس له من الحقيقة والتاريخ؛ فقد تخلى عنها - فى سهو وبدون وعى - حين ذكر فى إحدى صفحات كتابه الذى يتضمن هذه المزاعم « أن حضارة المشرق كانت تنقل إلى المغرب والأندلس كأنها مسرحية تمثل للمرة الثانية» [3] !!. وبرغم دلالة هذا الحكم على تفنيد دعواه عن القطيعة؛ فإننا لا نقر بإهداره مكانة الفلسفة الإسلامية فى الغرب؛ وهو أمر سيثبته العرض فى المباحث التالية.

أما عن «أوليرى دى لاسى»؛ فيردد نفس مزاعم «دى بور» فى القطيعة؛ بصورة تكاد تكون متماثلة حتى فى الصياغة اللغوية. فهو يلح على الاختلاف الإثنى ويذكر أن «البربر كانت لديهم نغمة سائدة لكراهية العرب» [4] كذا على الاختلاف المذهبى إلى حد التحامل على عقائد البربر بصورة مستفزة [5]. وانتهي إلى أن فلسفة المشرق «لم تحظ بأى عطف فى الأندلس»[6]. وزغم مازعمه «دى بور» بأن الفضل يرجع إلى اليهود فى تعريف الأندلسيين بالفلسفة [7].

---

(١) انظر: دى بور : المرجع السابق، ص ٢٧٠ .
(٢) نفسه، ص ٢٧٢ .
(٣) نفسه، ص ٢٦٩ .
(٤) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٣٨ .
(٥) نفسه، ص ٢٣٦ .
(٦) نفسه، ص ٢٣٩ .
(٧) نفسه ، ص ٢٤٤ .

ولسنا بحاجة لتكرار ما أثبتناه سلفا عن خطأ وخطل تلك الأحكام.

على منوال مزاعم هذين المستشرقين - وإن بمنهجيات عصرية وبمزيد من التعميق والتفانى فى إثباتها - نسج المفكر محمد عابد الجابرى نظريته المبهرة عن «القطيعة الإبيستيمولوجية» بين المشرق والمغرب. ويرجع هذا الإبهار الزائف إلى تبنيه «المنهج البنيوى»؛ وهو منهج قد يفيد فى التفكيك والتحليل؛ لكنه قاصر فى مجال التفسير والتنظير.

بدأ مفكرنا بنظريته الجديدة فى ثنايا مؤلفه «نحن والتراث» بصورة مخففة وعلى استحياء، إذ قال «بوجود مدرسة مغربية مستقلة عن الشرق فى مناهجها ومفاهيمها وإشكالياتها»[(١)] إذ تأثرت بمؤثرات مغربية صرفة؛ ألا وهى«الثورة الثقافية التومرتية التى تأسست على رفض التكفير والعودة إلى الأصول ولفلسفة أرسطو بالذات»[(٢)].

ونحن فى غنى عن إثبات خطأ القول بالقطيعة أصلا؛ فضلا عن كون الدعوة التومرتية الموحدية مستقلة من ناحية، وكونها ثورة ثقافية؛ من أخرى؛ إذ سبق لنا إثبات هذه الأخطاء والمغالطات فى ثنايا مشروع «سوسيولوجيا» وفى أبحاث ودراسات أخرى مستفيضة[(٣)]. وحسبنا الإحالة إلى ماذكره الباحث نفسه فى الصفحة نفسها بأن المدرسة المغربية تتفق مع نظيرتها المشرقية فى «نفس الموضوعات ونفس الإشكاليات»[(٤)].

ومع ذلك؛ تشبث الباحث بدعواه - فى مؤلف تال - مدعما إياها بأسانيد جديدة وباستطراد مفصل. إذ زاد على ماذكره «دى بور» و«دى لاسى» عن الأسباب الإثنية والمذهبية؛ أسبابا أخرى جغرافية وسياسية. ولا مجال لإقحام الجغرافيا فى المسألة؛ حيث أفرد الجغرافيون القدامى والمحدثون فصولا ضافية عن التجانس والتكامل فى جغرافية العالم الإسلامى. أما عن البعد السياسى؛فهو يرى أن «الزمن السياسى فى الغرب الإسلامى مغاير لنظيره فى الشرق»[(٥)].

---

(١) انظر: محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ٢٣١، بيروت ١٩٨٠ .
(٢) نفسه، ص ٢٣٢ .
(٣) انظر: محمود إسماعيل: قراءات نقدية فى الفكر العربى المعاصر، دراسة بعنوان «نقد نقد العقل العربى» ص ٩ وما بعدها، القاهرة ١٩٩٨ .
فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، دراسة بعنوان «القطيعة الإبيستمولوجية بين المشرق والمغرب - حقيقة أم خرافة» ص ٨١ ومابعدها، القاهرة ١٩٨٨ .
(٤) انظر : محمد عابد الجابرى: المرجع السابق ص ٢٣٢ .
(٥) محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى؛ ص ٢٩٧، بيروت ١٩٨٤ .

صحيح أن المشرق خضع للحكم السلجوقى، بينما خضع المغرب - إبان ظهور الفلسفة المغربية الأندلسية - للحكم المرابطى. لكن الدولتين كانتا من نسيج واحد قوامه أيديولوجية سنية محافظة، وعصبية بدوية طرفدارية. كما استنت الدولتان نمطا إنتاجيا واحدا هو النمط الإقطاعى العسكرى، وحازت الدولتان شهرة فى مجال واحد هو مواجهة الخطر النصرانى. ناهيك عن وحدة الثقافة الإسلامية التى دخلت طور الانحطاط فى زمن واحد أيضا [1]. ومن هنا فلا محل لترتيب الباحث على ما أسماه بالقطيعة السياسية قطيعة إديولوجية أيضا[2].

أما أخطر ما ذهب إليه - بصدد موضوع دراستنا - فهو الزعم بأن الفكر المشرقى أسس على «البيان» و«العرفان»؛ فى حين استند الفكر المغربى على «البرهان» [3]. ولقد سبق لنا تفنيد هذا الحكم من قبل، وسنعول من خلال عرضنا للفلسفة فى الغرب الإسلامى على المزيد من الأدلة والقرائن والبراهين التى توضح هشاشته.

على أنه من المفيد إثبات دور بعض ثقات الدارسين فى الرد على هذا الحكم الجائر؛ منهم جورج طرابيشى وحسن حنفى ومحمد أركون؛ وغيرهم كثيرون. وقد سبق لنا تبيان طروحاتهم فى دراسات سابقة نكتفى بالإحالة إليها [4] ونكتفى بالإلماح إلى أطروحتى حسن حنفى ومحمد أركون؛ لا لشئ إلا لأننا لم نعرض لموقفهما من قبل.

بخصوص الأول؛ جرى بينه وبين الأستاذ / الجابرى سجال طويل وثرى حول المسألة التى نحن بصددها؛ ضمن مسائل أخرى؛ نشر فى كتيب بعنوان «حوار المشرق والمغرب». نكتفى بالإحالة إليه. ونثبت فقط ماتعلق بمسألة «القطيعة» مباشرة فى مؤلف آخر صدر حديثا.

على نقيض صاحب «القطيعة؛ لم يشاحح حسن حنفى فى مكانة المدرسة الفلسفية المغربية؛ بل على العكس أشاد بها برغم غلبة جانب «الشروح» فيها على الجانب الإبداعى.ورأى أن هذه الشروح فى حد ذاتها

---

(١) عن التشابه بين الدولتين سياسيا وحضاريا إلي درجة التماثل أحيانا؛ راجع: محمود إسماعيل: مقالات فى الفكر والتاريخ، ص ٦٦ ومابعدها، الدار البيضاء ١٩٧٨ .

(٢) محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٢٩٧ .

(٣) نفسه، ص ٢٩٩ .

(٤) انظر: محمود إسماعيل: قراءات، ص ٩ ومابعدها، الإسلام السياسى، دراسة بعنوان «أدلجة التراث»، ص ١٣ ومابعدها، الكويت ١٩٩٣ .

إبداع لايمكن نكرانه أو التقليل من قيمته، لكنه ألح على اعتبار هذه المدرسة إمتدادا طبيعيا وعضويا للمدرسة المشرقية؛ مؤكدا وحدة التطور الفكرى فى «دار الإسلام». وإذ أهمل البعد التاريخى فى التحليل؛ فقد فطن إلى حقيقة وحدة الظرف التاريخى الذى نشأت وتطورت إبانه المدرسة الفلسفية المغربية؛ «فالسطوة فى المشرق والمغرب على حد سواء من السلاطين والفقهاء، والحريات الفكرية فى المغرب قدرها فى المشرق».[١] بل إنه ناط المدرسة المغربية بدور فكرى نضالى فى إصلاح ما أفسده الدهر فى المشرق والمغرب سواء بسواء؛ عن طريق «استعادة الذاكرة للتراث العقلى اليونانى الإسلامى» [٢] المشرقى والمغربى معا. وأخذ على المروجين للنزعة المغربية المستقلة - التى ليس لها ما يبررها - الوقوع فى منزلق الإسقاط الآنى «على تراث واحد طويل وممتد»[٣]. ونعى أخيرا - على أصحاب هذا الاتجاه، الانطلاق من نزوع لا أخلاقى من أجل إثبات الذات بتسويغ إهدار أوليات البحث العلمى الموضوعى [٤].

ودون الدخول فى معارك سجالية حول المسألة - مع الوعى بها وبملابساتها - أثبت المفكر الجزائرى محمد أركون - من خلال رواية سوسيو - تاريخية - أن الثقافة الإسلامية وحدة واحدة فى سائر أقاليم العالم الإسلامى فى العصر الوسيط. لقد كانت ثقافة الطبقة الوسطى المتمركزة فى الحواضر الكبرى فى بغداد وأصفهان ودمشق وحلب والقاهرة وفاس وقرطبة. وبفعل هذه الطبقة ازدهرت هذه الثقافة، كما تداعت وانهارت- فى سائر الأقاليم أيضا - بتأثير نظم عسكرية إقطاعية جائرة أفضت إلى هزال؛ إن لم يكن غياب الطبقة الوسطى [٥].

وفى كتاب آخر؛ أثبت أن الفلسفة فى المغرب تأثرت - سلبا - بظروف تاريخية وثقافية سادت العالم الإسلامى برمته وفى آن واحد[٦].

وإذ نقول بوجاهة تلك الرؤية المنصفة؛ نؤكد أنها راجعة إلى التعويل على التاريخية فى قراءة الفكر. ومن أسف أن الجهود فى ترسيخ تلك الرؤية جد محدودة أحيانا و «مراهقة» فى أحيان أخرى. ونحن نلتمس

---

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، مجلد ١، قسم ٣، ص ٣٣ .
(٢) نفسه، ص ٨٩ .
(٣) نفسه، ص ٦٧ .
(٤) نفسه، ص ٦٦ .
(٥) محمد أركون: الفكر الإسلامى - نقد واجتهاد، ص ١٥٤، بيروت ١٩٩٢ .
(٦) محمد أركون : الفكر الإسلامى - قراءة علمية، ص ٢٩، بيروت ١٩٩٦ .

العذر للدارسين فى مجال الفكر؛ لا لشيء إلا لأن المؤرخين لم يقوموا بدورهم فى إجلاء الخريطة السوسيو - تاريخية للعالم الإسلامى نتيجة الفقر المنهجى. ولعل هذا يفسر اضطرار النابهين من دارسى الفكر إلى محاولة القيام بهذا الدور؛ وهو أمر شاق وعسير. فبرغم الوضوح المنهجى لهؤلاء الدارسين؛ كان من الممكن تحاشى أخطاء خطيرة عكست نفسها على دراستهم للفكر نفسه.

يحضرنا فى هذا المقام أنموذج أحد الدارسين النابهين بصدد دراسته عن الفلسفة فى الغرب الإسلامى، إذ حاول الاسترشاد بالتاريخ والأخذ بالمنهج المادى الجدلى التاريخى؛ فحاول الوقوف على نمط الإنتاج السائد فى العصر المرابطى من خلال الصراع بين البورجوازية والإقطاع(١). ولكنه أخطأ فى رصده هذا؛ حين حكم على الفكر الفلسفى فى الغرب الإسلامى بأنه تعبير عن الطبقة البورجوازية التى لاتنتج إلا «فكرا ماديا هرطقيا» (٢). ولا مجال لتصويب هذا الخطأ فى الحكم على الفكر نتيجة الخطأ فى معرفة الواقع السوسيو - تاريخى فى هذا المقام؛ لالشيء إلا لإفرادنا مجلدا كاملا فى الموضوع. ولسوف نعول عليه فى قراءتنا لفلاسفة الغرب الإسلامى، وحسبنا التنويه - ودون مصادرة مستبقة - بأن قراءتنا ستجرى فى إطار الارتباط الوثيق بين الفلسفة فى المغرب بنظيرتها فى المشرق؛ نظرا لوحدة التاريخ والصيرورة فى «دار الإسلام». وإذ ازدهرت الفلسفة فى المغرب فى وقت انحطت فيه فى المشرق؛ فيعزى ذلك إلى أمرين:

أولهما: تأخر فتح بلاد المغرب والأندلس عن الفتوحات الإسلامية فى المشرق بما يقرب من قرن من الزمان. هذا القرن يشكل الفارق بين طور الازدهار فى المشرق، وطور النشأة والتكوين فى المغرب. كما كان طور الانهيار فى المشرق يشكل فى ذات الوقت حقيقة الاستمرارية المشرقية فى الغرب الإسلامى.

ثانيهما: أن تعاظم الضغوط والمصادرات والإكراهات ضد الفلسفة والفلاسفة فى المشرق لم توجد بذات الدرجة فى المغرب باعتبار نسبية التطور والصيرورة بين القلب والأطراف. ولعل هذا يفسر لماذا تواجد الفكر العقلانى فى إقليم ما وراء النهر؛ بينما صودر فى قلب العالم الإسلامى؛ فى العراق والشام ومصر.

---

(١) انظر: طيب تيزينى : المرجع السابق، ص ٣٣٩ .

(٢) نفسه ، ص ٣٤٠ .

ولسوف نأخذ هذا المعيار ونحن بصدد دراسة الفلسفة الإسلامية فى الغرب الإسلامى. ودون استباق للنتائج سوف نلاحظ أنها بوجه عام عاركت أزمة تركت بصماتها على الفلسفة المغربية - وإن بدرجة أقل عن المشرق - فقد جرى اضطهاد الفلاسفة فلجأوا إلى آليات «التقية» و«الرمز والتوفيق» ؛ الأمر الذى أثر سلبا على نتاجهم الفلسفى؛ وهو ما ستثبته الدراسة.

ابن باجه

تتم رحلة حياة ابن باجه عن منعطفات وتحولات أثرت إلى حد كبير فيما أنجز من كتابات. كما تأثرت حياته بالمثل بالمعطيات التاريخية والثقافية للبيئة الأندلسية المغربية. فقد ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ - المعروف بابن باجه - فى سرقسطة فى تاريخ - اختلف الدارسون فى تحديده - خول نهاية القرن الخامس الهجرى، وتوفى عام ٥٣٣ هـ. وبرغم قصر عمره؛ إلا أنه شهد عصرين تاريخيين مختلفين اختلافا شديدا؛ إذ عاصر نهايات عصر ملوك الطوائف وبدايات عصر المرابطين. وتقلبت حياته خلالهما مابين صعود نجمه وأفوله.

تكونت شخصيته الفكرية خلال العصر الأول؛ وهو عصر شهد ازدهار الفكر الإسلامى على الرغم من تمزق وحدة الأندلس وتصارع أمراؤها، وتفاقم حركة الاسترداد النصرانية. لذلك أظهر طول باع وسعة اطلاع فى المنطق والفلسفة والطب النظرى والعملى[١]. ويبدو أنه لشغفه بالعلم والبحث[٢] رحل إلى مصر وقضى بها أمدا قصيرا لزيادة معارفه، ثم عاد إلى مسقط رأسه بالأندلس التى وقعت آنذاك تحت وطأة المرابطين. ومعلوم أن الأخيرين المتعصبين للمذهب المالكى النصى والمذهب الأشعرى الكلامى المحافظ عملوا على اضطهاد المذاهب الأخرى التى تبنت النهضة الفكرية إبان العصر السابق. ومع ذلك لا نعدم وجود ثلة من الأمراء المستنيرين الذين شغفوا بالعلم والثقافة؛ ومنهم واليهم على سرقسطة مسقط رأس ابن باجه. ولعل هذا يفسر إقدام هذا الأمير على اتخاذ ابن باجه أنيسا ووزيرا. وصادف ذلك هوى فى نفس ابن باجه الذى عرف عنه حب الدنيا والتطلع إلى طلب المال والجاه [٣]. ويبدو أن طموحه الدنيوى فت فى شغفه بالعلم والفكر إلى درجة صرفته عن إتمام بعض مشروعاته الفكرية [٤].

ويبدو أيضا أن اصطناعه وزيرا لأمير سرقسطة لم يجد استجابة لدى فقهاء المالكية - الذين تعاظم نفوذهم فى العصر المرابطى - كما أثار ثائرة قواد الجند؛ الأمر الذى جعل أمير سرقسطة يتخلى عن صديقه. وكان

---

(١) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٤ .
(٢) ابن طفيل: حى بن يقظان، ص ١٥، القاهرة، د . ت .
(٣) نفسه، ص ٢٠ .
(٤) نفسه، ص ٢١ .

سقوط سرقسطة فى يد نصارى «الاسترداد» سببا فى رحيل ابن باجه إلى أشبيلية فى عام ٥١٢ هـ حيث وجد فيها مقاما وادعا؛ فعاود نشاطه الفكرى وأنجز معظم مؤلفاته ورسائله.

لكن طموحاته الدنيوية عاودته مرة أخرى؛ فرحل إلى فاس بالمغرب الأقصى. والراجح أن هذه الطموحات لم تجد سبيلها للتحقيق؛ إذ نعلم أنه تحت إلحاح تسلط الفقهاء المالكية أضطر ابن باجه إلى اعتزال الحياة، وعاش سنى عمره الأخيرة فى فاقة وشظف عيش. بل عانى من أزمة نفسية جعلته يقدم على إحراق الكثير من مؤلفاته. ومات فى فاس مسموما سنة ٥٣٣ هـ؛ بما يشى بتآمر السلطة وفقهائها على حياة فيلسوف اعتبروه زنديقا.

تلك هى سيرة ابن باجه التى سنسترشد بها فى دراسة فلسفته وتقويمها.

والحق أن هذه الفلسفة كتب عنها الكثير؛ سواء فى المصنفات التى تتعلق بالفلسفة الإسلامية، أو فى الرسائل والأطروحات الجامعية، أو من خلال المشروعات الفكرية الكبيرة التى ظهرت فى السنوات الأخيرة. ومع ذلك ظل الخلاف بين الدارسين حول تثمين الفلسفة الباجية نغمة سائدة فى كل هذه الدراسات. ولعل من أهمها ما قام به المفكر المرموق حسن حنفى الذى عالج الفلسفة الباجية وفق منهج جديد يجمع بين البنيوية ومنهج «تحليل المضمون». والحق أنه درس كل ما هو معروف ومتاح من كتابات ابن باجه، وقام بجهد كبير فى تفكيك محتواها وتحليل بنيتها . لكنه لسبب أو لآخر لم يقدم على إعادة تركيبها، ولم يقدم منظومة متكاملة تجمع شتات الموضوع وتساعد على تثمينه بعد تفسيره وتنظيره. ويرجع ذلك فيما نرى إلى إهماله المنهج التاريخى الذى يدرس فكر الرجل فى ضوء سيرة حياته وأحداث عصره.

يحفزنا هذا القصور إلى إعادة دراسة فلسفة ابن باجة وفق منهجنا المتبع فى دراسة الفكر الإسلامى بعامة؛ وهو المنهج المادى الجدلى التاريخى والرؤية السوسيولوجية للفكر. فبه - دون غيره - يمكن ولوج باب التفسير وفض الاشتباك بين الدارسين حول الفلسفة الباجية ومكانتها فى خريطة الفلسفة الإسلامية عموما.

وعن هذا الاختلاف؛ نرى أنه ليس رهين العصر الحالى بين الدارسين

المحدثين فحسب؛ بل تمتد جذوره إلى القدامى من معاصرى ابن باجه ولاحقيه. وفى كل الأحوال لعبت الأهواء الأيديولوجية دورها لتحول دون دراسة فلسفته وتأطيرها وتثمينها بصورة موضوعية. فمن معاصرى ابن باجه؛ نجد الفتح بن خاقان يصمه بالإلحاد ويسرف فى تعداد نواقصه وسوءاته؛ دون تسويغ موضوعى فى نقد فلسفته(١).

أما ابن طفيل الذى امتدح ذهنه الثاقب وصدق رؤيته عاب عليه الانغماس فى شواغل الدنيا، واعتبر هذه الآفة من أسباب ضعف وهشاشة مؤلفاته. يقول ابن طفيل إن «كتبه وجيزة ورسائله مختلسة.. وأن ترتيب عباراته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل. ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها» (٢).

ومن المحدثين من رفعوا قدر فلسفته، ومنهم من أهدر قيمتها. فابن باجه فى نظر البعض «فيلسوف عقلانى جعل العقل قادرا على إدراك كافة الحقائق منزلة وأسماها قدرا» (٣) والبعض الآخر وصم فلسفته بالتقليد «فجل ماعبر عنه موجود فى فلسفة الفارابى» (٤)، لذلك اعتبره أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة» (٥). وبينما جعله أحد الدارسين «فيلسوفا ماديا هرطقيا برع فى مجال العلم النظرى وكرسه لمواجهة القائلين بالحدس الصوفى» (٦) حكم آخر بأن فلسفته «لم تنعتق من إطار التصوف والتأثر بالأفلاطونية المحدثة»(٧). وإذ يرى فيه البعض «أول فيلسوف أنتج خطابا فلسفيا جديدا يتحرك داخل دائرة البرهان وحدها دون انشغال بالبيان ولا بالعرفان ولا بتأويلات الأفلاطونية المحدثة كما هو حال فلاسفة المشرق» وأن «فكره مستقل نابع من بيئة المغرب».(٨) يرى البعض الآخر أنه «كان شارحا أكثر منه مبدعا، وأن جهده جعل من فلسفته حلقة وصل بين المشرق والمغرب».(٩)

---

(١) عن هذه الانتقادات اللاذعة؛ راجع: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد٢، قسم ٣، ص ٢٢ . دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٤ .
(٢) حى بن يقظان، ص ٢٠، ٢١ .
(٣) انظر: محمد غلاب: المعرفة عند مفكرى الإسلام، ص ٢٧٠، القاهرة، د. ت .
(٤) انظر: دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٥ .
(٥) نفسه، ص ٣٧٦ .
(٦) انظر: طيب تيزينى: المرجع السابق، ص ٣٤٤ .
(٧) انظر دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .
(٨) انظر: محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٣ .
(٩) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ١ ، قسم ٣، ص ٢٨٩، ٦٥ .

هذا الخلاف والاختلاف لايمكن حسمه؛ كما ذهبنا سلفا دون التعويل على التاريخ؛ تاريخ الفيلسوف، وتاريخ عصره. وإذ ألمحنا إلى ذلك من قبل؛ نكتفى بإضافة.بعض الحقائق الهامة؛ خصوصا مايتعلق بالواقع السوسيو -ثقافى لعصر ابن باجه.

عاش ابن باجه مستهل حياته فى ظل ازدهار فكرى مرتبط بتداعيات «الصحوة البورجوازية» الأخيرة؛ الأمر الذى حكم على فكره آنذاك بالعقلانية الليبرالية. كما عاش بقية عمره فى ظل الدولة المرابطية التى كرست الإقطاعية العسكرية كنمط إنتاج، والنصية المالكية المحافظة والسلطوية كغطاء فكرى وأيديولوجى. لذلك جرى اضطهاد المفكرين الليبراليين الذين تبنوا حركات المعارضة على الصعيدين الفكرى والسياسى؛ سواء فى المغرب أو الأندلس. وقد التأم الشيعة والمعتزلة والمتصوفة العرفانية فى حركة واحدة صاغت أيديولوجية توفيقية مهجنة؛ كوسيلة لتوحيد قوى المعارضة لهدف سياسى فحواه طرد المرابطين من الأندلس. وفى المغرب جرت صياغة الأيديولوجية الموحدية من أصول مذهبية متنوعة - خارجية واعتزالية وشيعية وظاهرية - بهدف توحيد الجهود لهدف سياسى أيضا؛ هو إسقاط الدولة المرابطية. ولاغرو؛ فقد كان الاتصال بين الحركتين المتماثلتين دائما ومستمرا؛ إلى أن تحققت غايتهما معا بالقضاء على الخصم المشترك [1].

خلاصة القول - أن الصراع بين الليبراليين والنصيين، بين السلطة والمعارضة فى المغرب والأندلس؛ شكل المناخ السياسى والفكرى السائد فى عصر ابن باجه. ونعلم من سيرة حياته أنه اتصل بالسلطة وحظى بإنعاماتها ردحا من عمره. كما عبر عن فكر المعارضة ـ إلى حد كبير- خلال سنى حياته الأخيرة؛ فاكتوى بنار السلطة واضطر إلى الاعتكاف والعزلة [2]، وأقدم على إحراق بعض كتبه، ومات مسموما.

---

(١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع محمود إسماعيل: المشترك الفكرى والسياسى بين حركتى الموحدين من المغرب والمريدين فى الأندلس - دراسة شارك بها صاحبها فى المؤتمر الدولى بأشبيلية عن «السلم والتعايش بين العدوتين . آخر أكتوبر وأول نوفمبر سنة ٢٠٠٣ .

(٢) لابن باجه أشعار معبرة عن محنته، نقتبس منها مايلى..

قد أودعوا القلب لما ودعوا حراقا ... فظل فى الليل مثل النجم حيرانا

راودته يستعيد الصبر بعدهم ... فقال إنى استعرت اليوم نيرانا

وتشى تلك الأبيات بحقيقة ما حل بابن باجه من عنت واضطهاد أفضى إلى أزمة نفسية لم يستطع خلالها أن يلم شتات نفسه. انظر: دى بور : المرجع السابق، ص ٣٧٦ .

لذلك نرى أن فلسفة ابن باجه ما كان لها إلا أن تتأثر بتلك المنعطفات والملابسات التى مست حياته لمعانا وأفولا، وحق لأحد الدارسين [١] القول بأن فكر ابن باجه عبر عن «حياة مفكر عقلانى فى مجتمع متزمت» [٢].

السؤال هو: إلى أى مدى كانت منظومة ابن باجه الفلسفية نتاجا لتلك المعطيات؟

الإجابة لن تكون شافية إلا بعد دراسة هذه المنظومة؛ حتى يأتى الحكم نتيجة استقراء محتواها الفكرى. ويصبح السؤال المشروع - فى هذا المقام - هو: ما هى بصمات السياسة فى فلسفة ابن باجه؟

يختلف الباحثون - كالعادة - فى الإجابة عن هذا السؤال؛ فمنهم من جعل ابن باجه «صاحب مشروع سياسى؛ وظفت فيه المعرفة لغرض سياسى.. حيث مارس السياسة فى الفلسفة». لكنه ينفى هذا القول فى موضع آخر فيقول: «إن خطاب ابن باجه الفلسفى تحرر من القيود السياسية» [٣]. ويرى باحث آخر أن «الجانب الفردى الصوفى غلب على الجانب السياسى» [٤]. ويتفق الاثنان معا - فى التحليل الأخير - على أن فلسفة ابن باجه كانت رد فعل معرفى إزاء المحنة السياسية فى المغرب والأندلس.

---

(١) انظر: محمد غلاب : المرجع السابق، ص ٢٧٦ .

(٢) من أسف أن بعض الدارسين المحدثين - تحت تأثير الانبهار بالدور الجهادى، للمرابطين - حكموا على الفكر فى العصر المرابطى بالازدهار . لكن جل الدارسين رأوا عكس ذلك. يقول «جارسيا جومس» لفظ الفكر أنفاسه فى العصر المرابطى».
انظر: جارسيا جومس: الشعر الأندلسى، الترجمة العربية، ص ٥٦، القاهرة ١٩٥٦، ويقول «كلود كاهن» : «اتسمت عقلية المرابطين بالخشونة والسطحية والتزمت، واستقر على يد الفقهاء نوع من الاستبداد».
انظر: كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١٧٨، القاهرة ١٩٧٧ ويقول «ألفرد بل»: «كان الوجود المرابطى نذيرا بالقضاء على الفكر العقلى». انظر بل: الفرق الإسلامية فى الشمال الأفريقى، الترجمة العربية، ص ٢٤١، بنغازى ١٩٦٩ .
ويقول «بروفنسال»: «جرد الفكر فى عصر المرابطين من روح الكشف وانساق القوم وراء التقليد وانصرفوا عن النظر والاجتهاد».
انظر: بروفنسال: الإسلام فى المغرب والأندلس، الترجمة العربية ص ٣٧٤، الجزائر. د. ت

أما «دوزنى»؛ فيرى أنه على يد المرابطين « دالت دولة الحضارة وقامت الهمجية على أنقاضها، وحلت أصوات صليل السيوف وخرافات الفقهاء محل المحاورات الفلسفية».
عن مزيد من المعلومات؛ راجع: محمود إسماعيل: «سياسة المرابطين الفكرية بين التأييد والتنديد»، دراسة فى كتاب: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ٥٩ ومابعدها .

(٣) محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٣، ٣١٤ .

(٤) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٧٦ .

وعندنا أن السياسة شكلت تأثيرا مباشرا فى حياة ابن باجه؛ فانعكست سلبا على أفكاره؛ بحيث لم يتح له الإفصاح الحر عن مكنونات نفسه المتقلبة بين النشوة والنكبة؛ النشوة إبان لمعان نجمه لما تولي الوزارة، والنكبة خلال سنوات عمره الأخيرة عندما اضطهد وآثر العزلة والعافية. أما عن ادعاء كونه صاحب مشروع فكرى سياسى؛ كغيره من الفلاسفة السابقين كالفارابى وابن حزم واللاحقين كابن رشد؛ فهو مالم يخطر على باله.

ويمكن حسم المسألة من خلال استعراض مؤلفاته وفق تسلسل كرونولوجى قمين بالتعبير عن منحنى حياته فى تقلباتها وانعطافاتها. لكن من أسف أن هذا الطموح بعيد المنال؛ فلا نستطيع الجزم بميقات صدور هذه المؤلفات جميعا؛ وإن كان من اليسير تقرير زمن نسبى لبعضها على الأقل.

ولعل هذه المشكلة قد واجهت الدارسين لفلسفة ابن باجه؛ فلم يستطيعوا حسمها. وإن كان البعض قد وفق فى تصنيفها لا على أساس معيار كرونولوجى؛ بل وفق الموضوعات التى عالجها ابن باجه داخل هذه المؤلفات. وفقا لهذا المعيار رأى أحد الدارسين النابهين أن أفكار ابن باجه تندج تحت موضوعات ثلاثة؛ الأول يغلب عليه الأعمال المنطقية، والثانى يتعلق بالأعمال الطبيعية،والثالث يختص بالأعمال الإلهية. وقد اعتبر الصنف الأول متعلقا بموقف ابن باجه من الوافد والموروث، والصنف الثانى معبرا عن مرحلة متوسطة بين النقل والإبداع، والصنف الثالث خاصا بالإبداع.[1]

وعندنا أن هذا التصنيف جد متعسف؛ إذ سيثبت العرض عكس ماذهب إليه الباحث من خلال تعويلنا على تصنيف بديل يتناول أعمال ابن باجه على أساس قسمتها إلى قسمين؛ شروح وإبداعات. وسنحاول ما استطعنا من خلال رصد جماع أفكاره ربط معالمها بسنى عمره، كذا بأحداث عصره.

فيما يتعلق بالشروح؛ يرى البعض [2]- بهدف المبالغة فى تقدير ابن باجه - أنه «اقتصر فى شروحه على أرسطو وحده؛ بالانقطاع إلى النصوص وحدها والإعراض عن تأويلات الهرمسية والأفلاطونية المحدثة». ويرى

---

(١) نفسه ، ص٣٣٠ .

(٢) انظر: محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٣ .

البعض الآخر [1] أن شروح ابن باجه تمركزت حول «طبيعيات أرسطو، والكون والفساد عن طريق الاستعانة بشروح الأفلاطونية المحدثة لمذهب أرسطو».

وبالعودة إلى نصوص ابن باجه نجد ما يغاير الرأيين السابقين؛ ففضلا عن الطبيعيات الأرسطية، شرح رسائل فى الإلهيات واللغة، كما استعان فى شروحه بمصادر متنوعة، منها مايعود إلى فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام، وشراح أرسطو السابقين من معتنقى الأفلاطونية المحدثة، هذا فضلا عن القرآن الكريم والسنة النبوية ومعاجم العربية والشعر العربى؛ ولم يهمل فى كل ذلك مناهج الأصوليين المسلمين.

لقد انصب اهتمامه حقيقة على الطبيعيات [2]؛ فشرحها مستعينا بأبقراط وبعض مقالات إقليدس وبالمنهج الأصولى البرهانى. وفى هذا الصدد كشف عن أخطاء بعض الشراح السابقين من أمثال «ثاوفراسطس» و «ثامسطيوس» مفيدا من الفارابى فى كثير من الأحيان.

وفى شرحه «للكون والفساد»؛ اعتمد على «ديموقريطس» وغيره وعندما شرح كتاب «النفس» لأرسطو وضعه فى سياق من اهتموا بالموضوع من السابقين على أرسطو ومن اللاحقين به [3]. وإذ انحاز عموما لآراء أرسطو وفضله على أفلاطون؛ إلا أنه خالفه أحيانا. مثال ذلك ترجيحه رأى بطليموس على رأى أرسطو فى مبدأ «الحركة الدائرية».[4].

لذلك نرى أن شروح ابن باجه تنم عن ثقافة عريضة تمثلت الموروث والوافد، ومن خلالهما قرأ النصوص الأرسطية. ولم يكتفى بشرحها إنما أضاف إليها من عندياته، ولم يخطئ أحد الباحثين حين ذهب إلى أن ابن باجه قصد من شروحه ترسيخ «برهان» أرسطو فى البيئة الإسلامية دعما للمنهج الأصولى الإسلامى». [5]

ولقد أبلى الفقهاء المسلمون فى هذا المجال بلاء حسنا، وفي هذا الصدد نذكر بجهود الإمام الشافعى وتلامذته، وابن حزم ومدرسته، وبعض كتابات الغزالى نفسه فى سنى عمره الأخيرة. إن شروح ابن باجه تعد من

---

(١) انظر: دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٥١ .

(٢) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٣، ص ٦٧ .

(٣) نفسه، ص ٨٦ .

(٤) نفسه، ص ٧٦ .

(٥) نفسه، ص ٧٢ .

هذا القبيل إبداعا، وفى نفس الوقت يمكن اعتبارها تجييشا من أجل ترسيخ «البرهان» فى المعركة الفكرية - ذات الأبعاد السياسية - بين النصيين والليبراليين، بين السلطة والمعارضة.

فى رسالة «الغاية الإنسانية» ؛ استشهد ابن باجه بأرسطو ونقل رؤيته مدعمة برؤى غيره من الحكماء؛ ليثبت أن الخلاص وتحقيق السعادة لايتم إلا عن طريق المعرفة [١]. ويشى تقديسه العقل بتغليب الظن بأن توقيت صدور هذه الرسالة، تم خلال الفترة الأولى من حياته؛ وهى فترة إبداعه نتيجة الشعور بالأمن حين عمل وزيرا فى بلاط أحد أمراء المرابطين. كما يشى ربطه بين السعادة والمعرفة بتأثره برسائل «إخوان الصفا» التى كانت قد وفدت إلى الأندلس بفضل «مسلمة المجريطى».

وفى رسالته «قول يتلو رسالة الوداع» ماينم عن حرصه على إثبات أفكاره هو مدعما إياها بأرسطو أكثر من كونه مجرد شارح له [٢]. ونؤكد أن هذه الرسالة صدرت فى أواخر سنى حياته؛ أى بعد صدور «رسالة الوداع» التى كتبها قبيل وفاته مباشرة. وليس هذا اجتهادا من جانبنا؛ بقدر ماهو بديهية يوحى بها عنوان الرسالة المشروحة.

وفى رسالة «الصورة الأولى والمادة الأولى»؛ يحيل ابن باجه إلى أرسطو فضلا عن معارفه المستقاة من اطلاعاته على فلسفات الكندى والفارابى وابن سينا. [٣] ونرجح أن تاريخ كتابتها يرجع إلى الفترة المبكرة من عمره؛ أى قبل نضج فلسفته وإقدامه على التأليف الذى يحمل أبعاد هذه الفلسفة.

وفى السياق ذاته نضع رسالته عن «تراتب العقول وخلودها» ونرجح تأثره فيها بأفلاطون ربما أكثر من أرسطو، كذا بالعقيدة الإسلامية [٤] والتصوف فى صيغته الأندلسية التى صاغها ابن العريف وابن برجان؛ متأثرين بفكر إخوان الصفا الجامع بين العقلانية المفرطة والتصوف العرفانى.

بديهى أن يتطور فكر ابن باجه بعد تجاوزه مرحلة الشرح إلى مرحلة التأليف المبدع الذى يحمل جماع أفكاره. والراجح أن تقترن هذه المرحلة

---

(١) ابن باجه: الرسائل، تحقيق ماجد فخرى، ص ١٠٠، بيروت ١٩٦٨ .

(٢) نفسه ، ص ١٤٩، ١٥٠ .

(٣) نفسه، ص ١٠٣، ١٠٤ .

(٤) نفسه، ص ١٩٥، ١٩٦ .

بالفترة التى قضاها بأشبيلية. وقبل رحيله إلى فاس. والراجح أيضا أنه أبدع خلالها مؤلفات عديدة، مانعلمه منها كتاب «تدبير المتوحد» الذى رجحنا كتابته إبان إقامته بأشبيلية. أما الكتاب الثانى «رسالة الوداع» فنرجح صدوره إبان أزمته ومحنته: حين أقام بمدينة فاس حتى وفاته عام ٥٣٣ هـ.

ويرى أحد الدارسين أن «تدبير المتوحد» يمثل خلاصة تمثل ابن باجه للوافد والموروث؛ حاول من خلاله تنظير الموروث بالإفادة من الوافد[1].وعندنا أن العمل يعبر عن خلاصة فكر ابن باجه، وهو فكر شديد الشبه بفلسفة إخوان الصفا من حيث الجمع بين العقلانية الصادعة والتصوف العرفانى، كذا فى تنقية الموروث بالحكمة، وأخيرا فى تكريس حصاد ذلك لأغراض عملية حياتية ذات طابع توجيهى إرشادى؛ مع التحفظ باختلاف الغاية التى كانت عند الإخوان من أجل الخلاص الجماعى بإعداد جيل من الحكماء يناطون بتأسيس مجتمع فاضل؛ أطلقوا عليه «دولة أهل الخير». بينما تمحورت غائية ابن باجه فى الخلاص الفردى، أى خلاصه هو نفسه باعتباره حكيما يعيش فى مجتمع متزمت.

فى الفصل الأول من الكتاب؛ شرح ابن باجه مفهوم «التدبير» ومفهوم «المتوحد» . ولاغرابة إذ يفيد من أرسطو فى شرح المفهوم الأول من حيث التفكير المنظم من أجل اختطاط طريق للحياة. وإذ وسع أرسطو مدى هذا «التدبير» فأناط به الأسرة أولا ثم المجتمع أخيرا؛ فقد حدده ابن باجه فى نطاق «الفرد» ليس إلا . أما «المتوحد» فى نظر ابن باجه فهو الإنسان الكامل الذى بلغ كماله هذا عن طريق التزود بالمعارف. ونعتقد أن هذا الفصل يمثل الجانب الأخلاقى فى الفلسفة الباجية. والأخلاق عنده تتمثل فى الفضائل المترتبة على العلم الذى هو إنجاز للعقل[2]. وإذ نرجح تأثره بأرسطو وإخوان الصفا؛ يرجح غيرنا تأثره بأفلاطون والفارابى [3]. ومهما كان الأمر، فالثابت وجود قاسم مشترك بين السابقين جميعا فى هذا المجال المعرفى.

فى الفصل الثانى: عرض للأفعال للإنسانية؛ وهى فى نظر ابن باجه

(١) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ١٦٧ .

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد، ص ٦٠، ٦١، بيروت ١٩٧٨ .

(٣) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد، قسم ٢، قسم ٢، ص ١٦٨ .

على نوعين؛ الأول ماكان منها صادرا عن إرادة حرة بعد تفكير ونظر وروية، والثانى ماكان باعثه الغريزة الحيوانية فى الإنسان [1]. ولم يقدم ابن باجه فى هذا المقام جديدا؛ إذ كرر أقوال المعتزلة فى تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله.

خصص الفصل الثالث لشرح الغاية من «التوحد»، وهى فى نظر ابن باجه كامنة فى إدراك الإنسان للأمور العقلية الناجمة عن العلاقة بين المادة والفكر؛ سواء ماتعلق منها بصور الأجرام السماوية أو المعقولات الهيولانية أو العقل الإيجابى أو الفكر الكامن فى قوى النفس؛ وهى ثلاث: المخيلة والذاكرة والحس المشترك[2]. وفى هذا الصدد يظهر تأثر ابن باجه بفلسفة الفارابى [3].

كما يبدو التأثر بالفارابى فيما تضمنه الفصل الرابع الذى عرض فيه ابن باجه للأعمال الإنسانية، وقد قسمها إلى ثلاثة أقسام؛ أولها ماكانت غايته الصورة الجسمانية كالأكل والشرب وماشابه، وثانيها ماكانت غايته الصور الروحانية الشخصية، كالأفعال المشتركة بين البشر مثل حب المباهاة والرغبة فى التسلية وحب الاجتماع مع الأصدقاء والاشتغال بالعلم لذاته بقصد الثقافة.. إلخ.. وثالثها يكمن فى الأفعال التى تتوخى الصور الروحانية العامة كالتقوى وعمل الخير وما شابه [4].

وفى الفصل الخامس؛ يعرض ابن باجه اختيار المتوحد من هذه الدرجات أسماها حتى إذا وصل إلى إدراك العقول المجردة والجواهر البسيطة إدراكا ذاتيا، صار واحدا منها، وعندئذ يكون قد تحول إلى عبد ربانى [5]. وهذا ينم عن تأثره بالتصوف العرفانى الذى شاع فى الأندلس آنذاك.

وفى الفصلين السادس والسابع؛ أسهب ابن باجه فى تحليل الصور الروحانية والأفعال التى تلتئم معها والغايات التى تتجه إليها؛ بهدف الوصول إلى الغاية الأخيرة وهى «التوحد».

وفى الفصل الثامن والأخير، يوضح ابن باجه حقيقة الغاية الأخيرة

---

(١) تدبير المتوحد ص ٨٢ ومابعدها.

(٢) نفسه، ص ٩٤ ومابعدها.

(٣) محمد غلاب: المرجع السابق ص ٢٧٤ .

(٤) تدبير المتوحد ص ١٠٢ .

(٥) ابن باجه : نفسه، ص ١٠٥ .

المتوخاة من الأفعال الإنسانية، ويرى أنها متحققة فى الصور العقلية التى هى «مثال المثل». وأرفع هذه الصور العقلية جميعا هو «العقل الإيجابى» الذى هو مصدر «العقل المستفاد» الذى بفضله يصل الإنسان إلى معرفة حقيقة نفسه ككائن عقلى [١].

كتاب «تدبير المتوحد» إذن ينم عن تأثر بفلسفة إخوان الصفا فى طابعه المعرفى التوجيهى بهدف الوصول إلى الكمال الشخصى؛ لا عن طريق التصوف التقليدى الذى يكرس الزهد والعزلة والتنسك، بل عن طريق التصوف العرفانى الذى يستحث العقل على تحصيل المعارف وتجريدها من دلالتها المادية؛ وعندئذ يصل المتوحد إلى ما أسماه ابن باجه «العقل المستفاد» القادر على الاتصال «بالعقل الفعال».

صحيح أن النزعة العقلية الأرسطية واضحة فى الكتاب؛ لكن النزعة الصوفية كامنة فى محتواه أيضا. وحصاد النزعتين يعبر عن أبعاد أخلاقية تربوية وتعليمية؛ غايتها الوصول إلى الأنموذج الكامل للإنسان. عندئذ يصعب رد أصول الفكر الباجى إلى مصدر بعينه؛ بقدر ما يؤكده هذا الفكر من إحاطة ابن باجه بمعارف الأوائل والمعارف الإسلامية وحتى العربية والفارسية القديمة تلك التى تمثلها وأعاد صياغتها صياغة تفضى إلى تحقيق غاية مستهدفة؛ وهى تحقيق الخلاص الفردى فى مجتمع يخاصم النجباء من أفراده. لذلك لم يخطئ أحد الدارسين حين ذهب إلى أن فلسفة ابن باجة عموما نتاج معاناة فيلسوف من حكومة طاغية وفقهاء سلطة متعصبين جهلة ومتزمتين [٢].

ومن هنا يسقط الزعم الشائع بين الدارسين بأن فلسفة ابن باجه صورة أندلسية لفلسفة الفارابى فى نسقها وفى غاياتها، ولاغرو، فلم يرد اسم الفارابى فى كتاب «تدبير المتوحد» إلا مرة واحدة [٣].

صحيح أنه أفاد من نسق الفارابى وغيره فى صياغة فلسفته؛ لكنه اختلف فى الأهداف والغايات، فغاية الفارابى كمنت فى إصلاح المجتمع فى ظروف تاريخية مغايرة لمجتمع الغرب الإسلامى الذى عاش فيه ابن باجه، بينما تحددت غاية ابن باجة فى كيفية معايشة مجتمع أخفقت فيه الثورات الاجتماعية ودعوات الإصلاح. لذلك يعد كتاب «تدبير المتوحد» شاهدا على الإخفاق والفشل فى الثورة والإصلاح، كما يعد مرشدا ودليلا

---

(١) نفسه، ص ٦١ ومابعدها .

(٢) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد٢، قسم٢، ص . ١٧٤

(٣) نفسه ص ١٦٧ .

يسترشد به الفيلسوف المحبط فى اختطاط فلسفة خاصة به لمواجهة حياة قاسية ضارية.

أما عن كتاب «رسالة الوداع»، فنرجح أن كتب فى فاس إبان معاركه ابن باجه ظروفا صعبة فى سنى عمره الأخيرة؛ بعد أن تنكرت له الدنيا وفقد الجاه وعانى الفاقة. لذلك نعتقد أن الكتاب تعبير عن هذه الأزمة ودليل قاطع على مرارتها. وهو - فيما أرى - أشبه بكتاب «طوق الحامة» لابن حزم؛ سواء فى لغته الشفيفة أو فى معانيه الناضحة بالمرارة المعبرة عن هموم فيلسوف محبط ومقهور. إن الكتابين معا ينمان عن «فكر أزمة» وهموم مفكرين ابتليا بمغبتها [1] لذلك لم يخطئ أحد الدارسين [2] حين ربط بين «رسالة الوداع» وتعاليم السيد المسيح لحوارييه خلال «مأدبة العشاء الربانى الأخير»، كذا بينه وبين وصايا سقراط لمريديه قبل ان يتجرع السم الزعاف.

ولعل هذا يفسر ما انطوت عليه «رسالة الوداع» من ميل واضح للتصوف على حساب التفلسف. وإذ تظهر فيه بصمات أرسطو؛ فهى عابرة وهشة بالقياس لمؤلفات ابن باجه السابقة. بل فيه انتقادات لسقراط وأفلاطون؛ لم يسلم منها أرسطو نفسه. على عكس ذلك؛ نرى فى الرسالة نزوعا واضحا للاهتمام بالأخلاق [3] ورغبة جامحة فى الهجوم على الغزالى ومن لف لفه من فقهاء السلطة، فضلا عن دعوة فقهاء عصره، لتنوير معتقداتهم وترشيدها بالمعرفة الفلسفية[4]؛ شأنه فى ذلك شأن إخوان الصفا.

تلك هى آراء وأفكار ابن باجه كما قرأناها فى ثنايا شروحه ومؤلفاته؛ فهل يمكن جمع شتاتها فى نسق ومنظومة فلسفية؟ وإلى أى مدى تتسق هذه المنظومة مع معطيات عصره السوسيو- تاريخية والسوسيو - ثقافية؟

يرى البعض أن الإجابة عن السؤال الأول جد عسيرة؛ لاالشىء إلا لأن الشروح - فى التحليل الأخير - تعبر عن فكر المشروح وليس فكر الشارح. كما أن مؤلفاته الإبداعية جد ضئيلة [5].

---

(١) انظر: محمود إسماعيل: إشكالية المنهج فى دراسة التراث، دراسة بعنوان : «ابن حزم ومدرسته» ، ص ٢٣، القاهرة ٢٠٠٣ .

(٢) انظر : حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٨٠ .

(٣) ابن باجه : رسالة الوداع، ص ١١٤، ١١٥ من كتاب «الرسائل» سابق الذكر .

(٤) نفسه، ص ١٣٣ .

(٥) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، جـ ٢، ص ٦٣ ، ٦٤ ، بيروت ١٩٥٦

وماتضمنته الشروح عن فكر الشارح أقرب إلى السوانح والخواطر منها إلى الفكر الفلسفى المعمق [١] وماحوته المؤلفات الإبداعية مبتورة وناقصة لم يتح لصاحبها أن يتمها؛ كما ذهب ابن طفيل [٢]. هذا بالإضافة إلى أن جل أفكاره محض تقرير لقيمة المعرفة والفلسفة، أكثر من كونها فلسفة بحق [٣]. وإذا جاز الحديث عن نسق باجى؛ فإنه لايختلف كثيرا عن نسق الفارابى.

ومع هذه التحفظات وما انطوى عليها بعضها من وجاهة وإقناع؛ نستطيع صياغة هذه الأفكار المتناثرة فى نسق فلسفى ذى خصوصية؛ على النحو التالى.

برغم تراوح فكر ابن باجه بين العقل والحدس كمصدر وأداة للمعرفة، إلا أن العقل يمثل فى منظومته مكانة غلابة. فقد عول على «البرهان» حتى فى الأمور المنوطة بالحدس؛ لذلك نراه فيلسوفا أرسطيا أكثر من كونه متصوفا عرفانيا. ولاغرو فقد رفض «التقليد» رفضا تاما، ولم يعول على «التوفيق» أو «التسويغ» أو «التوليف» كما هو الحال بالنسبة لمعاصريه. وإذ عول على الحدس فيما يتعلق بفكره خلال أزمته فى السنوات الأخيرة من عمره، فهو حدس مستمد من حصاد معرفة واسعة وعريضة، وليس نتاج تنسك وزهد كما هو حال المتصوفة التقليديين. ولاغرو؛ فمقولته عن «التوحد» أبعد ما تكون عن مقولة «الاتحاد» الصوفية. التوحد عنده غاية لاوسيلة منهجية أو معرفة فلسفية؛ إنه سلوك عقلى - بامتياز - إستهدف «عقلنة» الغيبيات؛ كما هو الحال عند جماعة إخوان الصفا.

لذلك؛ لانتردد فى الحكم بأن نظرية المعرفة عند ابن باجه أساسها التفكير العقلانى. كانت الطبيعيات فى منظومته لها الأسبقية، وقد عول فى عرضها على المعرفة النظرية والحس التجريبى؛ ولم تكن مجرد عرض مبتسر ونقل لأقوال الطبيعيين[٤]؛ بقدر ماكانت معرفة محققة جرى تجريدها وتحويلها إلى علم فلسفى نظرى. لذلك أخطأ من زعم بأن هذا التجريد النظرى تجريد صوفى ومعرفة جرى استلهامها من العقل الفعال[٥]. إذ الثابت - ومن خلال نصوص ابن باجه فى كتابه «تدبير

---

(١) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٥ .
(٢) حيى بن يقظان، ص ٢٠ ، ٢١ .
(٣) دى بور : المرجع السابق ص ٣٣٠ .
(٤) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢ ، ص ٣٥٩ .
(٥) انظر: دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٥١ .

المتوحد». أن المعرفة الطبيعية عند ابن باجه جزء من المعارف العامة التى تؤهل «المتوحد» للاتصال بالعقل الفعال؛ كما سبق وأوضحنا. أما عن الفيوضات الحدسية عند ابن باجه؛ فهى تتعلق بالإلهيات أو مابعد الطبيعيات، ومعلوم أن الإلهيات تحتل فى منظومته مكانة ثانوية؛ لم يعول فيها على المعتقدات السمعية أو النصوص العقدية. وحسبه ذلك للحكم عليه بأنه فيلسوف وليس أصوليا بحال من الأحوال. وحسبه فى هذا المجال؛ ربطه بين معارفه عن الإلهيات بمعرفته عن الطبيعيات؛ بحيث تتأتى الأولى كنتيجة للثانية؛ وهذا هو ماعبر عنه من خلال مقولاته عن «العقل المستفاد» فى صلته بالعقل الفعال.

«العقل المستفاد» عن ابن باجه هو مايميز الفيلسوف عن الإنسان العادى الذى اختصه الله بالعقل تمييزا عن سائر المخلوقات. وهذا العقل يوجد داخل نفس متحركة، يقوم هو بتحريكها، وحركتها هذه هى التى توجه الجسم نحو السلوك. وفى هذا الصدد يحمد لابن باجه جمعه بين العقل والنفس والجسم فى كيان واحد. يحمد له أيضا وحدة موضوع المعرفة من طبيعية وإلهية ومنطقية برغم التمايز بينها[١]. ويحمد له أخيرا ربطه الروح بالعقل والجسم والنفس. والنفس عن ابن باجه هى الأداة الرابطة بين هذه القوى جميعا؛ إذ تنطوى على الحس والعقل وتشكل منها جميعا قوة واحدة قادرة على استيعاب المعرفة. على أن السيادة فيها منوطة بالعقل الذى يمثل القوة القادرة على الإرادة والاختيار. وعند الفيلسوف يتحول العقل العادى - عن طريق المعرفة - إلى «عقل مستفاد». عندئذ يكتسب الإنسان صفة الكمال، وتكتسى النفس الحاضنة لهذا العقل المستفاد صفة الأزلية[٢].

خلاصة القول؛ أن منظومة ابن باجه الفلسفية تميل إلى البرهان أكثر من ميلها إلى «العرفان»؛ فهو فيلسوف منحاز للعقلانية فى التحليل الأخير، وليس فيلسوفا إشراقيا كما ذهب بعض الدارسين[٣]. كما وأنه ليس فيلسوفا عقلانيا محضا «رفض العرفان الصوفى رفضا مطلقا»؛ كما ذهب البعض الآخر[٤].

---

(١) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢ ، ص ٣٦٠ .

(٢) تدبير المتوحد، ص ١١٣ .

(٣) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٣، ص ٣٢ .

(٤) انظر: محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٥ .

إذ عول على العرفان الصوفى فى صيغته الأندلسية؛ دونما أدنى شك؛ وهو تصوف يعترف بمكانة للعقل إلى جانب الحدس.

وماكنا نتوقع من ابن باجه أكثر مماقدمه خلال عصر غلبت عليه النصية والسماع. ولم يكن بوسعه الذهاب فى طريق العقلانية أكثر مما استطاع وسط ظروف سياسية وسلطوية ذبح فيها العقل على مقصلة النقل. وحسب ابن باجه براعته فيما سماه ابن طفيل «معرفة أهل النظر» حيث بز مفكرى عصره جميعا، وكان بوسعه المضى فى نهج طريق العقل قدما لولا محاذير «منعت من الخوض فيها»[1]. دليلنا فى ذلك اعتراف ابن باجه نفسه بأن «ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل»، ولو سنحت له الظروف «ووقع له الوقت لمال لتبديلها »[2]. ولعل ذلك كان من أسباب أزمته الشخصية والمعرفية؛ حيث راودته الشكوك فى سنيه الأخيرة؛ فكانت «تحصل له معارف مستقرة لاتلبث أن تجعله يحيد عنها» [3]

الخلاصة، أن حصاد فلسفة ابن باجه تجعل منه فيلسوفا تجاوز معارف عصره؛ لكنها أبعد من أن تكون «مشروعا فلسفيا علميا جديدا تماما»، كما ذهب بعض دارسى فلسفته [4]؛ ذلك أن واقع مجتمعه والمجتمعات الإسلامية عامة بما تضمنه من محاذير وإكراهات حال دون ميلاد مثل هذا الفيلسوف العقلانى القح.

---

(١) ابن طفيل: المرجع السابق، ص ٢٠ .

(٢) نفسه، ص ٢١ .

(٣) نفسه، ص ١٦ .

(٤) انظر: محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٤ .

ابن طفيل

لم يختلف دارسو الفلسفة الإسلامية فى فهم وتقويم أعمال فيلسوف كما اختلفوا بصدد ابن طفيل وفلسفته. وقد شمل هذا الاختلاف مرجعيته ومنطلقاته ونسقه الفلسفى؛ ومن ثم تضاربت تثميناتهم لهذا النسق وتباينت رؤاهم فى تحديد غاياته ومقاصده المعرفية والسياسية.

يرجع هذا الاختلاف والتباين - فيما نرى - إلى عدة أسباب؛ نوجزها فيما يلى:

أولا: لم يخلف ابن طفيل إلا عملا فلسفيا واحدا؛ هو قصة «حى بن يقظان»؛ وإن صنف فى الطب والفلك وأبدع فى الشعر. وحتى هذه المصنفات والإبداعات لم نقف لها على أثر.

ثانيا: أن هذا العمل الفلسفى اليتيم عمل روائى حكائى، وليس نصا فلسفيا مباشرا يفصح عن توجهات ابن طفيل الفلسفية. إذ عمد فيه إلى الرمز، والتزم فى كتابته « التقية»؛ فلم يفصح عن مكنون ذاته تحت تأثير معطيات عصره الذى حفل بالإكراهات والمصادرات والضغوط المباشرة وغير المباشرة.

ثالثا: غموض فلسفة ابن طفيل ذاتها؛ باعتبارها فلسفة غلب عليها الطابع الصوفى المشحون بالرموز والوجدانيات. ناهيك عن خصوصية تصوف ابن طفيل البعيد كل البعد عن التصوف الشرقى؛ الأمر الذى أوقع الباحثين فى المزيد من الالتباسات نتيجة عدم الإلمام بخصوصيات التصوف الأندلسى.

رابعا: اختلاف وتنوع مقاربات ومنهجيات دراسة ابن طفيل وفلسفته؛ وجلها مناهج عولت على دراستها بمعزل عن تاريخيتها. وحتى أولئك الذين حاولوا تدارك هذا الخطأ المنهجى وقرأوا النص فى هدى التاريخ؛ فإن فهمهم لهذا التاريخ جاء خاطئا وملتبسا؛ الأمر الذى فت فى مصداقية أحكامهم وضبب رؤاهم فى التقويم والتثمين.

لنحاول إثبات ذلك من خلال تقديم عرض موجز لقراءات فلسفة ابن طفيل.

يرى البعض أن قصة «حى بن يقظان» لابن طفيل ليست عملا إبداعيا مبتكرا؛ بقدر ماهى تقليد ومحاكاة لأعمال مماثلة سابقة كتبها ابن سينا والسهروردى وغيرهما من حيث الشكل. كما أن موضوع القصة ومحتواها محض تأثر - إن لم يكن نقلا - عن فلاسفة سابقين؛ كأرسطو وفيثاغورس وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة[١]. هذا فضلا عن انطلاق ابن طفيل فى فلسفته من حيث انتهى ابن باجه فى كتابه «تدبير المتوحد». [٢] وتأسيسا على ذلك؛ يرى الباحث أن نسق ابن طفيل وليد نهج ونمط معرفى يخاصم المجتمع ويهدف إلى الخلاص الفردى عن طريق التصوف، وهو أمر قمين بالحكم على عدم جدته وضآلة إبداعه [٣].

أما عن النسق: فهو البدء بتأمل المحسوسات التى تؤهل إلى إدراك المعقولات تمهيدا للاتصال والمشاهدة الصوفية التى من خلالها تفيض المعارف اليقينية. وعندئذ تصير النفس - لا العقل - هى مصدر المعرفة. وتصبح الغاية من هذه المعرفة تحقيق السعادة لشخص المتلقى من ناحية ومعرفة الله من ناحية أخرى [٤].

وعندنا أن هذا التصور تشوبه الكثير من الأخطاء. أولها عقم المنهج الذى يشى بالتعويل على النص دون معرفة تأثير معطيات العصر سياسيا واجتماعيا وثقافيا. كذا إغفال تأثير الوضع الاجتماعى والطبقى والهوية الثقافية لكاتبه باعتبارها مفتاحا ضروريا لفهم فيوضاته الفلسفية. فى ضوء ذلك يمكن تفسير عجز الباحث عن معرفة ما إذا كان ابن طفيل فيلسوفا أم متصوفا، أم هما معا. كذا عدم قدرته فى الكشف عن محتوى النص ودلالته؛ فلجأ إلى آلية «التأثر والتأثير»؛ التى تفتت النص وتجزئه عن طريق إحالة بعض أفكاره إلى مؤثرات خارجية بعضها يشير إلى أرسطو والفيثاغوريين، والبعض الآخر يشير إلى ابن سينا وأدب المتصوفة.

ومع ذلك؛ نشارك الباحث وقوفه على غائية فلسفة ابن طفيل؛ من حيث استهدافه الخلاص الفردى وليس التغيير الاجتماعى كما زعم معظم الدارسين.

ونعتقد أن الباحث السابق فى تقويمه لنسق ابن طفيل الفلسفى قد

---

(١) أنظر : محمد غلاب: المرجع السابق ، ص ٢٧٨.

(٢) نفسه ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

(٣) نفسه، ص ٢٨١، ٢٨٢ .

(٤) نفسه، ص ٢٨٢ ، ٢٨٨ .

تأثر إلى حد كبير بدارس سابق هو «دى بور». وإن كان الأخير قد فاقه فى وضع اعتبار لسيره حياة ابن طفيل وثقافة عصره، حين عول على قراءة فلسفته. فقد أثبت أن ابن طفيل كان فيلسوفا سلطويا؛ إذ عمل وزيرا وطبيبا لبعض سلاطين الموحدين وأمرائهم؛ وهو أمر أتاح له حياة هادئة مترفة أثرت فى صياغة رؤيته الفلسفية[1].

كما كان عصر ابن طفيل ينطوى على قدر كبير من التسامح مع المفكرين والفلاسفة وأصحاب الاتجاهات العقلانية؛ إذ شجع الموحدون - أو على الأقل بعض سلاطينهم - البحث فى العلم النظرى للخاصة دون العامة، واختطوا حدودا للتفكير لم يحد عنها ابن طفيل حين كتب قصة «حى بن يقظان» [2].

لكنه وصم فلسفة ابن طفيل بالعقم وعدم الإبداع؛ بل حكم عليه شخصيا بأنه طرق باب الفلسفة من قبيل الهواية؛ لامن باب البحث الفلسفى المعمق [3]. لذلك لم يقدم جديدا؛ فكان صورة أندلسية لابن سينا؛ حيث تنطلق فلسفتاهما معا من المزج بين العلم اليونانى وبين الحكمة المشرقية [4]. لذلك انطوت فلسفة ابن طفيل على تأثيرات مختلفة ومتعددة؛ هندية وفارسية ويونانية [5]. ويرى الباحث أن قصة «حى بن يقظان» تعكس موقف ابن طفيل الفلسفى من خلال استعراض أطوار تاريخ التفكير الإنسانى ورصد نشاط وصيرورة العقل الفطرى البشرى.

وانتهى إلى حكم معقول ومقبول؛ فحواه أن فلسفة ابن طفيل ربيبة قصور سلاطين وأمراء الموحدين [6]. لكنه أطلق أحكاما أخرى متناقضة، حين ذهب إلى أن هذه الفلسفة مستمدة من نسق التصوف الشرقى، كما تمت بصلة لأفلاطون وفيثاغورس والأفلاطونية المحدثة [7] كما قال بتأثير مستمد من مقولات ابن باجه عن «المتوحد» [8].

نحن نوافق «دى بور» فى كون نسق ابن طفيل غير متعارض - على

---

(١) دى بور المرجع السابق، ص ٣٨٤ .

(٢) نفسه ، ص ٣٨٣ ، ٣٨٤ .

(٣) نفسه، ص ٣٨٥ .

(٤) نفسه، ص ٣٨٥ ، ٣٨٦ .

(٥) نفسه ص ٣٨٨ .

(٦) نفسه ، ص ٣٨٩ .

(٧) نفسه، ص ٣٩٠ .

(٨) نفسه، ص ٣٩١ .

الأقل - مع فكر الموحدين فى عصره، كذا فى استهدافه الخلاص الفردى عن طريق نوع من السلوك المرن الذى يحميه من الاصطدام بالسلطة. وأخيرا فى حكمه بأن النسق الطفيلى لاينم عن إبداع يذكر؛ إذ إنه محض توفيق بين اتجاهات متعددة - ومتباينة أحيانا - صهرها فى بوتقة التصوف. يدعم ذلك ذيوع آلية «التوفيق» تلك عند سائر مفكرى العصر. لكنه أخطأ حين ذهب إلى أن تصوف ابن طفيل شرقى مستمد من الأفكار الهندية والفارسية. وهو خطأ انزلق اليه سائر الدارسين لفلسفة ابن طفيل؛ وهو ما سنحاول مناقشته فيما بعد باستفاضة فى موضعه من الدراسة.

أما عن رؤية «دى لاسى» لفلسفة ابن طفيل؛ فهى جد مضببة، وتنطوى أحكامه على أخطاء ومجازفات خطيرة. لعل من أهمها اعتبار نسق ابن طفيل صورة متطورة للعقيدة التومرتية [١]؛ التى هى فى نظره عقيدة سنية: غزالية وأشعرية وظاهرية. لذلك وصمها بالتعصب والمحافظة؛ بل الرجعية [٢].

وإذ فطن إلى أن تصوف ابن طفيل ليس تصوفا مشرقيا تقليديا؛ فلم يقدم البديل الذى غلف فلسفته[٣]. ويرى أن هذه الفلسفة تساير السياسة الموحدية؛ ومن ثم اعتبر ابن طفيل فيلسوفا سلطويا[٤]؛ شأنه فى ذلك شأن ابن باجه الذى نهل ابن طفيل من فلسفته.

وعندنا أن العقيدة الموحدية لم تكن سنية ؛ برغم اعتمادها الأشعرية فى الكلام والحزمية فى الفقه. بل كانت فى جوهرها تميل إلى التشيع؛ برغم تتلمذ ابن تومرت على الغزالى. وبرغم وجود خيط رفيع يربط فلسفة ابن باجه وفلسفة ابن طفيل - كامن فى التصوف المفلسف - إلا أن ابن طفيل قد حمل على ابن باجه وفلسفته؛ فاعتبره من طلاب الدنيا، ووصم فلسفته بعدم النضج والتذبذب؛ كما سنوضح فى موضعه من الدراسة. وبخصوص اعتبار «دى لاسى» ابن طفيل فيلسوفا سلطويا؛ فهو أمر مشكوك فيه؛ إذ إن جوهر أفكاره أقرب مايكون إلى أيديولوجيات

---

(١) وهو حكم أخذ به وعول عليه الدكتور محمد عابد الجابرى الذى اعتبر عقيدة ابن تومرت ثورة ثقافية عقلانية نهل منها فلاسفة الغرب الإسلامى. وإذ حاول برهنة هذا القول فى شروحه لفلسفة ابن باجه وابن رشد؛ فلم يعرض لفلسفة ابن طفيل ألبتة وأسقطها بالكلية من حسابه.

(٢) دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٥٥، ٢٥٦ .

(٣) نفسه ، ص ٢٥٧ .

(٤) نفسه، ص ٢٥٨ .

المعارضة، وإن كانت تشى بطريقة غير مباشرة بدعم سياسة الأمر الواقع؛ وهو أمر سوف نتناوله أيضا فيما بعد مفصلا.

يشارك «حسن حنفى» معظم الدارسين لقصة «حيى بن يقظان» الرأى فى عدم أصالتها؛ من حيث الشكل والصورة، أما عن مضمون القصة فهو فى نظره محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة عن طريق الفطرة. إذ أن الفطرة بطبيعتها توحد بين العقل والوحى ونواميس الطبيعة؛ ومن ثم فليس ثمة فروق بين نهج الحكمة وطريق الوحى ونصوص الشريعة [١].

أما عن مرجعية القصة: فيحيل الباحث إلى ابن سينا وإلى القرآن الكريم وإلى الفكر الشيعى؛ بخصوص مسائل الإمامة والتأويل والدعوة وغيرها[٢]، هذا فضلا عن مؤثرات أرسطية وقف عليها ابن طفيل من خلال الفارابى وابن سينا؛ برغم تجاوز ابن طفيل لفلسفتيهما [٣]. وبنفس الدرجة نهل ابن طفيل من فلسفة ابن باجه وتجاوزها بالمثل.

وعنده أن ابن طفيل أبدع وابتكر، فقد توصل إلى نظرية «التولد الطبيعى» وعالجها بطريقة فلسفية برهانية[٤]. أما عن غايات فلسفته وموقفه السياسى؛ فهى موجهة ضد السلطة عن طريق انتقاد فقهائها ومنظريها من منتحلى الفلسفة. لذلك كان فكر ابن طفيل - فى نظره - منحازا للعوام وموجها لحمايتهم من آراء الفقهاء ومنتحلى الآراء الفاسدة [٥] وعندنا أن جل هذه الأحكام جد خاطئة. وهذا راجع إلى اعتماد الباحث منهجية قاصرة وعاجزة عن تأهيل الأخذ بها لإطلاق الأحكام أصلا. لقد اعتمد الباحث على المنهج البنيوى بهدف تحديد بنية نسق ابن طفيل الفلسفى؛ فلم يفلح فى تقديم أى تصور أولى ومعلمى لهذا النسق. كما أفضى أخذه بمنهج «تحليل المضمون» إلى تذرية وتجزئة هذا النسق؛ فنثر أفكار ابن طفيل فى عدد من مجلدات مشروعه، ولم يدرسها كوحدة عضوية متماسكة أو غير متماسكة. لقد اتبع اسلوب الشرح والإيضاح للأفكار بدلا من تعمق دراسة الأفكار ذاتها، وإعادة تركيبها بعد تفكيكها وتحليلها. والأغرب من ذلك أنه اعتمد فى شروحه على ثقافته الفلسفية العامة دون العودة إلى الأصول المرجعية للأفكار.

---

(١) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد٢، قسم ٣، ص ٣١ .

(٢) نفسه، ص ٣٢ .

(٣) نفسه، ص ٣٢ .

(٤) نفسه ، ص ٣٥ .

(٥) نفسه، مجلد ٣، قسم ١، ص ٢٠٩، ٢١٠ .

بديهى أن يفضى هذا النهج إلى التعميمات الخاطئة، فضلا عن آفتى التناقض والتخليط [١]. مثال ذلك، الزعم. يتجاوز فلسفة ابن طفيل لأنساق سابقيه فى المشرق والمغرب. كذا رده بعض آراء ابن طفيل إلى الغزالى عدو الفلسفة والفلاسفة.وأخيرا تأكيد رؤيته «التوفيقية» - المعروفة - بين الفطرة والعلم والفلسفة والعقيدة والشريعة وسائر التيارات الفلسفية على اختلاف توجهاتها؛ باعتبارها جميعا تقود إلى حقيقة واحدة؛ وهو ما أثبتته فلسفة ابن طفيل فى ظنه.

ثمة رؤية أخرى - وأخيرة - لمفكر عول على التاريخية منهجا، والصراع الطبقى رؤية فى معالجة فلسفة ابن طفيل. إذ بدراسته لعصر ابن طفيل توصل إلى وجود صراعات بين البورجوازية والإقطاع على الصعيد الاقتصادى - الاجتماعى؛ عكس نفسه على الواقع الثقافى؛ فشهد صراعا متوازيا بين العقل والنقل. ولما كانت الغلبة للنقل كغطاء فكرى لسيادة الإقطاع، فقد لجأ ابن طفيل إلى «التقية» و «الرمز» [٢] للتعبير عن فلسفته العقلانية؛ بله المادية الهرطقية. واعتبر ابن طفيل امتدادا لابن سينا الذى يعد فى نظره فيلسوفا ماديا هرطقيا أيضا [٣]. وتحت تأثير الواقع التاريخى والفكرى غير المواتى كتب الاثنان قصة رمزية تحمل ذات العنوان؛ وهو «حى بن يقظان» ضمن كل منهما فلسفته فى قصته.

حكم الباحث على فلسفة ابن طفيل بالازدواجية فى طرح المشكلات الخاصة بالوجود والمعرفة. وهى فى نظره ازدواجية تعبر عن ازدواجية الواقع الاجتماعى والثقافى. وبرغم صياغة ابن طفيل فلسفته فى قالب رمزى؛ إلا أنه لم يستطع التعبير الكامل عن رؤيته الحيادية الهرطقية تلك. ومع ذلك تبدو تلك الرؤية - على استحياء - حين ذهب إلى أن العالم أزلى قديم [٤] ؛فأظهر بذلك معارضة للدين [٥]. كما أكد استمرارية الحركة فى العالم المادى، [٦] وقال بوحدته وصيرورته.[٧] وقد توصل إلى

(١) نذكر على سبيل المثال: تناقض تفسيره لاسم «حى بن يقظان». إذ فسره مرة على أن «حى» رمز الحياة، و «يقظان» دلالة على اليقظة فى اتباع أسلوب لمواجهة الحياة.

انظر: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ١، ص ٢١٢ . كما فسره مرة أخرى تفسيرا مغايرا: إذ ذهب إلى أن حى رمز للعقل و «يقظان» هو الله.

نفسه، مجلد ٢، قسم ٣، ص ٣٩.

(٢) مشروع رؤية، ص ٣٤٠ .

(٣) نفسه، ص ٣٣٠ .

(٤) نفسه ، ص ٣٤٣ .

(٥) نفسه، ص ٣٤٥ .

(٦) نفسه، ص ٣٤٩ .

(٧) نفسه ، ص. ٣٥١

هذه الأحكام من خلال تعويله على التجربة كأساس للمعرفة اليقينية[1]. أما عن العلاقة بين الله والإنسان فقد حسمها لصالح الإنسان؛ وذلك عن طريق «أنسنة الله» [2]. أما عن مجمل آرائه خارج هذه المسائل سالفة الذكر فقد صاغها ابن طفيل من خلال غلبة العقل على الوحى والفلسفة على الدين. وانتهى أخيرا إلى أن حصاد فلسفته يعد إبداعا فريدا فى الفكر العربى الإسلامى[3].

ولاتخلو تلك الرؤية من وجاهة فى بعض الأحيان؛ خصوصا ماتعلق بالصراع الفكرى بين الاتباع والإبداع؛ كانعكاس لصراع سوسيو- اقتصادى بين الاقطاع والبورجوازية. لكن الباحث أخطأ فى تقدير درجة الصراع؛ إذ يراه يبدو متكافئا. لكن الرصد التاريخى - الذى أنجزناه من قبل - أثبت غلبة الإقطاعية وسيادتها ومن ثم سيادة فكرها وهيمنته. فالتواجد البورجوازى - ومن ثم الليبرالى - كان هشا هامشيا. ومن ثم لم يطمع المفكرون الليبراليون فى أكثر من التواجد فى الساحة إيثارا للعافية.

كما سمحت لهم السلطة القائمة بتسامح محدد ومحدود وتواجد منعزل تحت هيمنتها. وحظرت على الفلاسفة نشر أفكارهم خارج هذا النطاق. أما عن تفسير هذا السماح لتواجد الليبرالية هذا فكان نتيجة ظروف سياسية آنية وعابرة؛ سنفصل القول فيها فى موضعها من الدراسة.

ولسوف نثبت كذلك خطأ الزعم بقول ابن طفيل بأزلية العالم المادى، كما تصور الباحث، أما عن تقويله ابن طفيل بحركية العالم المادى ذاتيا؛ فهو قول مغلوط؛ إذ أن ابن طفيل أناط هذه الحركة بقوة الأفلاك. وبخصوص دلالة قول ابن طفيل بوحدة الوجود على ماديته؛ فالثابت أنه أخذها عن التصوف وليس عن طريق التجربة أو العقل؛ حسبما اعتقد الباحث. وإذ أكد ابن طفيل وحدة العالم المادى، فلم يكن ذلك إبداعا من لدنه؛ بقدر ماهو نقل عن ابن سينا.

تلك هى آراء ورؤى دارسى ابن طفيل وفلسفته وهى رؤى متعددة ومتنوعة ومتناقضة؛ كما بين العرض السابق. ومع ذلك انطوت فى بعض الأحيان على نوع من الوجاهة فى التفسير، فضلا عن إضاءة بعضها

---

(١) نفسه، ص٣٥٢ .

(٢) نفسه، ص٣٥٢ .

(٣) نفسه، ص٣٥٢ .

لبعض جوانب فلسفة ابن طفيل. ولسوف نفيد منها - بالقطع - حين نعاود قراءة هذه الفلسفة من خلال نصه اليتيم عن قصة «حى بن يقظان» وفق منهجنا المادى الجدلى ورؤيتنا التاريخية.

ولنبدأ بالحديث عن عصر ابن طفيل - اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا - كذا عن سيرة حياته؛ كخلفية لازمة للاسترشاد بها فى قراءة أفكاره. ولقد سبق لنا رصد معطيات هذا العصر من قبل على وجه العموم؛ بما يغنى عن التكرار والاجترار. لكن لامناص من محاولة إضاءة تاريخ الفترة التى عاشها ابن طفيل على وجه التحديد.

لقد أثبتنا أن العالم الإسلامى شهد سيادة الإقطاع العسكرى منذ منتصف القرن الخامس وحتى أوائل القرن العاشر الهجريين. وأوضحنا أثر النمط الإقطاعى المنكفئ والمنغلق اقتصاديا فى حدوث أزمات وضائقات أفضت - إلى جانب عوامل أخرى - إلى تعويل النظم الحاكمة على سياسة التغريم والشطط الجبائى، واللجوء إلى الغزو؛ كوسيلتين للحصول على المال. كما أبرزنا أثر العصبية القبلية والعنصرية- كأساس للبنية الاجتماعية- نتيجة غياب البورجوازية. وأثبتنا أخيرا تأدلج النظم الحاكمة بأديولوجيا نصية وغيبية عمدت إلى فرضها كغطاء فكرى لوجودها السياسى. وما نؤكده أن العصر الموحدى - الذى عاش ابن طفيل خلال سنيه الأولى - لم يشذ عن القاعدة العامة تلك . فبرغم انطواء دعوة الموحدين على أفكار شيعية واعتزالية وخارجية وأشعرية وظاهرية جمعتها «توليفة» عقيدية تستهدف التوحيد السياسى؛ إلا أن خلفاء مؤسس العقيدة - المهدى بن تومرت - نكصوا عنها تحت إلحاح ضغوط سياسية واجتماعية لامحل للاسترسال فى سردها. ومايعنينا أن هذا النكوص كان تعبيرا عن سياسات جديدة أثارت غضب قوى سياسية واجتماعية عبرت عن نقمتها فى صورة ثورات وانتزاءات وصراع على السلطة(١). ونظرا لغياب البورجوازية؛ اتخذت هذه الحركات طابعا قبليا وتبنت أيديولوجيات شيعية وصوفية ، فضلا عن أفكار هرطقية وشعوذات شعبية. شاعت هذه الحركات فى بلاد المغرب الأندلس، وتعاظمت فى الأندلس خصوصا لتخلى الموحدين عن الجهاد، ومسالمة أمرائهم النصارى؛ الأمر الذى دفع الأندلسيين إلى محاولة طرد الموحدين من بلادهم (٢).

---

(١) لوتورنو: حركة الموحدين فى المغرب، الترجمة العربية، ص ٧٩ ومابعدها، تونس ١٩٨١ .

(٢) يوسف أشباخ: تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين، الترجمة العربية، ص ٤٠١ - ٤٠٤، القاهرة ١٩٥٨ .

وفى العدوتين معا برز دور الفقهاء المالكية - الذين شايعوا المرابطين من قبل - كقوة سياسية وفكرية فى آن؛ الأمر الذى حفز سلاطين الموحدين على إحداث نوع من التوازن السياسى والمذهبى يؤكد هيمنة الدولة . وفى هذا الإطار سمح الموحدون بنوع من التسامح إزاء الفلاسفة؛ أتاح لهم التعبير عن معتقداتهم فى حدود النطاق الذى حددته السلطة الحاكمة.

تلك صورة مختصرة للمناخ الفكرى والسياسى والاجتماعى لعصر ابن طفيل؛ وفى ظله كتب قصته التى تحوى فلسفته؛ فماذا عن سيرة حياة ابن طفيل؟

ولد ابن طفيل سنة ٥٠٠ هـ فى وادى آش شمال شرقى مدينة غرناطة. ولانعلم شيئا عن نشأته وثقافته؛ اللهم إلا براعته فى الطب والفلك. ولعل ذلك كان سببا لتوليه الحجابة فى بلاط أمير غرناطة الموحدى. ثم نزح إلى المغرب واشتغل كاتب سر للأمير الموحدى على سبتة وطنجة عام ٥٤٩ هـ. وفي عام ٥٥٨ هـ أصبح الطبيب الخاص للسلطان أبى يعقوب يوسف، ثم اعتزل عمله سنة ٥٧٨ هـ لتقدمه فى العمر بعد أن رشح صديقه ابن رشد ليحل محله. وتوفى بمراكش عام ٥٨١ هـ [١].

تشى تلك السيرة بانتماء ابن طفيل إلى الطبقة الوسطى التى احتضنت الفكر العقلانى والعلم النظرى والتجريبى. ولعل براعة ابن طفيل فى تحصيله كانت سببا فى حظوته ونقلته الاجتماعية للعيش فى كنف الأمراء ثم السلاطين. لذلك عاش حياة هانئة خالية من التقلبات؛ انعكست إيجابا على شغفه بالعلم والفكر؛ خصوصا فى مجال الفلك والطب [٢]؛ وهما علمان يخدمان صنعته كطبيب للحكام، ومتبئ للبلاط [٣] وهذا يعنى عدم انتمائه إلى قوى المعارضة؛ فلم يكن صاحب مشروع فكرى وسياسى ثورى أو إصلاحى كغيره من فلاسفة المغاربة والمشارقة. وهنا لامحل لأحكام بعض الدارسين السابقين الذين أطروا فلسفته وقيموها فى هذا الاطار.

فإلى أى مدى يمكن إثبات واقع العصر ومنحنى سيرة ابن طفيل على فلسفته؟

---

(١) انظر: إبن طفيل: حى بن يقظان، مقدمة المحقق، ص ٧، ٨، القاهرة ، د. ت .

(٢) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى، الترجمة العربية، ص ٣٤٨، القاهرة ١٩٥٥ .

(٣) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٨٤ .

دون استباق للنتائج؛ يمكن الجزم بأن فكر ابن طفيل كان «فكر أزمة»؛ شأنه فى ذلك شأن ابن باجه من قبل وابن رشد من بعد.

لعل من تجليات هذه الأزمة؛ ما سنلاحظه من تضارب وتنوع وتخليط وتوليف وتوفيق؛ بحيث يصبح الحديث عن نسق فلسفى خاص ومتجانس ومتميز أمرا صعبا؛ مالم يكن مستحيلا. ولسوف نلاحظ أن هذا النسق حوى العقلانية والبرهان والمنطق إلى جانب الحدس والذوق والإشراق. عند ابن طفيل نجد مؤاخاة بين الدين والفلسفة، ووفاقا بين النظر والأثر. نلاحظ فيه مايوحى بالإيمان إلى حد التطرف؛ إلى جانب ماينم عن الإلحاد والهرطقة. فيه إشادة بالعلم النظرى، وفيه ما يوحى بإطراحه ظهريا لأنه لايفضى إلى اليقين. فيه إشادة بالطبيعيات إلى جانب الرفض لها لعجزها عن ولوج باب المعرفة الحقة. يشيد بالغزالى أحيانا، ويندد به فى أحيان أخرى. تارة ينحاز إلى التعبد والنسك، وأخرى يفضل التأمل وينحاز للفطرة. يتحامل على الفارابي وفى ذات الوقت ينهل من نسقه الفلسفى. نجد فى هذا النسق حضورا لأفلاطون إلى جانب أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ومؤاخاة بينهم جميعا وبين إخوان الصفا أحيانا، وبين الجميع وبين ابن سينا فى معظم الأحيان. ومع ذلك؛ لامشاحة فى الحكم على ابن طفيل بأنه تناول بالنقد جميع مرجعياته، وهو نقد كان يتحول إلى انتقاد لاذع فى بعض الأحيان.

لذلك كله - وغيره - نرى أن فكر ابن طفيل كان تعبيرا عن أزمة طالت جميع معارف عصره؛ الذى وصمه ابن خلدون بعصر الانحطاط.

فلنحاول فى ضوء تلك المعطيات قراءة كتاب «حى بن يقظان»؛ بهدف تحليل محتواه وفك رموزه؛ توطئة لإعادة تركيب أفكاره ونظمها فى نسق فلسفى يحمل بصمته.

حظى الكتاب بشهرة عالية؛ فاعتبره البعض إبداعا يحمل روح الحضارة الإسلامية برمتها [١]؛ بل إنه فى نظر البعض الآخر [٢] «أحسن ماتفخر به الفلسفة العربية» ولعل هذا يفسر اهتمام الغربيين به، فترجم إلى عدة لغات أوروبية [٣].

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق، ص ٣٤٨ .

(٢) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٨٥ .

(٣) ترجم الكتاب إلى اللاتينية - ونشر عام ١٦٧١، كما ترجم إلى الفرنسية عام ١٩٠٠، وإلى الأسبانية عام ١٩١٠ .

على أن الدارسين العرب خففوا من هذه المبالغات [١] على اعتبار تناول بعض المفكرين نفس الموضوع قبل ابن طفيل؛ كابن سينا والسهروردى. كما تناول آخرون بعض الجوانب الهامة: كالرحلة إلى العالم الآخر؛ كما هو الحال بالنسبة لأبى العلاء المعرى فى «رسالة الغفران». ونهل كل هؤلاء جميعا من قصة الإسراء والمعراج فى القرآن الكريم، وقصة النبى موسى التى تأثر بها ابن طفيل نفسه.

ونحن لانعول كثيرا على آلية «التأثر والتأثير» تلك؛ على أساس أن القصة تعبير عن موقف إنسانى عام؛ وهو موقف المفكر المأزوم والمحاصر بضغوط وإكراهات مجتمع متخلف يحارب الفكر الحر ويصادر عليه.

وحسبنا ان ابن طفيل مع اعترافه بالاطلاع على قصة ابن سينا - التى تحمل نفس العنوان - إلا أن الفارق كبير بين محتوى ومضمون القصة كما عرضها الفيلسوفان. فجوهر قصة ابن سينا يتمحور حول رحلة شيخ حنكته التجارب إلى المعرفة الخالصة عبر الحواس[٢]؛ على عكس جوهر قصة ابن طفيل التى تدور حول اكتساب طفل رضيع للمعرفة الحقة عن طريق الفطرة، واهتدائه إلى اليقين فى أخريات عمره عن طريق التأمل والحدس.

قدم ابن طفيل لقصته بمقدمة ضافية - رغم قصرها - عن تاريخ الفكر الفلسفى فى الأندلس، ومدى ارتباطه بالفلسفة اليونانية، والإسلامية فى الشرق. ويرى أن الفلسفة عموما لم تلق قبولا فى الأندلس خلال القرون الإسلامية الباكرة، ويعتبر ابن باجه أول فيلسوف أندلسى بحق، وبرغم إشادته بذكائه وألمعيته، إلا أنه انتقد منظومته الفلسفية؛ لأنها «لم تتجاوز العلم النظرى والبحث الفكرى» [٣]؛ وهو نهج يغاير نهج بن طفيل الذى عول على الحدس الصوفى. وينتقد حياة ابن باجة التى انصرفت إلى تحصيل المال والجاه وحب الدنيا. وهو انتقاد أحرى بأن يوجه إلى ابن طفيل نفسه الذى قضى زهرة عمره وحتى الشيخوخة ربيب بلاط الأمراء والسلاطين. كما أن ابن طفيل قد تأثر بفلسفة «التوحد» الباجية التى تعول على الحدس الصوفى فى معرفة ما وراء الطبيعة.

---

(١) بل من الغربيين من اعتبر القصة مستوحاة من أسطورة نسجت حول الإسكندر الأكبر، وهى أسطورة «الصنم والملك وابنته»، أعاد ابن طفيل صياغتها فى قالب رمزى.

(٢) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٥ .

(٣) ابن طفيل: حى بن يقظان، ص ١٥ .

امتدح ابن طفيل فلسفة ابن سينا التى هى فى نظره نتاج الرياضة الروحية؛ حيث «حظى بخلسات من اطلاع نور الحق.. فيكاد يرى الحق فى كل شىء» [1].. والحق أن الفلسفة وإن اعتمدت الحدس وسيلة للمعرفة الخاصة بالميتافيزيقا؛ إلا أن ابن سينا اعتمد العقل والتجربة طريقا لمعرفة «عالم الكون والفساد»؛ أى العالم المادى.

يحمل ابن طفيل على معارف عصره؛ وله الحق فى ذلك بعد ترديها إبان عصر الانحطاط. على أن ذلك لايعنى موقفا معاديا للعلوم الطبيعية والرياضية؛ فقد حصل الكثير من معارفها، وبرع فى الطب والفلك؛ كما أوضحنا سلفا. ومع ذلك يصر على إظهار عدميتها باعتبارها علوما «غير نافعة»؛ متخذا نفس موقف الغزالى منها.

يقول ابن طفيل [2]:

برح لى أن علوم الورى اثنان ما إن فيهما من مزيد

«حقيقة» يعجز تحصيلها و«باطل» تحصيله مايفيد

ويلوح لى أن هذا الموقف يشى بتبرير عدم إقدامه على تدوين مؤلفاته فى هذه العلوم؛ برغم إجادته فى تحصيل بعضها ، وربما يرجع إحجامه إلى انشغاله بشئون وظائفه العليا التى تولاها. ولعل هذا يفسر حملته على الفارابى - صاحب المؤلفات العديدة - الذى كال إليه ذات التهم التى وجهها الفقهاء إليه؛ وأخطرها تهمة الإلحاد؛ لأنه - فى نظر ابن طفيل - «فضل الفلسفة على النبوة» [3]. والراجح أيضا أنه فعل ذلك استرضاء لفقهاء عصره ليأمن خطرهم من باب «التقية». وللسبب ذاته حمل على أرسطو ووصف معارفه بالافتقار إلى الكمال. كما انتقد الغزالى لسبب موضوعى؛ فحواه «تذبذب مواقفه» وتعدد خطاباته [4] فهو - فى نظره - انتهازى يستهدف استرضاء الفقهاء الذين استهجنوا كتابات الغزالى فى سنى عمره الأخيرة.

يخيل إلينا أن ابن طفيل فى حملاته على الفلاسفة اليونانيين والمسلمين، ، وعلى الفلسفة والعلم النظرى بعامة؛ لايعبر قط عن حقيقة

---

(١) نفسه، ص ١٦ .

(٢) نفسه ، ص ٢١ .

(٣) نفسه ، ص ٢٢ .

(٤) نفسه، ص ٢٤، ٢٥ .

موقفه منها. إذ استهدف من حملته - خوفا وتقية - إرضاء الفقهاء اتقاء لشرهم؛ بحيث يمكن القول بأنه دبج مقدمة كتابه على هذا النحو من باب ذر الرماد فى العيون وهى تقرأ قصة «حى بن يقظان»؛ حتى لاتقع على حقيقة آرائه التى نثرها فى ذكاء فى طوايا القصة وثناياها. بل إنه ماكتب هذه القصة فى صورتها الرمزية إلا للسبب ذاته.

مصداق ذلك؛ اعترافه بأن «الحق استقام لنا أولا بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة»[١]. يفهم من ذلك أن معارفه التى حصلها عن طريق الحدس قليلة ومحدودة؛ إذا ما قيست بتلك التى حصلها عن طريق البحث والنظر.

وهذا كله يؤكد ماذهبنا إليه بأن الكتاب تعبير عن «فكر أزمة»، أزمة مفكر عاش فى مجتمع زاخر بالمصادرات والإكراهات التى تحول دون الإفصاح عن مكنونات الذات. وعلى ذلك فلا محل لتصديق تبريره كتابة قصته الرمزية بهدف «التشويق والحث على دخول الطريق»[٢].

قصارى القول؛ إن مقدمة الكتاب تكشف عن دلالات وآليات جد هامة؛ لامناص من توظيفها فى قراءة متنه وتفكيك محتواه وتحليل مضمونه؛ بهدف الوقوف على حقيقة معتقده؛ توطئة للكشف عن نسقه الفلسفى.

وقبل الشروع فى هذه المهمة الصعبة؛ نرى من المفيد تقديم عرض موجز لمحتوى القصة؛ كما رواها ابن طفيل.

بطل القصة - حى بن يقظان - ولد فى إحدى روايات الراوى - من غير أب ولا أم. وفى رواية أخرى كان ثمرة شجرة تثمر أطفالا، وفى ثالثة؛ ولدته امرأة رفض شقيقها تزويجها من رجل لم يرق له؛ فأحبت شابا يدعى «يقظان» «تزوجت منه سرا؛ فأنجب «حى» . وإذ خافت بطش أخيها؛ وضعت الوليد فى صندوق ورمت به فى اليم، فقذفته الأمواج إلى جزيرة مجهولة غير مأهولة عند خط الاستواء.

تصادف أن لقيته ظبية فقدت وليدها؛ فتبنته وأرضعته حولين كاملين. وحين شب عن الطوق، ظل يلازمها كظلها؛ حتى ألفته وحوش الجزيرة

---

(١) نفسه ، ص ٢٥ .

(٢) نفسه، ص ٢٦ .

وألفها، وأستطاع أن يجاريها فى محاكاة أصواتها كوسيلة للتفاهم والتعايش معها.

ولما وصل إلى سن السابعة؛ هدته الفطرة إلى ستر عورته بلباس من أوراق الشجر والخوص والحلفاء. كما استطاع أن يتخذ سلاحا من أغصان الشجر. ولما هرمت الظبية؛ تعهدها بالرعاية؛ فكان يحمل إليها الغذاء والماء. ولما ماتت شرح جسمها بحثا عن سر الموت، وأيقن أنه كامن فى توقف القلب عن وظائفه، كما توصل إلى أهمية النار وسخرها فى طهو طعامه وجلب الدفء والضوء. ومن خلال الإحساس بالسخونة والبرودة؛ توصل إلى أن الروح كانت كامنة فى القلب، وأن هذه الروح هى مصدر الإحساس.

ولما بلغ الحادية والعشرين؛ عرف كيفية صناعة الملابس من جلود الحيوانات، واستخدم جوارح الطير فى الصيد. كما نجح فى تدجين الحيوانات بما يكفل له معيشة أفضل.

تفحص النباتات والحيوانات؛ فوقف على وجود رابطة بينهما كامنة فى الغذاء والنمو. كما تأمل الأجسام غير الحية واهتدى إلى وجود رابطة بينها أيضا؛ برغم اختلاف صورها وأشكالها؛ وهى الاشتراك فى الطول والعرض والعمق. وبمزيد من الفحص أدرك سر تكوينها من الأسطقسات الأربعة.

حاول معرفة الأجرام السماوية، وأدرك أنه رغم تنوعها؛ تجمعها وحدة أيضا؛ شأنها فى ذلك شأن المخلوقات الأرضية. ثم توصل إلى وجود توحد بين الأجرام السماوية ومخلوقات العالم المحسوس؛ فوقف على حقيقة وحدة الوجود.

تأمل هذا التوحد؛ فأدرك أنه من فعل فاعل سابق على الموجودات بالذات وليس بالزمان .

فى سن الخامسة والثلاثين؛ أمعن النظر فى كنه هذا الفاعل الذى لاتدركه الحواس. كما تأمل ذاته وأيقن أن جسمه يحتضن نفسا لاتموت بموت الجسد. وتأمل هذه النفس فتوصل إلى احتوائها ذاتا ناطقة يمكنها الاتصال بالصانع الموجود الذى خلق الكواكب السماوية والعالم والمحسوس.

ومن أجل الاتصال بهذا الصانع؛ اعتكف فى مغارة أربعين يوما جرد تفكيره من كل ما هو محسوس. ولما وهن بدنه انتعشت قوة ذاته العارفة، وعاين الموجود الأول الواجب الوجود. وفى حال المعاينة والمشاهدة؛ ساحت روحه فى عالم آخر أسمى وأجل من عالمه المحسوس: فرأى مالا عين رأت وسمع مالا سمعته أذن. وحين أفاق من سكرته وجد نفسه فى عالم المحسوس بعد غيابه فى عالم الشهادة. وظل خمسين عاما فى شوق إلى الاتصال الدائم بعالم الشهادة، وأدرك أن ذلك لن يتأتى إلا بعد فناء البدن وسمو الروح. عندئذ أدرك أن الروح يمكنها الوصول إلى عالم الموجود الأول، حيث الخلود والنعيم المقيم.

وفى أثناء التأمل والتشوف دهم خلوته مخلوق غريب لم ير مثله من قبل. وهنا تبدأ قصة أخرى ألحقها ابن طفيل بالقصة الأولى؛ وهى قصة «أسال وسلامان»، ويلاحظ أن أسمها هو نفس اسم قصة أخرى لابن سينا.

تتلخص القصة الثانية فى أن «أسال» و «سلامان» عاشا فى جزيرة مجاورة لجزيرة «حى بن يقظان». وكانت هذه الجزيرة عامرة بالبشر، وكان أهلها على ملة نبى من أنبياء الله. وعلى نفس الملة تفانى كل من «أسال» و «سلامان» فى عمل الخير بوازع من هذه الملة ذات الشريعة الغراء. وكان سلامان متشبثا بتعاليم شريعتها، بينما مال «أسال» إلى التأمل والتأويل والغوص فى معرفة باطن هذه الشريعة.

ضاق «أسال» ذرعا بجزيرته وأهلها، وعقد العزم على الرحيل عنها إلى الجزيرة المجاورة المهجورة. وحين وصل إليها وجد «حى بن يقظان». وبعد جهود مضنية تعرفا على بعضهما البعض، وجرى التفاهم بينهما؛ فعرف كل منهما قصة الآخر.

عكف «أسال» على تعليم «حى» لغته وعقيدته، وكاشفه بحقيقة معارفه التى توصل إليها عن طريق علم الباطن. وأدرك «حى» تماثل معتقده الذى عرفه بالفطرة مع معتقد صديقه. عندئذ استقر عزمهما على الرحيل إلى جزيرة «أسال» لتبصير أهلها بمعتقدهما الباطنى. ووصلا بالفعل إلى هذه الجزيرة - عن طريق سفينة جانحة حملتهما معا-وطفقا يستميلان «سلامان» - الذى صار حاكما للجزيرة - إلى عقيدتهما دون جدوى. كما ضاعت جهودهما سدى فى استمالة سكان الجزيرة. عندئذ أدرك «حى» و«أسال» استحالة نجاح المهمة: لا لشىء إلا لانغماس أهل الجزيرة فى

الشواغل الدنيوية. عندئذ رحلا معا إلى جزيرة «حيى». وتأسى «أسال» بتجربة «حيى» فى الاتصال بالموجود الواجب الوجود حتى أتاه اليقين.

تلك هى خطوط القصة التى حوت - عن طريق الرمز - فلسفة ابن طفيل؛ فلنحاول البحث عن دلالات هذه الرموز للوقوف على منطلقات فكره ومرجعياته؛ توطئة لتقديم نسقه الفلسفى.

من خلال تفكيك محتوى القصة ومعرفة دلالات رموزها؛ نقف على عديد من الحقائق الهامة؛ نوجزها فيما يلى:

(١) ينم وجود عدد من الروايات حول مولد بطل القصة عن خشية ابن طفيل من الإفصاح عن حقيقة معتقده وهو القول بالتولد الطبيعى. وهو قول ينم عن هرطقة، لذلك جعل ابن طفيل روايته الأخيرة عن مولد «حى» مسايرة للعقيدة، فجعل ميلاده من أم وأب[١].

(٢) من أجل اخفاء معتقده أيضا وإظهار تمسكه بالعقيدة، اقتبس من القرآن الكريم قصة وضع الأم ابنها فى صندوق وإلقائه فى اليم على غرار مافعلت أم موسى، [٢] كذا تتم مواراة حى جثة الظبية بعد موتها بالتراب [٣] عن ذات الحقيقة.

(٣) يشى اختيار ابن طفيل موقع جزيرة «حى» تحت خط الاستواء عن اعتقاده بنظرية الخلق الطبيعى من عدم؛ على أساس صلاحية العوامل الطبيعية فى هذا الموقع - من حرارة وبرودة وسيولة ويبوسة- لوقوع عملية الخلق. هذا فضلا عن دلالة هذا الاختيار على عدم رفض ابن طفيل للعلم الطبيعى، كذا عن معارفه المعمقة فى الفلك؛ حيث توصل «حى» إلى حقيقة كروية الأرض[٣] بالفطرة والتأمل، وهو قول مغاير لتصورات فقهاء عصر ابن طفيل.

(٤) فى توفيق «حى» إلى معرفة سيادة القلب وتحكمه فى وظائف الجسم عن طريق ضخ الدم فى الشرايين والأوردة[٤]؛ دلالة على براعة ابن طفيل فى علوم الطب وتسخير المعرفة الطبيعية للوقوف على معارف

---

(١) حى بن يقظان، ص ٢٧

(٢) نفسه ، ص ٤٥ .

(٣) نفسه، ص ٦٩، ٧٠ .

(٤) نفسه، ص ٤٥ .

يقينية؛ على عكس ما أبداه ابن طفيل - ظاهريا - من عدم جدوى هذه العلوم من باب «التقية».

(٥) إدراك حى كيفية تطوير أمور المأكل والكساء، وتدرجه فى معرفة حقائق الوجود - كالنار - عن طريق الحس الفطرى، وانتقاله من مرحلة الصيد إي تدجين الحيوانات [١].. إلخ وفى ربط مواقيت إدراك هذه المعارف بتدرج سنوات عمره؛ ماينم عن اعتقاد ابن طفيل بنظرية التطور كما أوردها *إخوان الصفا فى رسائلهم نقلا عن الفلاسفة الطبيعيين من اليونان.*

(٦) يشى إدراك «حى» حقيقة «وحدة» الوجود» عن طريق التأمل الفطرى أيضا؛ بإيمان ابن طفيل بالعلم النظرى، كذا بمحاولته التوفيق بين الفلسفة والتصوف العرفانى - فى نمطه الشيعى الأندلسى - بما يوحى بتأثر معارف ابن طفيل فى هذا الصدد بالأفلاطونية المحدثة وفلسفة إخوان الصفا.

(٧) إحاطة «حى» بمعرفة يقينية عن العالم المادى عن طريق العقل الناطق - الكامن فى النفس - [٢] دليل على تأثر ابن طفيل بفلسفات المشائين المسلمين؛ برغم حملته «الظاهرية» عليهم.

(٨) فى اتخاذ «حيى» موقفا مائعا من مسألة إحداث العالم المادى وأزليته ؛ وقوله بأن العالم «متأخر عن الصانع بالذات وليس بالزمان» [٣]؛ مايعبر عن موقف ابن طفيل من القضية، وهو موقف ينم عن نزعة مادية خائفة ومرتعشة، لكنه موقف تقدمى على صعيد البحث الفلسفى فى التحليل الأخير؛ فبرغم الإكراهات والمصادرات اللاهوتية؛ لم يقل بأن العالم محدث كما نصت العقيدة؛ كما أن إطلاق مصطلح «الموجود الواجب الوجود»[٤] على الله سبحانه وتعالى؛ دليل على ميله إلى الفلسفة على حساب المعتقد الدينى.

(٩) رأى ابن طفيل فى «الذات والصفات»[٥]؛ ترديدا لأقوال المعتزلة؛ برغم غلبة الأشعرية على الساحة الفكرية فى عصره.

---

(١) نفسه ، ص ٣٧، ٣٨ .
(٢) نفسه ، ص ٦٠، ٦١ .
(٣) نفسه، ص ٧٦ .
(٤) نفسه ، ص ٨٨ .
(٥) نفسه، ص ٩٧، ٩٨ .

(١٠) ميوعة موقف ابن طفيل من «نظرية الفيض» [١]، وتراوح هذا الموقف بين الدين والفلسفة: فى قضية الصلة بين العالم المادى وعالم الأفلاك؛ وإن مال إلى رأى الفارابى؛ دونما إفصاح.

(١١) بخصوص عالم الأفلاك وماوراءه: لم يأخذ ابن طفيل بنظرية تسلسل العقول المتدرجة من أعلى إلى أدني، وجعل الاتصال «بالوجود الواجب الوجود» عن طريق النفس الناطقة يتم مباشرة ودونما واسطة[٢]. وهو موقف أقرب إلى التصوف منه إلى موقف ابن سينا والفارابى وإخوان الصفا.

(١٢) يظهر تأثير التصوف التقليدى واضحا فى مقولات ابن طفيل. على لسان «حى» - خصوصا فيما يتعلق بالأحوال والمقامات [٣]، و«الاتحاد» [٤] بين العاشق والمعشوق، و«فناء» الذات فى الذات الإلهية.

(١٣) أما عن تأثيرات التصوف العرفانى الشيعى، فتظهر واضحة جلية فى خصائص شخصية «أسال» بمعتقداتها المغايرة لمعتقدات «حى» فى النهج والطريق إلى المعرفة [٥] ؛ ولكن كلا النهجين يوصل إلى نفس الحقائق فى النهاية؛ بما يعنى وجود مشترك بين التصوف التقليدى والتصوف العرفانى.

(١٤) اعتماد ابن طفيل - ربما من باب التقية - كل الطرق الموصلة إلى المعرفة، سواء عن طريق الفطرة، أو طريق الشرع، أو طريق التصوف؛ فكل الطرق مع اختلافها موصلة إلى الله [٦]. مصداق ذلك الاتفاق بين «حى» و«أسال»، وقناعتهما معا بترك «سلامان» وأهل الجزيرة على معتقداتهم.

(١٥) فى اعتزال «حى» و «أسال» أهل جزيرة «سلامان»، وعودتهما معها إلى مسقط رأس «حى»، واعتزالهما العالم بمعتقدهما: ما يوضح موقف ابن طفيل من مجتمعه المتحزب إلى شيع لاتجد فيه الدعوة إلى الإصلاح[٧]. مجتمع هذا شأنه يوجب على الفيلسوف أن يؤثر السلامة

---

(١) نفسه، ص ٧٧ ومابعدها .

(٢) نفسه ، ص ٧٨ .

(٣) نفسه ، ص ٩٩، ١٠٠ .

(٤) نفسه، ص ١٠٢ .

(٥) نفسه، ص ١١١ .

(٦) نفسه ، ص ١١٦ .

(٧) نفسه ، ص ١٢٠ .

والعافية. وهو موقف سلبى انهزامى يفضى إلي تكريس «الأمر» الواقع؛ بما يعنى التبرير لسياسات السلطان.

(١٦) يختتم ابن طفيل قصة «حى بن يقظان» بإشهار تبريرى لموقفه هذا من خلال تبريره لكتابة القصة. إذ يفصح عن أن علمه يدخل فى إطار «المضنون به على غير أهله»(١)؛ بما يفيد عزوفه عن نشر أفكاره أو الترويج لها، ويعتبر أن نشر هذه المعرفة - الخاصة بالصفوة العارفة - خروج على تقاليد التصوف. لكنه برر نشر هذه القصة بتفشى الآراء الفاسدة لمن أسماهم «متفلسفة العصر». لذلك أفصح عن بعض معارفه التى لاتزيد عن كونها «طرفا من سر الأسرار» التى يعلمها؛ لا بهدف نشرها بين العوام؛ بل لإعلام الخواص من «أهل الولاية» لمعرفة «المغزى الذى لايغيب عن فطنة الفطناء»(٢). وهو قول بالغ الدلالة فى الوقوف على طبيعة فكره، ومنطلقاته، وتوجهاته وغايته.

لنحاول تقديم نسق فلسفة ابن طفيل بعد الوقوف على أفكاره المتناثرة فى ثنايا قصة «حى بن يقظان»، سواء تلك التى أفصح عنها، وهى جد محدودة، أو ما سكت عن ذكره؛ وهو أشد إلغازا وغموضا.

يتضح من تحليل «حى بن يقظان» أن فلسفة ابن طفيل مستمدة من معارف شتى علمية تجريبية وتصوف عرفانى مفلسف؛ فهي من ثم تصوف فلسفى أو فلسفة صوفية صيغت صياغة لاتصطدم مع الواقع السياسى والثقافى فى عصره.

بما لا يثير غضب السلطة ويحوز رضا المعارضة فى آن، ولا غرو فقد كتب قصة «حى بن يقظان» إبان اشتغاله طبيبا خاصا للسلطان أبى يعقوب المنصور أو فى عهد خلفه أبى يوسف يعقوب، وفى عصريهما تفاقمت ثورات المعارضة التى تمذهبت فى الغالب الأعم بالتصوف العرفانى الجامع بين التشيع والاعتزال فى دثار صوفى.

---

(١) نفسه، ص ١٢٤ .

(٢) نفسه ، ص ١٢٤ .

وكان التوفيق بين السلطة والمعارضة أمرا مستحيلا على المستوى السياسى وعلى الصعيد الإديولوجى، ولما كان ابن طفيل يؤثر السلامة والعافية، كانت منظومته الفلسفية تحوى من الأفكار ما يرضى الطرفين معا، أو على الأقل لا يثير نقمة أى منهما. لذلك لم يفصح عن الكثير من معتقداته ولجأ إلى «الرمز» وتحصن «بالتقية». ومن خلال الرمز استطاع الإفصاح عن بعض ما أضمره.

ولعل هذا يفسر انطواء نسقه على أبعاد معرفية متنوعة ومتناقضة فى كثير من الأحيان؛ صيغت فى اقتدار لإرضاء كافة الاطراف، على حساب التجانس والاتساق داخل هذه الصيغة.

ومع ذلك يمكن استخلاص مقومات هذا النسق من خلال معرفة ما أفصح عنه واستبار غور ما اضمره؛ فقد تنوعت أدوات المعرفة لديه ما بين الحس والعقل والحدس، ووظفها باقتدار فى تحويل المحسوسات إلى معقولات والمعقولات إلى فيوض حدسية.

وفى كل الأحوال كان العقل حاضرا والمنطق موظفا لإضفاء طابع الاتساق والانتظام داخل منظومته الفلسفية، والعقل عند ابن طفيل - كما هو عند غيره من الفلاسفة السابقين- قوة فى «النفس» بل هو أسمى قواها فهو الذى يؤهلها لاستقبال الفيوضات.

فى إدراك العالم المادى توصل إلى توحد الموجودات الحية، كما قال أيضا بوحدة الموجودات الصلدة رغم تنوعها، وعن طريق العقل والحدس معا توصل إلى وحدة الموجودات العليا؛ أى الكواكب والأجرام السماوية، ثم أدرك وحدة الوجود كله عن طريق المعارف الطبيعية والعلم النظرى والتأمل الصوفى.

أما عن معرفة «الموجود الواجب الوجود» أى الله سبحانه وتعالى، فتتم نتيجة القول بحركة الأفلاك: إذ لابد للحركة من محرك، والمحرك هنا هو «الموجود الواجب الوجود».

والصلة بين «الموجود الواجب الوجود» وبين عالم الافلاك والعالم المادى تدركها الذات الناطقة فى الإنسان، وصولا إلى الكمال الروحى.

وإذ اعتبر ابن طفيل العالم المادى عالم الكون والفساد، إلا أنه أعطاه منزلة تفوق منزلته عند غيره من الفلاسفة المسلمين السابقين والمعاصرين؛ إذ قال بأزليته بالذات وليس بالزمان؛ فذاته مرتبطة بعالم الأفلاك الفاضل الذى يفيض بكماله على العالم المادى.

فى هذا النسق تبرز قيمة الذات العاقلة الناطقة فى النفس؛ فهى التى تدرك العوالم الثلاثة: العالم المادى، وعالم الأفلاك، و «الموجود الواجب الوجود».

و«الموجود الواجب الوجود» عند ابن طفيل يحمل فى ذاته كل صفات الكمال، وهو منزه عن كل صفات النقص لأنه مصدر كل الموجودات وهو يدرك بالحدس الذى لا يتأتى إلا بكمال الذات الناطقة فى النفس الإنسانية، ولا يتأتى هذا الكمال إلا بقهر الجسد، واطراح كل ما يتعلق بعالم الكون والفساد ظهريا، عندئذ تصبح الذات الكاملة مؤهلة للإتصال بـ «الموجود الواجب الوجود» فتتم المشاهدة والعيان بفناء الذات فى الموجود الأول، وهنا يحدث الكشف وتبلغ الذات أوج كمالها، وتتحقق السعادة القصوى ببلوغ «اليقين».

تلك صورة موجزة ومكثفة عن نسق ابن طفيل الفلسفى؛ وهو نسق أقرب ما يكون إلى العرفان الصوفى الذى يجمع بين المعرفة والتنسك بهدف الوصول إلى الخلاص؛ الفردى ومع ذلك لا يخلو من بعد عقلانى واضح.

وهذا يعنى أن فلسفة ابن طفيل لا تحمل أبعادا سياسية أو اجتماعية أو معرفية، بهدف الإصلاح أو الثورة بقدر ما تعبر عن أزمة سياسية واجتماعية ومعرفية عاركها ابن طفيل إبان حياته. إنها علم «مضنون به على غير أهله» حسب حكمه عليها.

إنها طريقة حياة للخاصة ليس إلا؛ لتحقيق خلاصهم الفردى أيضا. لكن هذه الفلسفة تعتبر منحازة للسلطة أو على الأقل لا تصطدم معها، إنها تكريس للأمر الواقع بكل سلبياته ومثالبة وطريق سلبى يوصل إلى العافية والافلات من الواقع والانعتاق من شروره. إنها فى التحليل الأخير تعبير عن ازمة مفكر ، ناتجة عن أزمة واقع لم يقدم المفكر حلولا لها، بقدر ما قدم من حلول لأزمته هو؛ وهو أمر يؤخذ على ابن طفيل ويحكم على فلسفته بالسلبية والاغتراب.

ابن رشد

يعد ابن رشد آخر فلاسفة الإسلام المرموقين، ولم يظهر بعده فيلسوف ذو شأن يمكن أن يقاس به أو يقارن بأسلافه.

إذ هوت الفلسفة من عليائها لتذوى فى ركام النصية والتهويم الصوفى خلال عصور أطلق عليها ابن خلدون - بحق - عصور الانحطاط، كما يعتبر ابن رشد أشهر فلاسفة الإسلام قاطبة، و«الرشدية» علامة بارزة فى مسيرة الفكر الفلسفى الإنسانى العام.

وتفسير ذلك كامن فى نسقه الفلسفى العقلانى المتسق، كذا فى فلسفته العملية التى استهدفت إعادة التوازن فى مجتمع عانى الخلل السياسى والوهن العسكرى والتشرذم الفكرى؛ نتيجة لعوامل سوسيو-تاريخية؛ سوف نعرض لها فى موضعها من الدراسة.

ويتساءل المرء عن كيفية إنجاز هذا المشروع الفلسفى الرائع خلال أزمة واقع مضطرب ومحنة فيلسوف عانى من تبعاته.

وتكمن الإجابة فى عجالة عن التراكم المعرفى السابق، وإفادة ابن رشد من معطياته بنقده بعد استيعابه أولا، ثم تجاوزه أخيرا. كذا عن أزمة الواقع التى تسهم فى استجاشة المفكر المهموم بقضايا عصره لإعمال النظر فى أقصى درجاته من أجل تجاوز هذه الأزمة. يضاف إلى ذلك أخيرا خصوصية التكوين الفكرى لفيلسوف قضى ربيع عمره فى فهم واستيعاب وشرح أعمال أعظم فلاسفة البشرية حتى العصور الحديثة وهو أرسطو. إلى جانب ذلك كان ابن رشد فقيها أصوليا مرموقا وعالما مبرزا فى الطبيعيات؛ خصوصا فى الطب والفلك؛ الأمر الذى انعكس على تكوين عقليته وصياغة منظوره وطرائق تفكيره.

ومع ذلك اختلف الدارسون فى تثمين مشروعه باختلاف مناهجهم وتنوع رؤاهم، وتعدد انتماءاتهم الفكرية والإديولوجية. وإذ أجمعت الأكثرية على تمجيده، فاعتبره البعض أعظم فلاسفة الإسلام قاطبة نظرا لنزعته «العقلانية المحضة» و «فلسفته المادية» الفريدة.

ومع ذلك لم تسلم فلسفته من الانتقاد، بله التنديد أحيانا فاعتبرها البعض «إلحادا وزندقة»، ونفوا كونه فيلسوفا بحق بل مجرد شارح لأرسطو ليس إلا، أو «فقيه مجتهد» فى أحسن الاحوال.

ويعكس هذا التثمين المتذبذب بين التمجيد والتنديد من جانب الدارسين المحدثين تثمينات القدامى بدرجة أو بأخرى.

إذ بينما أشاد البعض بفلسفته ورصدوا أثرها فى تكوين عقليات المفكرين الليبراليين المسيحيين واليهود المعبرين عن صعود البرجوازية إبان عصر النهضة الاوروبية، حمل عليه جهابذة اللاهوت الكنسى واليهودى ورأوا فيه زنديقا متهرطقا.

وفى العالم الإسلامى -سواء فى عصر ابن رشد أو فى العصور اللاحقة- أحرقت كتبه ومصنفاته؛ فلم يصل إلينا منها إلا النذر اليسير، ولم نتعرف على ما فقد إلا من خلال ترجماتها العبرية واللاتينية.

وبرغم ذلك كله. حظيت فلسفته باهتمام مثير من قبل الدارسين المحدثينن المسلمين وغير المسلمين سواء فى الاوساط الاكاديمية أو على مستوى المثقفين؛ بحيث أخذتنا الحيرة عن جدوى معاودة دراستها وعن صعوبة تقديم الجديد بصددها.

لكننا آثرنا الإقدام بعد إحجام؛ إذ لا مناص من محاولة فض الاشتباك بين الدارسين السابقين، وهو أمر لا يتأتى دون التعويل على منهج مغاير ومن خلال مقاربة مختلفة، وذلك بمعاودة قراءة مفردات الفلسفة الرشدية على هدى التاريخية. صحيح أن محاولات سابقة جرت فى هذا الإطار وأسهمت إلى حد ما فى تقديم الجديد. لكن هذا الجديد ظل ظنيا وأبعد ما يكون عن اليقين؛ لا لقصور فى المنهج أو لأخطاء فى الرؤية بل لفقر مدقع فى رصد تاريخ عصر ابن رشد؛ وهو أمر مبرر بالنسبة لدارسين متخصصين فى الفلسفة لم يقدم لهم المؤرخون ما يشفى غليلا عن تاريخ العصر.

على كل حال؛ فإن محاولتنا تكتسى خصوصيتها من كون الدارس مؤرخا أصلا، ومتخصصا فى تاريخ الغرب الإسلامى على نحو خاص.

ومناط مقاربتنا التاريخية يتعلق أولا بمحاولة تصنيف مؤلفات ابن رشد وفق صدورها كرونولوجيا؛ بهدف رصد تطور صيرورة أفكاره، ثم الوقوف على خصائص عصر ابن رشد سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا توطئة لرصد العلاقة العضوية والجدلية بين فكره وبين هذا الواقع التاريخى الذى أفرزه، وأخيرا محاولة الوقوف على منحنيات حياة ابن رشد فى صيرورتها وسيرورتها؛ لتبيان مدى تفاعله مع معطيات عصره التاريخية؛ إن انسجاما واتساقا، أو مغايرة ورفضا.

وقبل ولوج نافذة القراءة، وتوطئة لإبراز جدواها: لامناص من تقديم تصور موجز لقراءات الدارسين السابقين.

بخصوص المنحازين للفسلفة الرشدية، يرى [(١)] البعض أن شروح ابن رشد كانت إبداعا فى حد ذاتها، أما مؤلفاته فهى ابتكار غير مسبوق سواء عند فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام. ويقصر آخرون هذا الإبداع غير المسبوق على التراث الفلسفى الإسلامى وحده [(٢)] دون اليونان. ويعزى هذا السبق فى نظر آخرين إلى عقلانية ابن رشد المحضة فهو «فيلسوف العقل فى الإسلام دون مدافع» [(٣)]. ويعزوه البعض الآخر إلى منهجه الخاص وهو منهج «التحليل الأكسيومى» [(٤)]. ويخصصه [(٥)] غيرهما فى معركته الجريئة ضد اللاهوت والانحياز للفلسفة فكان ذلك «رائد حركة إصلاح دينى». أو رائدا فى «إديولوجيا التنوير» [(٦)] الذى نجح فى تقديم «نظرية مادية علمية عمقتها رؤية جدلية أولية» [(٧)] يمكن اعتبارها «مادية عقلانية» [(٨)]. ومن الدارسين الأوروبيين من قرظ ابن رشد وفلسفته فاعتبره «جون جوليفيه» من كبار الفلاسفة العالميين الذين احتلوا مكانة مرموقة فى تاريخ الفكر الفلسفى [(٩)]. وذهب غيره إلى ان فلسفته تتميز بخصوصية تفوق أنساق فلاسفة الإسلام [(١٠)].

أما عن منتقديه؛ فعلى رأسهم «إرنست رنيان» الذى اعتبر «الرشدية» نتاج عصر خلا من الإبداع لذلك لم تكن إلا تحصيلا لمجهود أسلافه [(١١)]. وعلى نفس الدرب مضى «روجيه أرناليز» فوسمها بالتبعية والمحاكاة لفسلفة أرسطو [(١٢)]. أما «دومينيك أورفوا» فلم يعترف بابن رشد فيلسوفا ألبتة واعتبره فقيها مجتهدا [(١٣)].

---

(١) انظر: محمد غلاب: المرجع السابق، ص ٢٩٢.
(٢) انظر: دى لاسى: المرجع السابق، ص٢٥٨
(٣) انظر: عاطف العراقى: الحس النقدى عند الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٧، العدد الرابع، ص ٦٨ الكويت، ابريل ـ يونيو ١٩٩٩.
(٤) انظر: محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ٢٦٦، بير وت١٩٨٠.
(٥) انظر: محمد اركون: ابن رشد، رائد الفكر العقلانى والإيمان المستنير، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص ٢٤.
(٦) انظر: نايف بللوز: ابن رشد بين العقلانية والاديولوجيا، المرجع السابق، ص ٣٠.
(٧) انظر: طيب تيزينى: المرجع السابق، ص٣٦٠.
(٨) انظر: بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، ص ٥٠، ٥١، القاهرة ٢٠٠٢.
(٩) انظر: هاشم صالح: ابن رشد فى قراءة الفكر الفرنسى المعاصر، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص١٩٠.
(١٠) انظر: Corbin;h Histoire de la Philosohie Islamique p. 7 Paris , 1964
(١١) انظر: Renan;E Averroes et l'Averroisme , P. 56 Paris, 1949
(١٢) انظر: هاشم صالح: المرجع السابق ص ١٨٧
(١٣) نفسه: ص ١٩٢

ولن نعرض لمناقشة هذه الآراء توا؛ بل سنضمنها عرضنا لفلسفته. ولسوف نفيد من هذه الآراء جميعا فى تقويمنا للرشدية؛ ونكتفى فى هذا المقام بتفسير أسباب الخلاف بين الدارسين فى تثمينها. يرجع هذا الخلاف - فى نظرنا - إلى توجه الدارسين توجها خاطئا فى قراءة مؤلفات ابن رشد؛ إذ قرأوها دون الاهتمام بتواريخ كتابتها، كذا عدم فطنة البعض إلى غموض دلالات بعض النصوص التى كتبها ابن رشد فى إطار مبدأ «التقية» خصوصا؛ بعد محنته كما كتب البعض الآخر معولا على «التأويل» ومعتمدا على فطنة القارىء فى معرفة المضمر والمتضمن فى باطن النصوص والوقوف بداهة على «المسكوت عنه»؛ خصوصا فى النصوص، المتعلقة بالجوانب العقدية. ويرجع هذا الخلاف أخيرا إلى اهتمام الدارسين فقط بنصوصه الفلسفية وإهمال مؤلفاته الفقهية بالغة الثراء والأهمية. تأسيسا على هذه التنبيهات يمكن حسم الكثير من قضايا الخلاف، وتحاشى الانزلاق إلى أحكام القيمة والتعميمات المطلقة كذا يمكن وضع حد لدعاوى الاشتباه واللبس التى جعلت بعض كبار الدارسين يطلقون الحكم على ابن رشد ونقيضه فى آن.

مثال ذلك القول«إن ابن رشد تأويلى فى السطح ظاهرى فى العمق تقدمى فى السطح سلفى فى العمق، عقلانى فى الظاهر نصى فى الباطن مالكى فى النظر حنبلى فى العمل، إعتزالى فى النية المعلنة اشعرى فى التطبيق والممارسة، معارض فى السلوك سلطوى فى التوجه».[1]

وعندنا أن هذا الاشتباه المزعوم فى فكر ابن رشد ليس له ما يبرره؛ إذ يعكس قصورا منهجيا ومعرفيا أفضى إلى تناقض فى الأحكام عند الدارس الواحد. مثال ذلك حكم أحد الدارسين الكبار بأن ابن رشد اعتمد المنهج البرهانى، وفى موضع آخر من مشروعه الكبير يرى أن منهجه لا يتعدى المساجلة الجدالية [2]. وفى الوقت الذى قال بأنه تجاوز منطق أرسطو فى البرهان؛ إعتبره فى موضع آخر محض أصولى مجتهد [3]. تارة يعتبر شروحه إبداعا محضا، وأخرى يراها محض تعويل على الذاكرة [4]. مرة ينتقد منهجه فى الشرح - وهو منهج المطابقة- [5] وأخرى يعده معللا ومفسرا [6] وثالثة يتهمه بالتقليد [7].

---

(١) انظر : حسن حنفى : الاشتباه فى فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص١٢٣.
(٢) حسن حنفى : من النقل إلى الابداع، مجلد ٣، قسم ٢ ص ٥٣٧ ، ٥٣٨ .
(٣) نفسه، مجلد ١، قس ٣ ، ص٨٧.
(٤) نفسه، ص ٨٩
(٥) نفسه، ص١٠٠
(٦) نفسه، ص١١٤
(٧) نفسه، ص ٣٢٧

وإذ يثنى على إنجازات ابن رشد فى شروحه من حيث الحرص على أصالة نصوص أرسطو وتنقيتها من التأويل [1] نراه فى موضع آخر يحمد له تطويع هذه النصوص وتأويلها. وفى حكمه العام على ابن رشد نراه يحط من قدره كفيلسوف، ويعتبره مجرد متكلم فلسف علم الكلام ليس إلا [2] ونراه فى موضع آخر يعلى من شأنه فيرى أنه تجاوز « المعلم الأول» فى المنطق والطبيعيات [3].

إذا كانت هذه التناقضات تعزى إلى منهجية الباحث من جانب؛ فمن آخر يمكن ردها إلى طبيعة الخطاب الرشدى؛ باعتباره «خطاب أزمة» لعبت فيه «التقية» و «الرمز» و «التأويل» دورا مؤثرا فى صياغته.

وهو أمر فطن إليه الباحث نفسه حين صرح بأن التناقض فى الخطاب الرشدى يتعلق بظاهر النص ليس إلا [4].

على أن التعويل على التاريخية فى قراءة ابن رشد يمكن أن يقدم حلولا ناجعة لوضع حد للاشتباه والالتباس فى أفكاره، وهنا لا مناص من إيضاح تاريخ عصر ابن رشد، مع الإحاطة بمنحنيات سيرة حياته، والإفادة من تفاعلهما معا فى الكشف عن مقومات عقلية من خلال تحديد وضعه الاجتماعى الطبقى، ومنابع ثقافته، ومعرفة انتمائه المذهبى، والإفادة من ذلك كله فى الوقوف على منطلقاته الفكرية ومقاصده الغائية، ووضع ذلك فى الاعتبار قبل الشروع فى قراءة النصوص الرشدية.

أما عن عصر ابن رشد؛ فقد سبق لنا تبيان معالمه إبان دراسة فلسفة ابن طفيل المعاصر لابن رشد، لذلك سنكتفى بالتركيز على الفترة التى عاشها ابن رشد بعد أفول نجم صديقه ابن طفيل، واحتلال مكانه ومكانته فى البلاط الموحدى. كما سنحاول تصحيح أخطاء بعض الدارسين الذين اعتمدوا التاريخية منهجا وخانهم التوفيق فى تصورهم لتاريخ الموحدين.

لطالما أكدنا أن هذا العصر سادته الإقطاعية كنمط إنتاج، ولعبت القبلية والمذهبية دورا فى تخليق بنيته الاجتماعية، كما أثبتنا أضمحلال الفكر

---

(١) نفسه، ص ٣١١

(٢) نفسه، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٧٨

(٣) نفسه : مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٩٠، ١٩١.

(٤) نفسه، مجلد ١، قسم ٢، ص ١١١.

كما أهله تفقهه لتولى قضاء أشبيلية سنة ٥٦٥ هـ، وقضاء قرطبة فى تاريخ لاحق. وفى عام ٥٧٨هـ أصبح الطبيب الخاص للسلطان الموحدى أبى يعقوب يوسف؛ كبديل لابن طفيل الذى بلغ من الكبر عتي.ا ويبدو ان دراسته للطبيعيات وجهته لدراسة الفلسفة؛ الأمر الذى جعل السلطان الموحدى يوكل إليه مهمة شرح فلسفة أرسطو؛ وبعد انجازه تلك المهمة نكبه السلطان ونفاه إلى مدينة «أليسانه،» ثم استدعاه وعينه قاضيا فى قرطبة مرة أخرى إلى حين، ثم استدعاه إلى مراكش التى أقام بها حتى وفاته سنة ٥٩٥ هـ [(١)].

يستخلص من هذه السيرة الموجزة أن ابن رشد انتمى للطبقة الوسطى، ثم أصبح ضمن شرائح الطبقة الارسقراطية بعد توليه العديد من المناصب الرسمية.

يستفاد من سيرته أيضا؛ أن حظوته لدى السلطة تعزى إلى رسوخه فى الفقة ومهارته فى الطب؛ بما يوحى بأن براعته فى الفلسفة جاءت فى فترة لاحقة من حياته؛ بعد أن أناطه السلطان أبو يعقوب المنصور بمهمة شرح أرسطو.

يفهم ذلك من خلال قصة لقائه بالسلطان رفقة صديقه ابن طفيل حيث خشى البوح باهتماماته الفلسفية [(٢)]. وهذا يعنى أن تعمقه فى الفلسفة جاء نتيجة طلب رسمى من السلطة، ولا يعنى ذلك تشجيع السلطان على دراسة الفلسفة بقدرما يشى بإشباع رغبته فى الاطلاع وشغفه بالتفلسف. ولعل هذا يفسر لماذا انقلب السلطان على ابن رشد حين أسفر عن معتقداته الفلسفية؛ الحقة؛ ومن هنا كانت نكبته ومحنته [(٣)].

ما يعنينا هو إثبات تحريم السلطة للتفلسف وتجريم الفلاسفة خلال اواخر عهد السلطان أبى يعقوب المنصور، كذا إثبات أن اشتغال ابن رشد بالفقه والطب والفلك [(٤)] -وليس الفلسفة - كان من أسباب احتضان السلطة له.

---

(١) عن مزيد من المعلوما ، راجع : دى بور : المرجع الساب، ص ٢٨٢، ٢٩٣، بالنثيا : المرجع السابق، ص ٣٥٣ ، ٣٥٥

(٢) المراكشى : المرجع السابق، ص٢٧٩

(٣) يختلف الدارسون فى تقدير اسباب تلك المحنة: فمنهم من ردها إلى خشية السلطان من انتشاراراء ابن رشد الفلسفية بين الجمهور، ومنهم من عللها بكيد الكائدين من رجال البلاط إلحاقدين على مكانة ابن رشد، ومنهم من ردها إلى محاولةالسلطان كسب الفقهاء والجمهور لتأييده فى حربه ضد نصارى الاندلس.
انظر: بالنثيا : المرجع السابق، ص ٢٥٥ .. دى بور : المرجع السابق، ص ٣٩٣ .. دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(٤) نذكر فى هذا المقام بتعويل الحكام على الاستعانة بالفلكيين واحتضانهم بهدف التنجيم واستطلاع نزر الغيب؛ حفاظاعلى الحكم والسلطان من جهة، واسشارة الفلكيين قبل الإقدام على تدبير سياساتهم ضمانا للتوفيق والنجاح؛ من جهة اخرى.

على أن اشتغال ابن رشد بهذه المعارف وبروزه فيها جميعا؛ يساعد فى الكشف عن طبيعة تفكيره وتكوين عقليته. فمن الفقه نقف على قدرته فى الاستنباط وبراعته فى الجدل وقدرته على النقد، كما أن اشتغاله بالطب نظريا وعمليا أهله للأخذ بالتجريب والسببية، كما كانت درايته فى الفلك ذات أثر فى منظومته الفلسفية. خصوصا فيما يتعلق بعالم الأفلاك أما التأثير الاكبر فى صياغة عقلية ابن رشد فيكمن فى عكوفه على شرح أرسطو لكونه فيلسوفا عقلانيا برهانيا غدا مثلا اعلى اقتدى به ابن رشد فى صياغة فلسفته. كما أن شرح أرسطو حفزه إلى الاحاطة بالفلسفة اليونانية برمتها كأساس أولى للقيام بمهمة الشرح، هذا فضلا عن اطلاعه على إنجازات الشراح السابقين من السوريان والمسلمين سواء بسواء، كما أدى تأثر ابن رشد بفلسفة أرسطو إلى ضرورة الإلمام بكل القضايا والمسائل التى طرحها «المعلم الأول» وموقف اللاحقين منها مما أسهم فى إحاطته بمعرفة موسوعية واقتدار منهجى سيكون له بالغ الأثر فى تخليق عقلية ابن رشد ورحابة أفقه واتساع مخياله.

فإلى أى مدى استثمر ابن رشد هذه الميزات فيما أنجز من إنجازات، وإلى أى حد أسهمت عقليته وسيرة حياته وواقع عصره فى صياغة منظومته الفلسفية؟

قبل الإجابة على هذين السؤالين المهمين؛ لا مناص من حصر أهم أعماله والتعريف بها والكشف عن محتواها. وسنحاول ما أمكن ترتيب مواقيت تأليفها على أساس كرونولوجى بهدف الوقوف على تطور أفكاره.

فى مجال الفقة؛ صنف ابن رشد كتابه الهام «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» فى الفقه المالكى.

وفى الطب؛ ألف كتاب «الكليات»، فضلا عن عدد من المقالات والرسائل عن «الترياق» و «الإسهال» و «المزاج» و «الأدوية المفردة» وغيرها.

وفى الفلك وضع ابن رشد مختصرات لكتاب «المحبط» فضلا عن رسالة فى «حركة الفلك» وأخرى عن «استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة».

ونعتقد أن ابن رشد كتب هذه الأعمال جميعا قبل التحاقه ببلاط السلطان الموحدى.

أما عن انجازاته فى مجال الفلسفة؛ فترتبط توقيتا بتوليه مهنة الطبيب الخاص للسلطان، وبديهى أن تكون الأسبقية للشروح، وبعدها كان الإبداع.

من أهم شروحه؛ شرح «كتاب التحليلات الثانية» و «كتاب البرهان» و كتاب «السماع الطبيعى» و كتاب «السماء والعالم» و «كتاب «النفس» وكتاب «ما وراء الطبيعة» وكتاب «الاورجانون» فى المنطق، كذا كتاب «ايساغوجى لفرفريوس» فى المنطق أيضا، وكتاب «الكون والفساد » وكتاب «الآثار العلوية» و كتاب «الأخلاق إلى نيقاماخوس».

أفاد ابن رشد من هذه الشروح حين كتب «مختصرات» عن الكتب والرسائل السابقة، بالإضافة إلى أخرى عن كتاب «الأخلاق» وكتاب «الطبيعيات الصغرى».

أما كتبه الإبداعية التى صنفها فى الفلسفة، فتأتى خلال المرحلة التالية لإنجازاته فى مجالى الشرح والاختصار.

ومن أهم ما أبدع فى هذا الحقل، كتاب «تهافت التهافت» وكتاب «المقدمات»، وكتاب «اتصال العقل الفعال بالإنسان»، فضلا عن «موجز فى المنطق»، هذا بالإضافة إلى مؤلفات أخرى مفقودة؛ لكن ترجماتها العبرية موجودة.

وبخصوص مؤلفات ابن رشد فى مجال العقائد؛ نعتقد أنه كتبها بعد محنته بهدف تبرئة موقفه بعد اتهامه بالإلحاد والزندقة.

ومن أهمها كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» وكتاب «كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة» [(١)].

فماذا عن محتوى تلك الكتابات؟

فى مجال الفقة عرض ابن رشد فى كتابه «بداية المجتهد» للخلاف بين الفقهاء فى المسائل الفقهية ويرده إلى تباين معطيات الواقع حسب الزمان والمكان فضلا عن اختلاف درجات الاجتهاد عند الفقهاء ويعرض للمسائل الفقهية مبينا آراء فقهاء المذاهب فيها ناقدا هذه الآراء ومثبتا رأيه هو مدعما بالبرهان.

---

(١) عن أعمال ابن رشد المعروفة، راجع : بالنثيا المرجع السابق، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٩.

لذلك أشاد به معاصروه؛ خصوصا ما يتعلق بالجانب النقدى وتعليل أسباب الخلاف. يقول ابن الآبار [١] «أعطى ابن رشد فى كتابه أسباب الخلاف وعلل وجوهه فأفاد وامتع.. وأصبح بذلك أوحد عصره فى علم الفقة والخلاف» ولهذا السبب حكم أحد الفقهاء [٢] على كتاب «بداية المجتهد» بأن «الدارية فيه كانت أغلب من الرواية»، كما استخلص [٣] باحث معاصر من المنهج الذى اتبعه ابن رشد فى هذا الكتاب؛ أن ملكة النقد عنده ترجع إلى فقهه اكثر من فلسفته، وهو حكم صائب؛ استنادا إلى ما ذكره ابن رشد فى مقدمة الكتاب عن غرض تأليفه حيث يقول: «إن الغرض هو أن أثبت فيه لنفسى على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نقط الخلاف فيها ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها فى الشرع.. بعد أن فشا التقليد» [٤].

ويشى مقصده عن كشف ما أسماه ابن رشد «المكسوت [٥] عنها فى الشرع»؛ بتأكيد أثر المصادرات اللاهوتية فى تكميم الأفواه؛ بما يعد دليلا على أزمة الفكر فى عصر ابن رشد، وهو أمر يؤكده فى نصه السابق حين قال بذيوع التقليد.

ويكشف نص آخر غاية فى الأهمية عن غمز ابن رشد حكام عصره؛ فاتهمهم بطريق غير مباشر بالظلم والجور، وألح على طلب العدل الاجتماعى يقول: «إن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، وفى هذا الجنس تدخل العبادات. ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. ومنها سنن واردة فى الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية؛ وهى المعبر عنها بالرياسة. ولذلك لزم أيضا ان تكون سنن الأئمة والقوام بالدين» [٦].

---

(١) انظر : التكملة لكتاب الصلة، جـ١ ، ص ٢٦٩، القاهرة د. ت .

(٢) انظر : ابن فرحون : الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب، ص ٨٤، القاهرة ، د. ت .

(٣) انظر : عاطف العراقى : المرجع السابق، ص٧٠ .

(٤) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصر، جـ ١، ص ١، ٢ القاهرة د. ت .

(٥) جرى تداول هذا المصطلح فى الأدبيات المعاصرة على أساس اقتباسه من الفكر الغربى، دون الفطنة إلى أصوله العربية الإسلامية.

(٦) ابن رشد : بداية المجتهد، جـ٢، ص٣٩٧.

ويستشف من النص موقفه من «الأخلاق»؛ إذ ربطها بالعبادة من ناحية وبالمجتمع من ناحية أخرى متأثرا فى ذلك بأرسطو، كذا بمسكويه والمعتزلة وإخوان الصفا حيث ردوا الفضائل إلى عوامل فطرية ومكتسبة. هذا فضلا عن تلميحات ذكية إلى افتقار أولى الأمر فى زمنه قيمة العدل، وتقاعسهم عن واجباتهم فى صيانتها والحث عليها.

لذلك يخطىء من حكم على فقة ابن رشد بأنه متخبط بين التقليد والاجتهاد [١]، وزعم انه ناصر الحكام على حساب الرعية [٢] وعلى العكس نرى أنه فقيه «تقدمى» -إن جاز التعبير- يغلب الدراية على الرواية وأن موقفه السياسى والاجتماعى والأخلاقى لا تشوبه شائبة؛ وإن لم يستطع التعبير عن هذا الموقف صراحة تحت تأثير المحاذير والإكراهات السياسية.

أما عن مؤلفاته فى الطب؛ فنرى أنه جمع بين النظر والتطبيق وإذ أفاد من جالينوس وغيره؛ فقد كان له تنظيراته الخاصة التى ضمنها كتاب «الكليات» [٣] كما توخى الموضوعية حين انحاز لجالينوس على حساب أرسطو. وفى مجال الطب التطبيقى أفاد من خبرته العملية كطبيب مارس مهنته لدى الخاصة والعامة، واكتشف الجديد المبتكر؛ كحكمه بأن مرض الجدرى لا يصيب الإنسان مرتين. كما أظهر طول باع فى معرفة الكثير من الأمراض الخاصة بمجتمعه؛ لم يقف عليها حكماء اليونان لذلك أصاب من قال بإن ابن رشد كان رائدا فى مجال «الطب الجغرافى» [٤].

وبديهى أن يفيد ابن رشد من علمه فى مجال الطب حين صاغ فلسفته؛ خصوصا وأن الطب كان من موضوعاتها؛ فقد عول على «التجريب» كمنهج لدراسة الطبيعيات، وعقلن نتائجه بإعطائه بعدا علميا نظريا.

وتنم مؤلفاته فى الفلك عن إبداع وابتكار؛ فقد انتقد «بطليموس» وصحح الكثير من نظرياته؛ مفيدا فى ذلك من جهود مشاهير فلكيى الإسلام «كالبتانى» و «الخازن» و «البطروجى». ولسوف يكرس معارفه الفلكية المعمقة فى تأسيس نظريته الفلسفية عن العالم العلوى. وهو ما سنوضحه فى موضعه من الدراسة. تلك هى دائرة معارف ابن رشد

---

(١) انظر : حسن حنفى : المرجع السابق، مجلدا، قسم ٣، ص ٣٢٧ .

(٢) نفسه، ص ٣٢٢ .

(٣) بركات محمد مراد: المرجع السابق، ص ١٦١.

(٤) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد٢، قسم ٢، ص ١٨٦.

الواسعة والمعمقة فى آن، ولسوف تشكل خلفية معرفية مستنيرة فى أعماله الفلسفية، هذا فضلا عما حصده من هذه المعارف فى المجال المنهجى ووظفه فى شروحاته وإبداعاته الفلسفية.

أما عن شروحه؛ فقد كفلت له المزيد من المعرفة الفلسفية قبل ولوجه باب التأليف الإبداعى الصرف. إذ يقتضى الشرح درجة من النضج والقدرة على توضيح النص وكشف مغاليقه والوقوف على مقاصده وغاياته. وإذ افاد من جهود الشراح السابقين [١] فقد نقدها وصحح أخطاءها وحرر النص الأصلى من شوائبها. ولم يكتف بإيضاح النص المشروح بل ضمنه آراءه الخاصة فى الغالب الأعم؛ مفيدا فى ذلك من منهجه الأصولى النقدى، ومعطيات الحضارة الإسلامية [٢] التى استهدف من شروحه لأرسطو تحريرها وتنقيتها من الشوائب التى لحقتها من جراء النصيين والتهويميين.

وبخصوص النصوص المشروحة؛ كان على درجة من الوعى المعرفى أهلته لاكتشاف نصوص منحولة أضيفت إلى النص الأرسطى؛ وذلك عن طريق قياسها على النسق الأرسطى العام. ولم يقنع بإيضاح النصوص المشروحة وحسب، بل عول على التعليل والتفسير، واستهدف التوصل إلى مقاصدها وغاياتها [٣]. كما حاول الوقوف على منهج أرسطو لتوظيفه فى فلسفته هو فيما بعد؛ تأكيدا لاستمرارية الفلسفة وتعقب اطوارها المختلفة وليصحح بهذا المنهج أخطاء الشراح السوريان والمشائين المسلمين فى فهمهم لأرسطو [٤].

وبرغم إعجابه بأرسطو؛ لم يتورع عن انتقاده أحيانا مدللا على رأيه الخاص مدعما إياه بالبرهان؛ مفيدا فى ذلك من معارفه الفلسفية السابقة على أرسطو واللاحقة له، محاولا التوحيد بين العقل والطبيعة والوحى [٥].

وعلى ذلك اتسمت شروح ابن رشد بالإبداع، وبرغم إبداعه يؤخذ عليه بعض الانتقادات منها: اتباعه «طريقة المطابقة» فى الشرح؛ أى تفسير

---

(١) دى لاسى : المرجع السابق، ص٢٦٢ .

(٢) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٢، ص ٩٧، ٩٨٢ .

(٣) نفسه، ص ١١٥ .

(٤) بركات محمود مراد : المرجع السابق ص ٥١، ٥٢ .

(٥) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد٢، قسم ٢، ص ٦٨، ٧٠ .

نصوص أرسطو جملة بعد أخرى، الأمر الذى أفقد الشروح وحدتها العضوية، منها أيضا «السكوت» عن شرح بعض النصوص واستبدالها بشرح النصوص المماثلة لها عند الشراح السابقين [١]. وعندنا أن هذا «المسكوت عنه» يتعلق بالنصوص التى تتعارض مع الوحى؛ فحاد عنها خوفا وتقية ورجع إلى شروح الشراح السوريان بالذات؛ لأنهم وفقوا بين أرسطو والعقيدة المسيحية فى صيغة الأفلاطونية المحدثة.

ويأخذ بعض الدارسين على ابن رشد بعض الأخطاء فى شرح بعض النصوص الأرسطية [٢]. وعندنا أنها ناجمة عن أخطاء المترجمين السابقين إذ نعرف أنه عرف أرسطو لا من خلال النصوص اليونانية، إنما من ترجمات عربية. ولعل ذلك كان من أسباب التقويم الخاطىء لشروح ابن رشد من قبل بعض الدارسين الذين ذهبوا إلى إنها مجرد توفيق بين الشروح السابقة [٣].

خلاصة القول؛ إن شروح ابن رشد لأرسطو وثيقة الصلة بمنهجه الخاص الذى هو مزاج بين المنهج الأصولى والمناهج العقلية؛ وهو أمر أهله لأن يكون «الشارح الأعظم» عن جدارة واستحقاق.

أما عن المختصرات؛ فهى إحدى ثمار الشروح وتتويج لها وترويج لها لتنتشر بين هواة الفلسفة ومحبيها ممن لا تؤهلهم قدراتهم المحدودة على العودة للأصول الأرسطية أو الشروح الضافية.

وبخصوص تواليفه الإبداعية فى الفلسفة؛ فقد كانت نتيجة لكل جهوده السابقة فى الشرح والتلخيص، فضلا عن تأليفه فى الطب والفلك والفقه، ومن ثم اتسمت بالإبداع والجدة والخصوصية.

وإذ حمل على الفلاسفة المسلمين السابقين والمعاصرين له؛ فلم يتقاعس عن الإفادة من أعمالهم أيضا دونما حرج أو استعلاء؛ وتلك شيمة من شيم المفكرين الكبار؛ ولم يكن ابن رشد إلا أحد قممهم.

صنف ابن رشد موجزا فى المنطق بسط فيه منطق أرسطو الملغز وأهله للتداول باتخاذ أمثلته من التراث العربى الإسلامى، كما أفاد من جهود السابقين بعد أرسطو فى المسائل التى تبدو شائكة وملغزة عند «المعلم الأول» [٥].

---

(١) نفسه، مجلد ١ ، قسم ٢، ص ١١١

(٢) نفسه ، ص ٨٨

(٣) انظر : دى بور: المرجع السابق، ص٣٩٥

(٤) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٢، ص٢٠٠ ـ ٢٠٦

والمنطق عند ابن رشد ليس مجرد أداة للتمييز بين الخطأ والصواب؛ بل هو علم فى حد ذاته خليق بأن يتصدر العلوم الأخرى، إذ هو رياضة الذهن به تتخلق العقلية العلمية. ولا غرو فقد أعطاه الأولوية والسبق على علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة ووظفه فى سائر مجالات المعرفة [١]. ويرى بعض الدارسين أن منطق ابن رشد تجاوز صورانية منطق أرسطو ووصل إلى مستوى المنطق المادى؛ وفى ذلك إبداع عبقرى يحمد له [٢].

أما عن كتابه «تهافت التهافت»، فبرغم طابعة الجدالى مع الغزالى صاحب «تهافت الفلاسفة»؛ إلا أنه يحمل جل آراء ابن رشد الفلسفية. وقد أسس هذه الآراء على ركام أفكار المتكلمة والفلاسفة المشائين المسلمين بعد نقدها ودحضها، وانتقد ابن رشد الأشعرية فى شخص الغزالى اكبر منظريها، على أساس أن هجوماته على الفلسفة أتت دون برهان [٣].

ولنفس السبب اعتبر ابن سينا والفارابى متكلمة من صنف آخر، وعمد إلى نقد منظوماتهم لتحرير الفلسفة من مناهج المتكلمين الذرائعية التى تعول على قياس الغائب على الشاهد [٤]. وإذ حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين عن طريق قياس صفات الله وفق صفات الإنسان [٥] -الأمر الذى أوقعهم فى منزلق التشبيه والتجسيم- فإن ابن رشد استطاع عن طريق «البرهان» تنزيه الله سبحانه وتجريده [٦] كما فعل المعتزلة. ومع ذلك تحامل عليهم برغم كونهم أقرب إلى الفلسفة منهم إلى المتكلمة [٧] بل نجده أحيانا يميل إلى اراء مشاهيرهم من أمثال ابى الهذيل العلاف [٨].

أما عن مؤلفات ابن رشد فى علوم العقائد؛ فقد كتب كتابين هما «مناهج الادلة» و «فصل المقال»، والكتابان وثيقا الصلة ببعضهما بعضا؛ إذ تجمعهما وحدة وكيان على أساس وحدة موضوعيهما؛ وهو إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والعلم.

---

(١) نفسه، ص١٢٥

(٢) نفسه ، مجلد ٢، قسم ٣، ص ٢٤٩

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت، ص٢٣، القاهرة ١٩٧١

(٤) نفسه ، ص ١٠٥

(٥) نفسه ، ص ١٧

(٦) نفسه، ص ١٠٥

(٧) نفسه، ص ٥٣

(٨) نفسه، ص ٥٩

ونعتقد أن ابن رشد دونهما بعد محنته بهدف إعلان براءته من الإلحاد والمروق، وبرغم توفيقه فى التوفيق بين الدين والفلسفة. إلا ان القيمة المنهجية والنزعة العلمية فيهما دون مستوى مصنفاته الفلسفية السابقة. ولعل ذلك راجع إلى حساسية الموضوع وطبيعة المناخ الفكرى المثبط وأزمته الشخصية.

يغلب على منهج المعالجة فى «مناهج الأدلة» الطابع الفقهى على الطابع الفلسفى؛ فحين هاجم المتكلمة اتبع نفس منهجهم فى الجدال السجالى. على أن المعالجة عموما لا تخلو من بصمات منهجه العام المؤسس على البرهان.

يحمل ابن رشد على علم الكلام عموما، ويختص الأشعرية بضراوة الانتقاد ويخفف من لذوعته بالنسبة للمعتزلة، وكذلك كان الحال مع الباطنية والحشوية. ونفسر ذلك بعدائه للغزالى الأشعرى، وأخذه عن المعتزلة فى بعض المسائل، وتعاطفه المستبطن مع الباطنية، واعتباره الحشوية من ضحايا الغزالى.

بخصوص الغزالى والأشعرية؛ لم يقدم ابن رشد جديدا يذكر يضاف إلى حملته عليهم فى كتبه السابقة. اللهم إلا تنبيهاته إلى خطورة ذيوع مذهبهم وانتشاره[1].

ويأخذ عليهم الأخذ «بالتأويل»- برغم تعويله على المنهج ذاته- بذريعة أن النصوص الدينية يمكن من خلالها الوصول إلى الإيمان مباشرة[2]. ومن ثم نعى عليهم هشاشة تأويلهم التى لا تتفق مع العقل أو النقل، ويعلن عن منهجه الذى حدده بالبحث عن «مقاصد الشريعة» التى يمكن الوقوف عليها من ظاهر الشرع متأثرا فى ذلك بمذهب ابن حزم الظاهرى[3].

أما المعتزلة؛ فلم يرد ذكرهم فى الكتاب الا لماما؛ برغم الأخذ ببعض معتقداتهم.

وإذ رفض المنهج العرفانى عند الباطنية فقد تعاطف معهم دونما إفصاح خوفا وتقية، وبرر تقاعسه عن إدانتهم بأن منهجهم ذوقى لا يمكن مقارعته بالأدله[4].

---

(١) ابن رشد كشف مناهج الادلة فى عقائد الملة، ص ٢٠٧ القاهرة ١٩٥٥.

(٢) نفسه، ص ١٤٨ .

(٣) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ١، ص ٩٠ .

(٤) نفسه، ص ٢٧.

نفس الحكم يقال بالنسبة لموقفه من الحشوية؛ فلم يحمل عليهم بقدر ما أبدى من اتفاق معهم فى بعض المسائل[1]. وربماكان لتأثره بمذهب ابن حزم دخل فى ذلك ،وربما خفف من انتقاد مذهبهم لاسترضاء الفقهاء الذين تعاظم نفوذهم وكانوا من وراء محنته. إزاء تلك المواقف المائعة لابن رشد انتقد أحد الباحثين النابهين كتابه هذا على أساس أن عقيدة ابن رشد لا تختلف كثيرا عن اعتقادات من حمل عليهم[2]. كما انه سكت عن بعض المسائل الهامة ولم يفرد لها حيزا فى كتابه كما هو الحال بالنسبة لموضوع الإمامة[3].

وإذ نؤيد الباحث فى ملاحظته الأولى؛ نرى أن الانتقاد الثانى الخاص بالإمامة ليس له ما يبرره إذا ما وضعنا فى الاعتبار حساسية موضوع قد يدخله فى ورطة مع السلطة الحاكمة؛ خصوصا وأننا نعتقد بميله الشخصى إلى المفهوم الشيعى للإمامة، وهو أمر يزيد من حملة الفقهاء ضده، وحسبه الإلحاح على مبدأ العدل[4] فى هذا الكتاب وغيره من مؤلفاته؛ بما يشى بموقفه المعارض للسلطة؛ وهو أمر سنوليه عناية خاصة فى موضعه من الدارسة.

أما عن كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» فيعرض فيه لقضية غاية فى الأهمية وهى الصلة بين العقيدة والفلسفة أو بين الدين والعلم، وهى قضية كانت ولا تزال مثارة سواء على المستوى الدينى أو المستوى العلمى أو المستوى السياسى، وقد بلغ الجدل حولها ذروته فى زمن ابن رشد وحسمت لصالح الفقهاء الذين اعتبروا العلوم الشرعية وحدها هى «العلم النافع» وما عداها ليس بعلم، وكان ذلك من أسباب وتجليات تدهور الفكر الإسلامى.

ويشى عنوان الكتاب بأنه كتب من لدن ابن رشد ليثبت وثوق الصلة بين الدين والعلم، وأن اتهامه بالزندقة لكونه فيلسوفا أمر يتعارض مع جوهر الدين أصلا، لذلك كان من بين الدوافع لكتابة هذا الكتاب إعلان صك براءته.

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٤٩ .

(٢) انظر : حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم١، ص ١٢٧ .

(٣) نفسه، ص ١٤٣ .

(٤) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص١٣٤، ١٢٣٧ .

يشى العنوان أيضا بأن رأى ابن رشد فى هذه القضية هو القول الفصل فيها وهو أمر يتعارض مع فكره المنفتح الذى لا يصادر على آراء الآخرين وأن الطريق إلى «اليقين» مفتوح للجميع شريطة التسلح بالبرهان.

وفى ذكر ابن رشد كلمة «الشريعة» كدلالة على الدين ما ينم عن سوء فهم، فالدين بداهة عقيدة وشريعة والخلاف فى الشريعة مقبول ومبرر أما الخلاف حول العقيدة فهو الذى يفضى إما إلى الإيمان أو إلى الكفر.

على كل حال؛ اتبع ابن رشد فى منهجه البرهانى ما يخدم طرفى القضية، أى الدين والفلسفة؛ اذ عول على فهم الدين بطريقة الفلاسفة، كما تسلح بالمفهوم القرآنى للعلم لأثبات جدوى الفلسفة. وبهذه الطريقة أثبت أن الدين يحض على التعليم عن طريق النظر فى الموجودات لمعرفة الخالق[1] وان طرائق الفلاسفة لا تمس الدين من قريب أو بعيد ومن ثم فكلاهما معا على حق طالما اتحدت غاياتهما فى معرفة اليقين[2]، ويرى أن القياس الشرعى لا يتعارض مع القياس العقلى، وان «التأويل» قاسم مشترك بين الدين والحكمة، وعن طريقهما معا يمكن معرفة مقاصد الدين[3]، فلا إيمان بدون برهان[4]. لذلك يحمل على الفقهاء وعلى رأسهم الغزالى لتكفيرهم الحكماء ولأن مناهجهم ومقاصدهم ليست من الدين فى شىء[5].

ويرى بعض الدارسين ان ابن رشد فى توفيقه بين الدين والفلسفة لم يكن مبدعا إذ سبقه إخوان الصفا فى هذا المجال[6]. كما أن خطابه بعامة اقرب إلى الأصولية وأبعد ما يكون عن الفلسفة[7] وعندنا ان الأمر جد مختلف فإخوان الصفا أناطوا بالفلسفة «تنقية الدين من الجهالات» ولم يستهدفوا التوفيق بينه وبين الفلسفة أما عن تعويل ابن رشد على المنهج الأصولى فله ما يبرره خصوصا إذا ما أدركنا أن خطابه كان موجها للفقهاء وليس إلى الفلاسفة ومهما يكن من أمر فحسب ابن رشد توفيقه فى إثبات صحة أطروحته عن طريق البرهان والاستدلال[8]

---

(١) ابن رشد فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ص ١٠، القاهرة ١٣١٩ هـ.
(٢) نفسه، ص ٣١، ٣٢ .
(٣) نفسه، ص ٥ .
(٤) نفسه، ص ٣٨ .
(٥) نفسه، ص ٤٣ .
(٦)انظر : حسن حنفى المرجع السابق، مجلد ٣ ، قسم١، ص ٢٧١.
(٧) نفسه، ص٢٤٢ .
(٨) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث، ص٢٦٦.

تلك هى أهم مؤلفات ابن رشد فى الفلسفة والعقيدة، وقد عرضنا لمحتواها - ولو فى إيجاز - بهدف استخلاص منهجه وأدواته التى وظفها حين قدم منظومته الفلسفية. فماذا عن منهجية ابن ر شد؟

لم يخطىء أحد مشاهير الدارسين حين ذهب إلى أن إشكالية المنهج مثلت الشغل الشاغل لابن رشد؛ فكانت كتبه جميعا بمثابة مقالات فى المنهج (١).

أما عن منهجه المستفاد من كتاباته؛ فقد اختلف الدارسون فى رصده؛ اذ منهم من ذهب إلى أن ابن رشد اقتفى - منهجيا - أثر أرسطو (٢) ومنهم من زعم توصله إلى منهج «تاريخية المعرفة» (٣) ومنهم من قال بان منهجه اقرب ما يكون إلى «التحليل الأكسيومى» أو «العقلانية الواقعية» (٤).

وعندنا أنه عول على مناهج متعددة بتعدد الموضوعات التى درسها؛ فقد استخدم البرهان القائم على الحس والتجريب والنظر . متأثرا فى ذلك بأرسطو. كما افاد من الأصوليين فى التعويل على النقد والاستدلال والتأويل، ولم يجد غضاضة فى الاستناد إلى السماع؛ وإن رفض التقليد والحدس الصوفى.

يقول ابن رشد بصدد التجريب «يظهر عند التأمل أن جل المعقولات انما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا والتخيل ثانيا» (٥) .ويشى هذا القول بأن التجريب عنده يتعلق بالطبيعيات وان المعرفة الناتجة عنها يمكن أن تتحول إلى معقولات نظرية بفعل التأمل والتخيل، وفى هذا الصدد وضع ابن رشد اعتبارا لدور العقل لأنه أداة هذا التحول. وفى قوله أن العلم النظرى المستفاد من التجربة الحسية يمكن ان يتغير بتغير ادراك المحسوسات؛ ما ينم عن نزعة مادية فى التفكير؛ إذ نظر إلى المحسوسات باعتبارها أساسا للعلم النظرى.

يقول ابن رشد «يظهر أن وجود المعقولات تابع للتغير الموجود فى الحس والتخيل اتباعا ذاتيا» (٦) وتشى هذه العبارة أيضا بأهمية العلم النظرى «التخيل» كأساس للمعرفة من حيث إعطائه ذات الأهمية التى أعطاها للحس.

---

(١) نفسه، ص٢٦٩

(٢) انظر : محمد اركون : المرجع السابق، ص٥

(٣) انظر : طيب تيزنى: المرجع السابق ص ٢٦٩

(٤) انظر : محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ٢٦٨، ٢٨٣

(٥) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس : ص ٩ ، ١٠ القاهرة ١٩٥٠

(٦) نفسه، ص ٧٩، ٨٠

ولما كان العقل أداة المعرفة الحسية فى الوصول إلى «اليقين» [١] حيث يتم التز اوج بين الحس والتخيل عن طريقه - فقد أجله ابن رشد وأناطه بالبرهان عن طريق النظر في العلل والأسباب [٢].

لذلك اعتبر ابن رشد القياس العقلى أداة للبرهان . يقول «إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستخراجه منه فهذا هو القياس العقلى الذى هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا» [٣].

إعتبر ابن رشد التأويل أداة من أدوات البرهان أيضا «فكل ما أدى اليه البرهان وخالفه الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل» [٤].

وفى أخذه بالتأويل ما ينم عن انفتاح فلسفة لتستوعب ما يجد فى الواقع من معطيات؛ ومن هنا لم يصادر ابن رشد على آراء ورؤى الآخرين طالما قدموا بصددها مبررات علمية أو عقلية؛ لكن لا يقبل أى خطاب «لم يتخذ طريق البرهان العقلى» [٥] سواء كان سمعيا أو حدسيا . لذلك رفض تأويلات المتكلمة لأنها ليست برهانية بل هى تأويلات جدالية [٦].

وإذ يرفض ابن رشد المعرفة الحدسية؛ فقد اعترف بصدق الوحى لأن «العلم المتلقى من قبل الوحى إنما جاء متمما لعلوم العقل» [٧].

على أن المعرفة الحدسية المؤسسة على النظر تعد أمرا مقبولا [٨] لأنها تختلف عن تلك الناتجة عن التنسك والزهد؛ لأنها فى نظر ابن رشد مرتبطة بالتجربة الخاصة للمتنسك وليس عامة الناس [٩] . أخذ ابن رشد عن الأصوليين طريقتهم فى «الاستدلال» متأثرا فى ذلك بابن حزم رغم ظاهريته [١٠] كما عول على «النقد» و «الاستنباط» باعتباره فقيها . وهذا يعنى فى

---

(١) ابن رشد : فصل المقال، ص٧ .
(٢) ابن رشد : مناهج الآدلة، ص٣٣ .
(٣) ابن رشد : فصل المقال، ص ٣ .
(٤) نفسه، ص ٢٨ .
(٥) نفسه، ص٣٧.
(٦) نفسه، ص١٦ .
(٧) ابن رشد تهافت، ص ٤٢٨.
(٨) Renan: Op.cit. p. 127 .
(٩) ابن رشد : مناهج الآدلة، ص ١٤٩ .
(١٠) محمد عابد الجابرى: تكوين، ص٣١٨ .

التحليل الأخير أن ابن رشد اعتمد مناهج متنوعة، وظف كلا منها فى المجال المعرفى الملائم. والسؤال هو إلى أى مدى عول ابن رشد على هذه المناهج فى نقده للتيارات الفكرية فى عصره أولا، وفى صياغة نسقه الفلسفى أخيرا؟

بخصوص الشق الأول من السؤال؛ تعرض ابن رشد بالنقد لخطابات المتكلمة والحشوية والمتصوفة والباطنية والفلاسفة السابقين والمعاصرين.

أما المتكلمة الأشعرية فقد حمل عليهم لأن «معارفهم سوفسطائية» [1] وخص الغزالى بالانتقاد اللاذع فاعتبره مرتدا عن الفلسفة [2] التى لم يعرف عنها أكثر مما اقتبسه من الفارابى وابن سينا [3] كما ندد بتصوفه مستعينا بأرسطو فى تفنيد حججه [4] ومع ذلك أبدى إعجابا بفقهه الذى أودعه كتاب «المستصفى» [5].

أما المتكلمة من المعتزلة فقد خصهم بنقد هين لأنه اعتمد على كتاباتهم فى إثبات السببية ونفى الصفات والقول بالعدل [6] وبنفس الدرجة انتقد الحشوية وعول على قولهم فى الأخذ بالظاهر [7] إلا انه أخذ عليهم تحجرهم فى قراءة النصوص الدينية فأصبحوا لذلك «مقصرين عن مقصود الشرع» [8].

أما الصوفية فقد انتقد منهجهم الحدسى الذى أخذ به الغزالى وابن سينا حسب تصوره.

وبرغم نقده للباطنية تعاطف معهم؛ ربما لقناعته بصحة موقفهم السياسى؛ وإن لم يفصح عن ذلك صراحة.

فبرغم اختلافه معهم فكريا، امتدح أفكارهم وذهب إلى أن «الله أنعم عليهم بفهم شريعته واتباع سنته وأطلعهم على مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالته» [9].

---

(١) فصل المقال: ص ٣٤ .
(٢) دى لاسى: المرجع السابق ص ٢٦١ .
(٣) عاطف العراقى : المرجع السابق، ص٩٦ .
(٤) نفسه، ص ٩٨ .
(٥) حسن حنفى : المرجع السابق مجلدا، قسم ٣، ص ٣٢١ .
(٦) نفسه، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٥١، ١٦٨ .
(٧) حسن حنفى : الاشتباه فى فكر ابن رشد، ص ١٢٤ .
(٨) مناهج الأدلة، ص ١٣٥.
(٩) حسن حنفى : من النقل إلى الابداع، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٢٢، ١٢٣.

أما عن موقفه من المشائين المسلمين؛ فقد تلطف فى هجومه على الفارابى لا لشىء إلا أنه تأثر بفلسفته، وإن عاب عليه قصوره فى فهم أرسطو [1] وأخذه بنظرية الفيض التى هى فى نظره محض خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين [2] أما ابن سينا فكانت حملة ابن رشد عليه أقسى وأعنف لأن سقطاته فى نظره أخطر وأفدح [3] وهذا راجع إلى أخذ ابن سينا بمنهج الأشعرية فى إثبات وجود «المبدأ الاول» [4] لذلك اعتبره مشوها لفسلفة أرسطو التى أخذ بالكثير من جوانبها فأصبح علم «المعلم الاول» لذلك ظنيا. [5]

ونعتقد ان انتقاد ابن رشد لابن سينا بدرجة أعنف من نقده للفارابى يرجع إلى سبب آخر مضمر ومسكوت عنه من قبل ابن رشد؛ فحواه أن ابن سينا فى نظره كان أشعريا بينما؛ كان الفارابى شيعيا إثنى عشريا، ومعلوم ان ابن رشد تعاطف مع الشيعة إن لم يكن متشيعا كما يوحى إلينا.

ولعل هذا يفسر تلطفه فى نقد ابن باجة وابن طفيل برغم تصوفهما؛ إذ كان هذا التصوف - كما نؤكد- تصوفا عرفانيا شيعيا مغايرا تماما لتصوف أهل السنة. أما ابن طفيل فقد سكت عن انتقاده ربما للصداقة التى جمعت بينهما، أو لإدراكه وتقديره لتأثير الظروف العصيبة التى ألمت بهما معا؛ فلم يستطع التعبير عن مكنونات معتقده، ولجأ إلى «الرمز»خوفا وتقية.

كما كان انتقاده ابن باجه لا يتعلق بأفكار الأخير بقدر جنوحه نحو الانعزال و «التوحد» [6] . لذلك اخذ بالكثير من أفكار ابن باجه [7] وإن خالفه فى نهج حياته.

وما نود توكيده هو أن ابن رشد أفاد من فكر كل من توجه إليهم بالنقد، ووضع هذا الفكر السابق والمعاصر له فى الاعتبار حين صاغ مذهبه الفلسفى.

فماذا عن فلسفة ابن رشد، وإلى أى مدى اتسم نسقه الفلسفى بالانسجام؟

---

(١) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٩٤ .

(٢) فصل المقال، ص٣٣ .

(٣) دى بور : المرجع السابق، ص٣٩٤ .

(٤) فصل المقال، ص ٣٣ .

(٥) تهافت التهافت، ص ١٨٢ .

(٦) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٦٠ .

(٧) دى بور : المرجع السابق، ص٣٩٥ .

يمكن تقديم تصور أولى «بانورامى» عن النسق الرشدى؛ مفاده التعويل الكامل على العقل، فبرغم تعدد مناهجه إلا انه غلف حصادها جميعا بمسحة عقلانية قحة، فبفضل العقل تتحول المعرفة الحسية إلى تصورات عقلانية برهانية ونظرية. فإذا انطلقت معرفته من العالم المادى - وفى ذلك نقلة معرفية كبرى - فلا قيمة لهذه المعرفة فى حد ذاتها اللهم إلا بعد تحويلها إلى معقولات. تأسيسا على سلطان العقل أيضا نظر إلى العالم العلوى «عالم الافلاك» فاعتبرها عقولا على درجات تراتبية يقود ادناها إلى العالم المادى، ويسمو أعلاها إلى «الموجود الاول» وإن لم يهمل الوحى فى معرفة «الموجود الاول».

فعنده ان هذا الوحى تجرى عقلنته؛ فلا إيمان بدون برهان، والحق الفلسفى لا يتعارض مع «الحق» العقيدى؛ «بل يوافقه ويشهد له»[١].

تلك هى رؤية ابن رشد الفلسفية فى إيجاز شديد؛ فلنحاول طرحها بقدر من التفصيل والشرح.

ولنبدأ بتصوره للعقل باعتباره أداة المعرفة والركن الركين للنسق الفلسفى الرشدى.

يميز ابن رشد بين عدد من العقول؛ أسماها درجة هو «العقل الهيولانى» الذى هو جزء من نفس كلية عليا، هى فى نظره مناط الحياة وهى الخالدة بعد موت الانسان. وتأسيسا على ذلك يرى أن العقل الهيولانى هو أرقى جزء فى النفس، وهو مثلها لا يعتريه الفساد؛ بل هو أزلى شأنه شأن العقول المفارقة أى «عقول الأفلاك».

إلى جانب العقل الهيولانى يوجد «عقل بالفعل» مؤهل للاتصال بالعقل الفعال الذى هو عقل الفلك الأخير - الذى يتلقى منه المعرفة التى تتحول إلى «عقل مستفاد» -أما العقل بالفعل أو «المنفعل» فهو مرتبط بوجود الإنسان -ومن ثم يفنى بفنائه على عكس «العقل المستفاد» الذى يتسم الأزلية وعدم التغير[٢].

وعند ابن رشد أن هذه العقول جميعا تجمعها وحدة تتسم بالكمال شأنها فى ذلك شأن عقول الأفلاك[٣] وتأسيسا على ذلك يرى أن المعرفة العقلية تتجلى فيها الوحدة والكمال بالمثل.

---

(١) فصل المقال، ص ٥٥ .
(٢) دى لاسى : المرجع السابق، ص٢٦٢، ٢٦٣ .
(٣) بالنثيا : المرجع السابق، ص ٣٦٠ .

أما عن العالم المادى فهو مصدر المعرفة المحسوسة، وبواسطة العقل «التخيل» - حسب اصطلاح ابن رشد - تتحول المعرفة الحسية إلى معقولات جزئية؛ تتحول بدورها عن طريق «التأمل» إلى كليات، وهذه الكليات فى نظره لا تتسم بالثبات بل هى خاضعة للتغير نتيجة التفسير القائم على الحركة فى العالم المادى [1].

يعتقد أحد الباحثين ان ابن رشد جعل المعرفة الحسية أساس الإدراك، وأنه أخضعها للتغير بتأثير الحركة والزمان؛ لذلك يرى أن ابن رشد توصل لذلك إلى نظرية فى المعرفة مادية وعلمية ذات بعد جدلى [2].

وعندنا أن هذا الزعم ينطوى على قدر كبير من المبالغة؛ لا لشىء إلا لان هذه المعرفة الحسية لا قيمة لها فى حد ذاتها، بل تكتسى هذه القيمة نتيجة دور «العقل المنفعل» فى تحويلها إلى معرفة جزئية، ثم إلى كليات. كما أن هذه الكليات نفسها خاضعة للتغير مما يفت فى مصداقيتها ولا تتأكد هذه المصداقية إلا بعد اتصال «العقل المنفعل» بالعقل الفعال.

ومع ذلك تكتسى نظرية ابن رشد بعدا ماديا؛ وذلك من خلال رؤيته للمادة؛ فهى فى نظره «هيولى» و «صورة»، والهيولى يحوى داخله كل الصور، لكن الأخيرة لا تصدر عن الأولى بفعل قوة ذاتية كامنة فيها بل تصدر هذه الصور عن طريق «الموجود الاول» الذى يخرجها من مكانها فى «الهيولى» فيحولها من القوة إلى الفعل [3]. ومن هنا يسقط الزعم بأن ابن رشد فطن إلى حقيقة كون العالم المادى يحمل قوانينه فى ذاته [4].

يخطىء أيضا من تصور أن ابن رشد قال بوحدة الوجود. فالوجود -فى نظر الباحث- يجمع بين وحدة العقول ووحدة عقول الأفلاك

---

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ٧٩، ٨٠ القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) انظر : طيب تيزينى : المرجع السابق، ص٣٦٠ .

(٣) بالنثيا : المرجع السابق، ص ٣٥٩، ٣٦٠ .

(٤) انظر : طيب تيزينى : المرجع السابق، ص ٣٦٥، ٣٨٨.

والموجود الأول حيث ينتظمها جميعا نظام قائم على الحركة والتوليد [1]. صحيح ان ابن رشد قال بأزلية العالم المادى ووحدته [2] كما توصل إلى وحدة عقول الإنسان ووحدة عقول الأفلاك؛ لكنه لم يقل بتوحدها جميعا مع «الموجود الاول».

أما عن عالم الأفلاك - فى نظرية ابن رشد - فقد أفاد فى صياغته من تبحره وتعمقه فى علم الفلك؛ حيث رفض المقولات اللاهوتية فى هذا الصدد. كما انتقد التصورات الأفلاطونية المحدثة عن نظرية الفيض، وعول على العلم النظرى وتقديره للعقل فى تقديم تصوره الجديد. إذ يرى أن الأفلاك عقول متراتبة داخل صوره،ا يحرك أعلاها أدناها حتى الفلك الأخير وهو فلك القمر [3]. كما قال بوحدة تجمع سائر عقول الأفلاك، كذا توحدها مع وحدة العقول، وأخيرا توحد الوحدتين مع وحدة العالم المادى لكنه لم يقل بتوحد هذا الكل المتوحد بالموجود الأول كما هو الحال عند المتصوفة، ومعلوم ان ابن رشد حمل على التصوف ومنهجه الحدسى كما أوضحنا سلفا.

ولعل هذا الاستطراد يقودنا إلي نظرية ابن رشد عن «الموجود الاول». وفى هذا الصدد يرى أنه مفارق ومنزه، لكن إدراكه ممكن عن طريق العقل وعن طريق السماع وكلاهما يقود إلى اليقين. أما عن طريق العقل فيتم وفق قانون «العلية» حيث يمكن معرفة الصانع بتأمل ما صنع فيتحول الموجود الاول إلى صورة فى الذهن [4] وذلك بتعقل الموجودات من أدنى إلى أعلى فكل أعلى علة للأدنى [5] ومن ثم يصبح الموجود الأول علة لجميع الموجودات [6].

---

(١) انظر : نايف بللوز: المرجع السابق، ص٣١ .

(٢) يشكك أحد الدارسين فى قول ابن رشد بوحدة وأزلية العالم المادى لأن حججه فى هذا الصدد ليست حججا برهانية. حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ٥٣٧. كما يشكك الباحث نفسه فى القول بمادية فلسفية عند ابن رشد؛ على أساس رفضه لفكرة الخلق الطبيعى ودفاعه عن نظرية الخلق التقليدية. انظر : حسن حنفى : نفسه، مجلد ١، قسم ٣، ص ١٨٤. وعندنا أن هذا الحكم لم يضع صاحبه فى الاعتبار تأثير المصادرات اللاهوتية فى عدم إفصاح ابن رشد عن الكثير من معتقداته المضمره، ومع ذلك تؤكد نصوصه جميعا القول بأزلية العالم المادى ووحدته .

(٣) بالنثيا : المرجع السابق، ص٣٥٩ .

(٤) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٩٨، ٣٩٩.

(٥) تهافت التهافت، ص ٣٠٨، ٣٠٩.

(٦) نفسه، ص ٣٣٤ .

تلك هى معالم الفلسفة الرشدية التى أثارت المزيد من الجدل بين الباحثين، ولا أقل من تعقيب نقدى لإلقاء مزيد من الضوء على النسق الرشدى نوجزه فيما يلى:

أولا: أن ابن رشد تأثر بالنسق الأرسطى إلى الحدود التى لا توقعه فى المحظور؛ ومع ذلك جرى تكفيره ودمغت فلسفته بالإلحاد.

ثانيا: تأثر ابن رشد بالنسقين الفارابى والسينوى؛ برغم تحامله عليهما. ولا غرو فقد نهل الفلاسفة الثلاثة من أرسطو، كما وضعوا جميعا فى اعتبارهم معطيات عصورهم التى صادرت على التفلسف بدرجة أو بأخرى.

ولعل ذلك كان من أسباب عدم اتساق أنساقهم؛ وإن كان النسق الرشدى اكثرها تجانسا بتأثير عقلانيته المفرطة.

ثالثا: برغم إنكار ابن رشد نظرية الفيض؛ فقد ظهرت بصماتها فى منظومته؛ من حيث تراتب العوالم الثلاثة من جهة، وإمكانية الاتصال بالموجود الاول من جهة أخرى.

رابعا: برغم تعاظم دو ر المصادرات اللاهوتية؛ كان ابن رشد أكثر فلاسفة الإسلام جرأة حين أعلن صراحة عن اعتقاده بأزلية العالم المادى.

خامسا : يظل النسق الرشدى أكثر الأنساق جدة - وإن كان حظ الجميع منها محدودا - من حيث القول بوحدة الوجود نظريا كبديل لوحدة الوجود الصوفية التى تفتقر إلى المعرفة النظرية وتعول على العرفان الإشراقى.

سادسا : تفرد ابن رشد عن سائر فلاسفة الإسلام فى توفيقه بين الدين والفلسفة بمنطق عقلانى؛ برغم تعويله كثيرا على «التأويل» الذى يعد فى بعض الأحيان تسويغا وتبريرا أكثر منه برهانا.

سابعا: تفرد ابن رشد بتقديم منظومة متسقة ومقبولة منطقيا أعطت قيمة لكل من العوالم الثلاثة ـ الطبيعة والعقول والعالم العلوى كل ـ على حده وربطها جميعا بخيط عقلانى.

فماذا عن فلسفته العملية؟

لم يفرد ابن رشد كتبا بعينها تحمل رسالة مباشرة للإصلاح السياسى والاجتماعى والثقافى، كماهو حال الفارابى مثلا، ولم نقف على شروح له لكتاب «السياسة» لأرسطو.

وربما حالت المحاذير السياسية والدينية دون ذلك. وبرغم هذا التقصير فقد كان ابن رشد صاحب مشروع وردت أفكاره فى ثنايا مؤلفاته؛ بحيث يمكن للباحث النابه أن يفطن إليها ويقف عليها.

عاش ابن رشد فى مجتمع مزقته الإلاحن السياسية من أجل الصراع على السلطة، والمحن العسكرية بعد تعاظم حركة «الاسترداد» النصرانية فى الأندلس واجتاحته الجوائح [1] والازمات الاقتصادية من جراء نظام الإقطاع المنكفىء، وتفشى الاحتكار والربا وتزييف العملة وما شابه. كما شاعت النزعات الانفصالية الاقليمية والنعرات العصبية والعنصرية التى افضت إلى الكثير من الامراض الاجتماعية. كما عمل الصراع المذهبى عمله فى اذكاء نيران التعصب والفرقة، وتعاظم نفوذ التيارات المحافظة؛ فاختنق الفكر الحر وقاسى أربابه الأمرين.

بديهى ان يكابد ابن رشد هذه المشكلات؛ برغم حياته المترفة وامتهانه الطب وتوليه وظائف القضاء.

ونستطيع أن نقف على موقفه من هذه المشكلات سواء فى فلسفته العامة أو فى فقهه -على وجه الخصوص- بما يوضح رؤيته للإصلاح الدينى والاجتماعى؛ بله السياسى أيضا ولو عن طريق الرمز والاشارة.

لم يكن ابن رشد - كسلفه ابن باجه ومعاصره ابن طفيل - يبحث فى فلسفته عن طريق للخلاص الفردى؛ لذلك انتقدهما معا تأسيسا على موقفه المغاير برغم تأثره بهما فى مجال الفكر النظرى.

لقد تأثر بأستاذه أرسطو حين قال إن السعادة لا تتحقق إلا فى مجتمع مدنى، وأن الإنسان حيوان إجتماعى بالفطرة، وأن المكتسب يمكن أن يتحول إلى فطرى بممارسة الحياة العملية وليس بالانعزال، وأن العمل قيمة ألحت عليها العقيدة طالما كانت رسالة الإنسان فى الحياة هى القيام بشئون العمران، ولعل هذا يفسر حملته على التشرذم السياسى والإقليمى والقبلى فاعتبر الاقاليم الواقعة تحت زعامات عنصرية أو طائفية «مدنا منزلية سريعة البوار» [2] وإذ عاب عليه البعض عدم اهتمامه بالانسان كفرد [3] أو انحيازه للخاصة دون العامة [4] ؛ فذلك فى ظنى محض افتراء ذلك أن ابن رشد - نتيجة تفاقم

(١) انظر : بداية المجتهد جـ٢، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٢) نايف بللوز : المرجع السابق، ص ٢٨ .

(٣) انظر : دى لاسى : المرجع السابق، ص٢٦١ .

(٤) انظر: حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد٣ ، قسم١، ص ١٢٧.

مشكلات عصره - وجه خطابه الإصلاحى للمجتمع أساسا؛ إذ لا يمكن إصلاح الفرد فى مجتمع فاسد. ومع ذلك أعطى للإنسان الفرد قيمة تتجاوز أرسطو الذى اعترف بالعبودية وجعلها ضرورة إجتماعية. وما كان له أن ينحاز للخاصة على حساب العامة؛ بل إنه ندد بالخاصة على المستوى الاجتماعى؛ كما سنوضح بعدقليل. أما حكره العلم على الخاصة فأمر له مغزاه عند ابن رشد؛ فالعوام وقعوا فى فخاخ الخاصةمن الفقهاء الذين طالما استجاشوهم للبطش بالمفكرين الأحرار. لذلك استهدف الفقهاء فى حملته؛ كما سنوضح بعد قليل أيضا. كما كانوا ضحية «الدروشة» الصوفية بتهويماتها الخرافية. لذلك حمل على التصوف الطرقى وندد بمنهج المتصوفة الحدسى الظنى.

لذلك كان انحيازه للعقل وإناطته بإدراك سائر المعارف بمثابة دعوة للتنوير [1]. وفى عقده وفاقا بين الدين والعلم ما يوحى بمحاولة سحب البساط من تحت أقدام الفقهاء الذين تاجروا بالدين ووظفوه فى تضليل العوام، لقد حاول تحرير العوام من ضلالات الفقهاء عن طريق إناطتهم بالعمل ليس إلا. ولا غرو إذ استعان بالدين لتمجيد قيمة العمل رابطا بينهما معا وبين الاخلاق [2] فاحترم طاقات الإنسان البدنية والعقلية ومجد الحياة الواقعية فى مجتمع مدنى يحترم إبداعات الإنسان فى سائر المجالات.

ومن هنا كانت حملته الضارية على القوى المتحكمة فى الاقتصاد؛ ومن ثم فى الفكر. دليلنا فى ذلك تنديده بالإقطاع كنمط إنتاج يتيح للأقلية التحكم فى رقاب الاغلبية [3] كما دعا إلى تحرير المرأة لأن قدراتها ليست أقل من قدرات الرجل [4] بحال من الاحوال.

وينم فقهه عن عديد من الشواهد الدالة فى هذا المجال [5] وعاب على مجتمعه تفاقم ظاهرة الرق ودعا إلى عتقه ما أمكن حسب موجبات الشريعة [6]، وموحيات الأخلاق [7].

---

(١) نايف بللوز : المرجع السابق، ص٣٢

(٢) نفسه، ص٢٨

(٣) محمود اسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص٢٦٤ الكويت ١٩٨٨

(٤) نفسه، ص ٢٦٤، ٢٦٥

(٥) راجع على سبيل المثال رأية فى مسألة الخلع

انظر : بداية المجتهد، جـ٢، ص٥٥ ومابعدها

(٦) نفسه ، ص٣٠٦ وما بعدها

(٧) دى بور : المرجع السابق، ص٤٠٣

وتتميز الاخلاق عند ابن رشد بالانعتاق من إسار النص والسماع إلى نطاق العقل والمجتمع [١] ومن إطار السجية والفطرة إلى إطار الاكتساب. كما ألح على قضية العدل الإجتماعى متأثرا فى ذلك بالمعتزلة، رابطا بين العدل و المعرفة بما يؤكد فطنته إلى مسألة «الوعى الإجتماعى» [٢].

ويرى بعض الدارسين أن ابن رشد فى فلسفته العامة كان نصيرا للسلاطين وذلك بتكريسه سياسة الأمر الواقع [٣] ويبدو أنه استنتج هذا الحكم من نص لابن رشد يتعلق بسياق فكرى وليس فى سياق سياسى إجتماعى يقول ابن رشد [٤] إن طبائع الناس متفاضلة فى التصديق؛ فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطابية.. الخ» حيث لم يجد ابن رشد غضاضة فى ترك كل اتجاه على حاله شريطة تعضيد أفكاره بالبرهان.

ونستخلص من هذا النص وجها آخر من وجوه تميز ابن رشد كفيلسوف متسامح لا يصادر على الرأى الآخر. وتلك سنة محمودة تنم عن بعد إنسانى عام فى فلسفة ابن رشد العملية؛ إذ اهتم بالإنسان فى عموميته مستهدفا الإصلاح عن طريق التنوير، على أساس أن حرية الإنسان منوطة بدرجة وعيه الذى هو نتاج معارفه [٥].

ومن هنا أكد ابن رشد على فضيلة قبول كافة الاتجاهات الفكرية؛ شريطة إستنادها إلى البرهان، يستوى فى موقفه هذا سائر أنواع المعرفة وكافة اجناس الفكر، موروثا كان أم وافدا [٦] يقول فى هذا الصدد «يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كان فيها شروط الصحة».

---

(١) نفسه، ص٤٠٤ .

(٢) R osental: Averroes commentory on Plato's Republic,l p. p IIIseq, Cambridge, 1969

(٣) انظر : حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ١ ، قسم ٣ ، ص٢٢.

(٤) فصل المقال، ص٣١ .

(٥) بركات محمد مراد : المرجع السابق، ص ١٦٦

(٦) فصل المقال، ص٤

وبرغم هذه الرؤية المستنيرة يشكك أحد الدارسين فى موقف ابن رشد من السلطة، فيذهب إلى أن فلسفته عموما توحى بمهادنة لها مدللا على ذلك بإغفاله التعرض لموضوع «الإمامة» .

صحيح ان ابن رشد سكت عن ذكر هذا الموضوع رغم أهميته .

لكن هذاالصمت لا يتخذ ذريعة للحكم بانحيازه للسلطة أو على الأقل مهاونته لها، إذ يدل الكثير من الشواهد على موقفه الرافض والمعارض وذلك من خلال إلحاحه على مفهوم العدل هذا فضلا عن تلميحاته وإشاراته العديدة إلى أن العدالة مفتقدة فى عصره.

ولم يكن بوسعه تقديم المزيد من الإفصاح فى ظل سلطة عاتية اكتوى بنيرانها، وعندنا أن ابن رشد كان يضمر ميلا للتشيع فكريا [٢] بما يوحى بشىء من التشيع سياسيا لا نستطيع الجزم بتوكيده وفى ذات الوقت عمد من خلال خطابه الفلسفى العام إلى ترشيد السلطة القائمة لتحقيق السعادة للحكام والمحكومين فى آن [٣] .

خلاصة القول: أن فلسفة ابن رشد فى التحليل الأخير - فلسفة عقلانية تنويرية تقدمية - إن جاز التعبير - سواء فى بنيتها الفكرية المتسقة بالقياس لمنظومات سابقيه ومعاصريه أو فى طابعها الإصلاحى الاجتماعى والسياسى لذلك لم يخطىء احد كبار الدارسين حين نعتها بأنها «فلسفة نهوض وصعود» [٤] ومهما يكن الأمر فلا مشقة فى أن الفلسفة الرشدية تجاوزت عصرها ولم تجد مع ذلك من يتبناها سياسيا لتحويل مضمونها إلى حقائق عيانية، بل على العكس لاقت معارضة شديدة سواء فى زمن مبدعها أو فيما تلاه من عصور، لذلك أصاب من قال إنها مرت فى سماء العالم الإسلامى كسحابة صيف عابرة [٥] لا لقصور يشوبها بل لسيادة الإقطاعية العسكرية بأبنيتها الاجتماعية والفكرية.[٦]

---

(١) انظر: حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٤٣

(٢) مناهج الادلة، ص٢٣٧ .

(٣) تهافت التهافت، ص٤٢٨

(٤) Rosental : Op. Cit, p 114

(٥) نايف بللوز : المرجع السابق، ص٥٨

(٦) Corbin : Op. Cit. p. 7

هذا فى الوقت الذى تلقفها مفكر والبرجوازية الأوروبية الصاعدة، وأسسوا على عقلانيتها وإنسانيتها دعائم الفكر الليبرالى.

هكذا برهنت فلسفة ابن رشد فى منطلقاتها، ونسقها ومقاصدها على صحة مقولتنا عن سوسيولوجية الفكر.

المبحث الثانى

التصوف



مدخل

سبق وعرضنا للتصوف الإسلامى في طور تكوينه وأثبتنا النشأة العربية الإسلامية للظاهرة، كما أوضحنا تأثره بمعطيات أجنبية [1] بعد ذلك، وعالجنا مدى تعبيره عن واقع «الصحوة البرجوازية الأولى» من حيث استنارته معرفيا ونضاليته سياسيا.

كما رصدنا نفس الظاهرة خلال عصرى «الإقطاعية المرتجعة» و«الصحوة البرجوازية الثانية»، وأبرزنا مدى ارتباطها بالواقع الاجتماعى والثقافى خلال العصرين معا، وكشفنا عن الأسباب والعلل التى وقفت وراء تعاظم البعد السياسى للتصوف؛ فكان معبرا عن الثورات الاجتماعية التى قامت بها قوى المعارضة ضد النظم الثيوقراطية والإقطاعية القائمة خلال عصر « الإقطاعية المرتجعة». ثم رصدنا التحولات الجوهرية للتصوف إبان «عصر الصحوة البرجوازية الثانية»؛ حيث تأثر بالنهضة العلمية والفكرية التى سادت هذا العصر، وعرضنا لتيارين للتصوف؛ أولهما تيار إيجابى أيد الحكومات ذات الطابع البرجوازى بفكرها الليبرالى، الأمر الذى أسفرعن الاعتدال الفكرى لهذا التيار، وكيف استطاع القيام بدور هام فى التوفيق بين الفرق والاتجاهات المذهبية السائدة، كما انطوت معتقداته على أبعاد أخلاقية وإنسانية وعملية، جرى توظيفها فى الترشيد والتنوير والتعليم وغرس القيم والمثل والفضائل.

أما التيار الثانى : فكان وجوده هامشيا محدود التأثير إذ مال إلى الأفكار المتطرفة والهرطقات على مستوى الخاصة، وإلى الخرافة والشعوذة على مستوى العامة.

فماذا عن التصوف خلال «عصر الإقطاعية العسكرية» الذى نحن بصدده؟

يبدأ هذا العصر حول منتصف القرن الخامس الهجرى وينتهى حول بدايات القرن العاشر الهجرى. وقد شهد العالم الإسلامى إبانه سيادة النمط الإقطاعى العسكرى على المستوى الاقتصادى، إذ كان نمطا منغلقا ومنكفئا تدهورت بسببه قوى الإنتاج نتيجة الحروب الخارجية والصراعات

---

(١) عن هذه المؤثرات راجع :

حسن حنفى : التراث والتجديد، ص١٠٤، القاهرة ١٩٨٠ .

الداخلية، وتعاظمت الثورات الاجتماعية التى إتخذت لبوسا عنصريا إثنيا وإقليميا؛ الأمر الذى أدى إلى تفاقم الأزمة الاجتماعية.

وعلى الصعيد الفكرى؛ دخل الفكر الإسلامى طور الانحطاط نتيجة سيادة الاتجاهات النصية والغيبية على ركام الفكر الليبرالى العقلانى؛ فحرم الاشتغال بالعلوم الدنيوية، وجرمت الفلسفة واضطهد من تعاطاها، وفشت الخرافات و النارنجيات والسحر والشعوذة.

تلك هى الخلفية السو-سيوتاريخية التى انعكست معطياتها على التصوف، الذى أصبح يشكل إديولوجية النظم الحاكمة، كما أصبح إديولوجية لقوى المعارضة التى اندرجت فى سلكه خوفا وتقية، نتيجة ما حل بها من بطش واضطهاد. كان تصوف السلطة وفقهائها مؤسسا على التهويم والخواء الفكرى بعد أن حملوا على العلم والفلسفة وروجوا للنصية والغيبية التسليمية، بينما احتفظ تصوف المعارضة ببعض بقايا العلم النظرى وإن تأثر بمعطيات فكرية عرفانية، تمت بصلة للأفلاطونية المحدثة والفلسفة الإسماعيلية، ومعتقدات جماعة إخوان الصفا. كما انطوى على أبعاد ثورية فى بعض الأحيان؛ بعد انضواء قوى المعارضة الاعتزالية والشيعية فى سلكه نتيجة الاضطهاد والمطاردة والمصادرة من قبل السلطات الحاكمة.

ولعل هذا يفسر لماذا اعتبر تصوف المعارضة زندقة وإلحادا من قبل فقهاء السلطة، ولماذا جرى اغتيال الكثيرين من المتصوفة العرفانيين.

وفى الحالين معا عبر تصوف هذا العصر عن أزمة الواقع وأزمة الفكر فى العالم الإسلامى بأسره، خصوصا بعد تحول التصوف النظرى إلى آخر عملى يتمثل فى ظهور وانتشار الطرق الصوفية التى تغلغلت فى أصناف الحرف ونقابات التجار، وأسهمت فى تمييع الصراع الطبقى وتحويله إلى صراع طائفى.

كتب الكثير عن التصوف فى هذاالعصر من لدن المستشرقين والدارسين العرب المسلمين؛ لكن جل ما كتب عالج الموضوع فى جانبه الفكرى ليس إلا [1] إذ جرى إغفال الواقع التاريخى تماما، الأمر الذى طبع هذه الدا رسات بطابع التعميم والتجريد والخلط؛ فلم يفطن معظم

---

(١) نفسه، ص١٠٤

الدارسين إلى حقيقة وجود تيارين صوفيين مختلفين، لكل منهما منطلقاته وبنيته ومقاصده؛ وهو أمر سنوليه المزيد من الاهتمام.

كما سنحاول تبيان الأخطاء الناجمة عن هذا الخلط وتصويبها فى ضوء تاريخ ذلك العصر، هذا فضلا عن محاولة ولوج باب التعليل والتأويل؛ استنادا إلى التاريخ من ناحية. وقراءة ما تيسر من نصوص أصلية تتعلق بالموضوع من ناحية أخرى. وفى كل الأحوال لن نسترسل فى ذكر التفصيلات -وما أكثرها- اللهم إلا بالقدر الذى يساعد فى برهنة رؤية للموضوع، نزعم جدتها وجديتها. وسنضع فى الاعتبار -أخيرا الكشف- عن الدور السياسى لكل من التيارين الصوفيين السائدين إيجابا أو سلبا، كذا الوقوف على الآثار الاقتصادية والاجتماعية والدينية الناجمة عن ذيوع ظاهرة الطرقية، مسترشدين فى ذلك بشاهد عيان ساح وجال فى سائر أقاليم العالم الإسلامى هو الرحالة المغربى «ابن بطوطة»؛ الذى قدم نصا بالغ الأهمية والدلالة عن الموضوع.

التصوف السنى

لم يعترف فقهاء السنة «الأشعرية» بالتصوف عقيديا إلا حول منتصف القرن الخامس الهجرى تحت تأثير أبى حامد الغزالى)، فقبل هذا التاريخ جرى اعتبار التصوف خروجا على الشريعة بل زندقة وإلحادا.

وفى دراستنا عن الغزالى؛ أثبتنا أنه صاغ إديولوجية السلطنة السلجوقية عن طريق مزج المذهب الأشعرى الكلامى بمذهب الشافعى فى الفقه بهدف محاربة التشيع الإسماعيلى الذى ازداد خطره بعد قيام الدولة الفاطمية.

ويبدو أن الإديولوجية السنية الجديدة لم تفلح فى مواجهة المد الاسماعيلى المتعاظم برغم الترويج لها عن طريق تأسيس «المدارس النظامية» فى سائر ربوع الإمبراطورية السلجوقية؛ لذلك عول الغزالى على دعم إديولوجيته بالتصوف. فجرى الاعتراف به رسميا فى محاولة لكسب جمهور العوام المجبول على التدين، بهدف تحصينهم من الوقوع فى شرك الدعوة الإسماعيلية، وكسبهم إلى جانب الخلافة العباسية والسلطنة السجلوقية.

لهذا الغرض كتب الغزالى كتابه «إحياء علوم الدين» الذى ذاعت شهرته بفضل تلامذته فى العالم الإ سلامى بمشرقه ومغربه، وبارك الفقهاء السنة جهود الغزالى؛ خصوصا وأن التصوف قد شهد قبل الغزالى محاولة إصلاحية تستهدف الترويج لمشروعيته وقبوله بعد أن كان محرما ومجرما من قبل الفقهاء. ويعزى الفضل فى ذلك إلى عبد الكريم القشيرى (ت ٤٣٧ هـ) الذى دون رسالة عرفت باسم «الرسالة القشيرية» ضمنها معتقده التوفيقى بين الشريعة والتصوف، وعمل على نشرها فى العالم الإسلامى [١]. وتحمل الرسالة مفهومه الإصلاحى للتصوف «بعد أن اندرست الطريقة بالحقيقة فزال الورع واشتد الطمع» [٢]. ولاقت الدعوة قبولا من لدن الفقهاء والمتصوفة على السواء [٣].

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، الترجمة العربية ص١٧٤، ١٧٦، القاهرة د. ت

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية، جـ١، ص٢٠، ٢١، القاهرة ١٩٦٦.

(٣) انظر : الادفوى : الموفى بمعرفة التصوف والصوفى، ص٦٦، الكويت ١٩٨٨.

وما يعنينا أن الغزالي استند إليها في محاولته مزج إديولوجية الأشعرية الشافعية بالتصوف [١] لأسباب سياسية [٢]. وبرغم نجاح محاولته التي اسفرت عن قبول فقهاء السنة الاعتراف بالتصوف؛ إلا أن الكثيرين من الأشعرية في عصره وما تلاه من عصور اعتبروا التصوف «من العلوم الحادثة في الملة» [٣]. والحق أن الغزالي لم يثر التصوف، فكريا بقدر ما حط من قدره بعد رفض العلم النظري في التصوف وقصره على الزهد والتنسك كما صادر على المناهج العقلية والحسية التجريبية في المعرفة، وأناط الحدس بمهمة الإدارك؛ فعن طريق التبتل والعبادة يمكن «الإطلاع على عوامل من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء فيها» [٤] فرجح «الشهود» على العقل، والعلم اللدني على العلم النظري والتجريبي [٥].

وتلك حقيقة فطن إليها بعض الدارسين؛ إذ ذهبوا إلى أن تصوف الغزالي لا يحمل أي إبداع؛ بل إنه جرد التصوف من الجو انب العقلانية والعرفانية الشيعية [٦]. واقصى ما قام به هو اعتماد مقولات التصوف التقليدي في «الفناء»و«المقامات» و «الأحوال» ونظمها في نسق ليس إلا [٧]، وقدم هذا النسق المبسط إلى العوام كوسيلة للركون إلى الاستسلام والخنوع. ولا غرو فقد باركت النظم القائمة هذه الصيغة الغزالية لتصبح «دينا شعبيا» معطلا للعقل ومبررا للسلطة [٨] وطريقا للتهويم والتضبيب ونشر الشعوذة والخرافة [٩].

---

(١) روزنتال: التصوف، دراسة في كتاب «تراث الإسلام؛» جـ٢، ص ١٠٤، الترجمة العربية، الكويت ١٩٨٨.

(٢) يرى روزنتال أن محاولة الغزالي كانت مخلصة بعد تصوفه عن قناعة ويقين. نفسه، ص١٠٥ .

وعلى العكس، نشكك في تصوف الغزالي، ونرى أنه تذرع به بعد أزمة أدت إلى هربه من العراق خوفا على حياته من خطر فدائي الإسماعيلية. فلمازال الخطر لفظ العزلة والاعتكاف وعاد إلى موقفه السابق في مؤازر السلاجقة، طلبا للجاه و الصيت.

(٣) انظر : ابن خلدون المقدمة، ص٤٦٧.

(٤) انفسه ، ص ٤٦٩.

(٥) نفسه: ص ٤٦٩، ٤٧٠.

(٦) انظر : دي لاسي : المرجع السابق ص ٢١٢، ٢١٣ .

(٧) انظر : بطروشوفسكي: الإسلام في إيران، الترجمة العربية، ص ٣١٩، القاهرة، د. ت.

(٨) محمد اركون : الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، الترجمة العربية، ص ١٥٤، بيروت ١٩٩٢ .

(٩) آلفردبل : الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي. الترجمة العربية، ص ٣٧٦، بنغازي ١٩٦٩.

هذا فضلا عن تكريس ثقافة الانعزال والاعتكاف [١] والاغتراب وما صاحبها من قيم سلبية [٢] تتعارض مع جوهر الدين معتقدا وسلوكا.

ولعل هذا يفسر لماذا ناهضت قوى المعارضة تصوف الغزالى برغم انتشاره بين العوام نتيجة خطابه الوعظى العاطفى الذى يخاطب الشعور ويجافى العقل [٣]. فقد أحرقت كتب الغزالى فى المغرب والأندلس وتصدت قوى المعارضة لصياغة تصوف مناهض، هو التصوف العرفانى [٤] الذى ما لبث ان لاقى قبولا فى الشرق الإسلامى، إلى جانب بلاد المغرب والأندلس؛ برغم طاغوت السلطة وجبروت فقهائها.

فماذا عن النسق الصوفى السنى فى صيغته الغزالية؟

يمكن تلخيص بنيته فى عدة حقائق هى :

أولا: الله وحده هو الموجود، وهو الحق وحده، يفيض على العالم بعلمه الذى لا يمكن إدراكه عن طريق الحس أو النظر.

ثانيا: أن هذا العلم حكر على الخاصة ممن تجردوا من غوايات البدن وضلالات الدنيا، وكرسوا حياتهم للعبادة والنسك؛ عندئذ يمكنهم إدراك العلم اللدني فى لحظة «فناء» فى الذات الإلهية.

ثالثا: لكون الله سبحانه هو الحق وحده؛ فما عداه باطل، فالدنيا زائلة وهى دار عبور إلى الآخرة، لا تستحق الاهتمام.

رابعا: أن الخير الأسمى يتجسد فقط فى معرفة الله، والشر هو الانشغال بكل ما يحول دون هذه المعرفة.

خامسا: أن التسليم بقضاء الله وقدره دليل المؤمن إلى الاستسلام للحوادث والكوارث؛ لأنها لا ترفع إلا بقضائه وقدره أيضا [٥].

اعتقادات هذا شأنها تفصح عن دعوة صريحة للفظ العلم والتفكير العقلى والاستسلام للغيبيات، وهو أمر مناقض لمنهج الدين أصلا، كذا تخالفه فى النظرة إلى الحياة من حيث أناط الله الإنسان بعمران الأرض،

---

(١) انظر : الغزالى إحياء علوم الدين، جـ٣، ص٦٥، القاهرة ١٣٢٤ هـ

(٢) آلفردبل : المرجع السابق ص ٣٨٨، ٣٨٩

(٣) Laouste; H la Politique du Gazali, P 115 Paris, 1970

(٤) ابو العلا عفيفى : ابو القاسم بن قسى وكتابه خلع النعلين مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية ، مجلد ١٦، ص٥٥، الاسكندرية ١٩٥٧

(٥) انظر: دى لاس : المرجع السابق، ص ٢٠٧، ٢٠٨

وأخير تدعو الإنسان للخنوع وعدم مناهضة الجائرين من الحكام، وكلها أمور تشى بالهدف السياسى الذى توخاه الغزالى من تكريس سياسة «الأمر الواقع» باعتبارها قدرا مقدورا.

لذلك كان تصوف الغزالى تعبيرا عن معطيات عصر الانحطاط الفكرى بما يفسر ذيوعه وانتشاره، والأخطر تصدى فقهاء السلطة ومتصوفيها لتبرير تلك الصيغة والإضافة إليها بما يزيدها رسوخا وديمومة. مثال ذلك محاولة الشعرانى (ت ٩٧٣) لدعم الصيغة الغزالية بمعتقدات أقرب ما تكون إلى الخرافة [١] كتب لها الذيوع والانتشار؛ فجرى استبدال العلماء والمفكرين بالأولياء وشيوخ الطرقية، وحل التصوف محل المعرفة، الأمر الذى أسهم فى تكريس التخلف الفكرى والثقافى [٢] ومن ثم الاجتماعى والسياسى [٣].

من هنا اخطأ من قال بإن تصوف الغزالى كان إسلاميا قحا [٤] قدم حلولا ناجعة لمشكلات عصره المادية والروحية [٥] وطهر التصوف من البدع والخرافات التى ابتدعها الشيعة [٦] واستنفر روح الجهاد ضد الصلبيين [٧]. إذ الثابت تاريخيا ان متصوفى الشرق عزفوا عن قتال الصلبيين - شأنهم فى ذلك شأن نظرائهم فى المغرب والأندلس- الذين تقاعسوا عن مواجهة اخطار حركة «الاسترداد» النصرانى بالأندلس [٨].

أما عن موقف المتصوفة السنة من السلطة؛ فقد اتسم بالخضوع لها بل كانوا لها عونا وسندا. [٩] ولا غرو فقد دأب زعماؤهم على تبرير ظلم السلطان، كما هو الحال بالنسبة للقشيرى [١٠]. وحسبنا أن تصوف الغزالى نفسه انحاز للحكام على حساب الرعية، وكان انتشاره فى المغرب بمباركة من السلاطين والحكام خلال عصرى المرابطين والموحدين [١١].

---

(١) نفسه، ص ٢١٥، ٢١٦ .

(٢) روزنتال : المرجع السابق، ص١١٧ .

(٣) أحمد امين : ظهر الإسلام، جـ٤، ص ١٦٧ .

(٤) انظر : محمد على أبو ريان: الحركة الصوفية فى الاسلام، ص ٣٠٥ الإسكندرية ١٩٩٨.

(٥) نفسه، ص٣٢١ .

(٦) نفسه، ص ٣٠٦ .

(٧) نفسه، ص ٣١٧. وهذا حكم خاطىء لأن الغزالى برغم كثرة ما كتب تخلو كتاباته من أدنى إشارة إلى الخطر الصليبى الذى تعاظم فى عصره.

(٨) محمد عابد الجابرى : تكوين، ص ٣٢٥.

(٩) نفس المرجع والصفحة.

(١٠) أحمد أمين : ظهر، جـ٤، ص ٢٣٠ .

(١١) إبراهيم القادرى : المغرب والاندلس فى عصر المرابطين، ص ١٣٣، بيروت ١٩٩٣.

قصارى القول؛ إن تأسيس التصوف السنى استهدف مناصرة الحكام ضد قوى المعارضة، فضلا عن صيغه التهويمية الغيبية المنافية للعقل المتحاملة على العلم، الداعية إلى السلبية والخمول ومخاصمة الحياة الدينوية برمتها. ولسوف يظهر تأثيره السلبى هذا بعد ظهور الطرقية السنية وانتشارها، بصورة كرست الانحطاط الفكرى والتخلف الاجتماعى والانكفاء الاقتصادى.

فماذا عن تصوف المعارضة؟

التصوف العرفانى

ظهر هذا التيار الصوفى بعد أزمة قوى المعارضة الشيعية والاعتزالية سياسيا وفكريا، من جراء اضطهاد الحكام السنة الذين لم يدخروا وسعا فى محاربتها باللسان والسنان فى آن، لذلك لاذت بالتصوف تقية وتسترا؛ فأضفت عليه سمة عرفانية نضالية.

نظر لهذا الاتجاه فى الشرق والغرب الإسلاميين، ثلة من المفكرين الذين عرفوا بسعة الاطلاع وتحصيل المعارف الدينية والدنيوية، فأفادوا من هذه المعارف الموروثة والوافدة فى صياغة مذهب صوفى جديد، ليكون بمثابة إديولوجية تنويرية ونضالية فى مواجهة التصوف السنى السلطوى. من أشهر هؤلاء المتصوفة العرفانيين المرموقين السهروردى فى الشرق وابن العريف وابن برجان وابن قسى وابن عربى وابن سبعين فى الغرب.

بالاطلاع على سيرة حياة هؤلاء الأعلام، نقف على تبحرهم فى علوم الشريعة وعلوم الاوائل؛ إذ حصلوها نتيجة البحث والدرس، فضلا عن قيامهم برحلات معرفية تزودوا خلالها بشتى أنواع المعارف من خلال التواصل الفكرى مع نظرائهم المشارقة.

نقف أيضا على انتماءاتهم الطبقية؛ حيث كان معظمهم ينتمى إلى الطبقة الوسطى إذ عاشوا فى المدن وشكلوا نخبة مفكرة ذات توجه برجوازى ليبرالى [١]. فقد تقلب المشارقة منهم بين مدن العراق وإيران واسيا الصغرى حيث المراكز الحضارية والتمدين؛ مما أثر فى تصوفهم بطبيعة الحال. [٢]. أما المغاربة فقد عاشوا فى مدن المغرب مثل فاس وطنجة ومراكش ومدن الأندلس -خصوصا مدينة المرية ذات النشاط التجاردى الزاخر- ورحل بعضهم إلى الشرق لطلب العلم وأقام منهم من اقام فى دمشق وبغداد، وعاد البعض الآخر إلى مواطنهم الأصلية يبثون تصوفهم الجديد بين الأعوان والأتباع.

لذلك انطوى تصوفهم على معارف شتى متنوعة؛ نهلت من التراث العلمى والعقلانى الإسلامى، فضلا عن التراث الفلسفى اليونانى.

---

(١) بطروشوفسكى : المرجع السابق، ص ٣١٥، ٣١٨ .

(٢) نفسه، ص ٣٢٤.

نلاحظ أيضا أن معظم هؤلاء المتصوفة الذين صاغوا التصوف العرفانى اشتغلوا بالسياسة فناوءوا السلطة وتزعموا حركات المعارضة، واتهموا لذلك بالهرطقة والإلحاد. ومنهم من مات مقتولا بتحريض من الحكام.

أما عن زعماء هذا التيار فى الشرق الإسلامى؛ فأهمهم السهرودى (ت ٥٨٧ هـ) الذى ينتمى إلى أصل فارسى. نبغ فى الكثير من المعارف وصنف فيها؛ فله دراسات فى المنطق والرياضات والطبيعيات [١] ودرس التصوف على أستاذه مجد الدين الجيلى فى أذربيجان. خالف معاصريه من فقهاء السنة ونعى عليهم تحريمهم المنطق الذى برع فيه، وصنف ملخصا هاما انتقد فيه بعض آراء أرسطو واستخلص منطقا مبتكرا [٢] عرف بالمنطق الإشراقى. لذلك أفاد منه فى صياغة مذهبة الصوفى فأكسبه عقلانية واتساقا.

سطر مذهبه الصوفى فى مؤلفين هامين؛ هما «هياكل النور» و «حكمة الإشراق» ويخطىء من تصور تأثره فى صياغة مذهبه بأفكار مانوية ممزوجة بفلسفات يونانية [٣] إذ الثابت أنه انطلق فى تصوفه من القرآن الكريم؛ خصوصا من الآية الكريمة «الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار، نور عل نور يهدى الله بنوره من يشاء ويضرب الأمثال للناس والله بكل شىء عليم [٤]».

تأمل السهروردى هذه الآية الكريمة وفسرها على هدى فلسفة ابن سينا، فضلا عن معارف فيثاغورية وأفلاطونية محدثة، وانتهى فى تفسيره إلى القول بوحدة الوجود.

ويمكن تقديم تصوره الصوفى العرفانى المفلسف على النحو التالى:

---

(١) محمد على أبوريان: المرجع السابق، ص٢٤٤، ٢٥٠ .

(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص ٣٠٢، الاسكندرية ١٩٩٩.

(٣) انظر : محمد على أبوريان: المرجع السابق، ص٢٤٦ .

(٤) سورة النور : ٢٤ : ٣٥ .

تبدأ الحكمة من الله سبحانه باعتباره «نور الأنوار» ومن نوره تتفجر ينابيع نورانية لا حدود لها وهذه الينابيع تفيض بدورها فى مراتب متسلسلة بدءا من الملائكة وانتهاء بالإنسان، أما الملائكة فهم عقول نورانية اجسامها الأفلاك [١].

أما الانسان النورانى فهو الإنسان الكامل الذى أوتى القدرة على تلقى الأنوار من خلال توحد نوره مع «نور الأنوار» فى لحظة فناء واتحاد [٢].

والإنسان الكامل هو محمد ﷺ الذى ينتمى إلى شجرة نورانية تؤتى ثمرها فى كل العصور. ومن ثمارها انبادوقليس وفيثاغورس وافلاطون وبوذا وهرمس ومزدك ومافى الذين اعتبرهم السهروردى أبناء الإنسانية وعقلها المدبر ورسلها فى السلام والإصلاح [٣].

ومن ثم فالوجود فى عموميته هو نتاج إشراق نورانى منبثق من نور الله سبحانه وتعالى فهو مصدر جميع الكائنات فى العالمين الروحى والمادى والعقول المفارقة. عقول الأفلاك. ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها وبوسع الإنسان تلقى هذا النور باعتباره اعظم المخلوقات الأرضية عن طريق تحرير نفسه من نداءات بدنه عندئذ يتجلى فيه النور الإلهى الذى هو مصدر الصور والنفوس على تنوعها واختلافها [٤].

يشى هذا التصور الصوفى بإجلال الله وتنزيهه كذا تقدير قيمة الانسان كما يوحى بتوصل السهروردى إلى حقيقة «وحدة الوجود» فى صيغة تجمع بين الدين والفلسفة.

ومع ذلك اتهم السهروردى بالزندقة وحوكم وقتل بأمر من السلطان صلاح الدين الأيوبى [٥] شأنه فى ذلك شأن الحلاج الذى تأثر السهروردى بتصوفه كما تأثر بالفلسفة الإسماعيلية.

وهنا تكمن علة قتله، إذ قتل بسبب سياسى وليس لتطاوله على الإسلام كما يدعا خصومه من الفقهاء الاشاعرة فابن خلدون الأشعرى [٦] السلطوى يرى أن

---

(١) روزنتال : المرجع السابق، ص ١٠٩، ١١٠ .

(٢) نفسه، ص ١١١ .

(٣) السهروردى : حكمة الإشراق، ص ٣٧١، طهران ١٨٩٨.

(٤) نفسه، ص ٣٧١ .

(٥) بطروشوفسكى : المرجع السابق، ص ٣١٥ .

(٦) انظر : المقدمة، ص٤٧٣ .

«تصوف السهروردى مقتبس من فكر الإسماعيليين المتأخرين من الرافضة الدائنين بالحلول وإلهية الائمة مذهبا لم يعرف لأولهم؛ فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلوا كلامهم وتشابهت عقائدهم».

لذلك نجزم بتشيع السهروردى وأخذه بالمذهب الإسماعيلى؛ وهذا يفسر انتشار تصوفه فى إيران وآسيا الوسطى، برغم سطوة وبطش السلاطين والعمال السلاجقة فى تلك الأقاليم.

على أن امتحان اتباع التصوف العرفانى واضطهادهم حال دون تدوين عقائدهم نثرا؛ فلجأ شيوخ المذهب إلى الشعر الرمزى الغامض الزاخر بالتشبيهات والكنايات والمجاز. لذلك كان معظم رؤساء التصوف العرفانى فى المشرق من الشعراء من أمثال فريد الدين العطار (ت ٦٢٨ هـ) [١] وجلال الدين الرومى صاحب ديوان «مثنوى» الشهير [٢].

تعاظمت الحملة على التصوف العرفانى ومعتقيه فى مصر والشام تحت تأثير ابن تيمية الحنبلى (ت ٧٢٨ هـ). لكنهم تنفسوا الصعداء حين امتحن ابن تيمية وأودع السجن. وأظهر سلاطين المماليك تعاطفا مع المتصوفة [٣] وبرغم حنق المتصوفة السنة على نظرائهم العرفانيين أظهر الاخيرون لهم الود والتسامح [٤]. فماذا عن موقف العرفانيين؛ من السلطة؟

قام المتصوفة العرفانيون بدور هام فى مناوءة الحكام فى العراق وإيران [٥] الأمر الذى عرضهم للاضطهاد والبطش. كما أظهروا عداء لأمراء الإقطاع وعمال السلطة فى الأقاليم؛ لكن نشاطهم لم يسفر عن تغيير الأوضاع القائمة. لذلك حلت فى نفوسهم نزعات التشاؤم واليأس محل مشاعر الغضب والثورة [٦] خصوصا بعد أن تعرضت البلاد لغزوات المغول. إلا أن الغمة انقشعت بعد تأسيس الدولة الصفوية الشيعية الإثنى عشرية؛ فآزرتها جموع المتصوفة العرفانيين وحظوا فى ظلها بالأمان والسلام. هذا عن التصوف العرفانى فى الشرق الإسلامى، فماذا عنه فى بلاد المغرب والأندلس؟

---

(١) بطروشوفسكى : المرجع السابق، ص ٢١٦
(٢) روزنتال : المرجع السابق، ص ١١٨، ١١٩ وقد اعتبر جلال الدين الامى سنيا.
انظر: دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢١٣
(٣) جولدتسيد : المرجعع السابق، ص . ١٧١
(٤)نفسه، ص ١٨٤
(٥) بطروشوفكش: المرجع السابق، ٣٢٣
(٦) نفسه، ص ٣٣٤

لم تكن بلاد الغرب الإسلامى معزولة عن الشرق؛ برغم الخلافات السياسية والبعد الجغرافى؛ بل كان هناك تواصل حضارى، تجارى وفكرى ودينى عن طريق الحجيج. وعلى صعيد التصوف ذاعت مصنفات المشارقة فى الغرب الإسلامى ذيوع مؤلفات المغاربة فى الشرق، وقام ابن عربى المغربى بإحكام الوصلة بين التصوف العرفانى الشرقى والمغربى. فقد رحل إلى الشرق والتقى بالسهروردى [١] وأفاد من تصوفه دون شك. كما أقام نحو عشرين عاما فى الشرق ذاعت خلالها إسهاماته الصوفية العرفانية، وجرى تداولها فى العراق والشام ومصر.

شهد الغرب الإسلامى ذات الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التى سادت الشرق، وتعرضت قوى المعارضة للبطش والاضطهاد إبان عصرى المرابطين والموحدين. لذلك اندرج المعتزلة والشيعة فى سلك التصوف، وأسهموا بدور هام فى تطويره حتى صار تصوفا عرفانيا. وقام بذلك ثلة من المتصوفة الكبار، من أشهرهم ابن العريف وابن برجان وابن قسى وابن عربى، الذين دعموه بالعلم النظرى والآراء الفلسفية؛ خصوصا عند ابن باجة وابن طفيل. وتحول التصوف العرفانى إلى إديولوجية ثورية لقوى المعارضة فى صراعها، وأتيح للمتصوفة العرفانيين مناخ فكرى ملائم للبحث والدرس، إبان عهود بعض الحكام المستنيرين؛ فكانت الحلقات تعقد والدروس تدور [٢] حول التصوف معرفة وسلوكا [٣] الأمر الذى أسفر عن إقبال الخاصة والعامة على التصوف سواء بسواء [٤] من خلال تلك اللقاءات الفكرية بين النخبة؛ استمد التصوف العرفانى مادته المعرفية المتمثلة فى العقيدة الإسلامية والاراء الفلسفية للمشائين المسلمين، فضلا عن الأفلاطونية المحدثة. لذلك يخطىء من تصور أن التصوف العرفانى المغربى جرى استيراده من الشرق [٥] أو أنه تأثرا بفلسفة أفلاطون [٦] . والواقع أن هذا التأثير كان منوطا بالأفلاطونية المحدثة [٧] وآراء المعتزلة المقتبسة من «انبادوقلبس»، وأخيرا بالفلسفة الإسماعيلية. أفاد متصوفة المغرب

---

(١) أبو العلا عفيفى: المرجع السابق، ص ٥٥ .

(٢) ألفرد بل : المرجع السابق، ص ٢٨٥ .

(٣) نفسه ص ٣٨٣ .

(٤) أنظر: محمد على أبو ريان: المرجع السابق، ص ٣٦٥ .

(٥) نفسه: ص ٣٧١، ٣٨٣ .

(٦) جولد تسيهر: المرجع السابق، ص١٥٣ .

(٧) نفسه، ص ١٥٨ .

والأندلس من هذه الاراء جميعا فى صياغة تصوفهم الذى انطلق من القرآن الكريم والسنة النبوية على رواية الأئمة العلويين [1] وفى ذلك دلالة على تشيع المتصوفة العرفانيين الذين اعتبروا الإمام على بن ابى طالب رمزا لتصوفهم [2] لذلك اخطأ من قال بانطلاق تصوفهم من منابع غير إسلامية [3] واعتبرهم ملحدين زنادقة وأهل بدع وضلالة. [4] وأصاب من أكد تأثير الفكر الشيعى حتى فى التصوف السنى ذاته؛ [5] خصوصا فيما يتعلق بالمراتب والمنازل والمقامات، [6] كذا بالنسبة للتأويل، والتعويل على تلقى المعارف عن الأئمة والشيوخ [7].

وإذ مهد القشيرى لتصوف الغزالى فى الشرق؛ فقد مهد ابن مسرة (ت ٣١٩ هـ) لتأصيل التصوف العرفانى المغربى. لقد جمع مذهب ابن مسرة بين الاعتزال والتشيع فى إطار صوفى مبسط؛ حيث تأثر بابنادوقليس فى آرائه عن «الكرامات» الصوفية [8] وبرغم الحظر على أفكار ابن مسرة فقد خلف مدرسة حملت مذهبه؛ من أهم عمدها أبو بكر محمد الهاشمى الذى تأثر به ابن عربى قطب التصوف العرفانى المغربى [9] ومعلوم ان مذهب ابن مسرة تأثر بدوره بالتعاليم الشيعية والاعتزالية وآراء إخوان الصفا فضلا عن الأفلاطونية المحدثة [10] فاعتبر لذلك فى نظر البعض رائد الاستشراق العرفانى المغربى. [11] وهو حكم ينطوى على شىء من المبالغة إذ إن جوهر هذا المذهب مدين للمتصوفين الأندلسيين ابن العريف وابن برجان؛ برغم تأثرهما بابن مسرة [12] وعبرت إسهاماتهما عن الفكر الليبرالى المجهض الذى حملت مدينة «المرية» بعض آثاره.

---

(١) نفسه، ص ١٥٨ .

(٢) نفسه، ص ١٥٩ .

(٣) انظر : محمد على ابو ريان : المرجع السابق، ص٣٠٥

(٤) نفسه، ص ٣٠٦ .

(٥) انظر: كامل مصطفى الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٣٧٦، بيروت ١٩٨٢.

(٦) نفسه، ص ٣٧٩ .

(٧) نفسه، ص ٤٦٤ ، مصداق ذلك تأس ابن الفارض بعلى ابن ابى طالب فى تصوفه السنى حيث قال : وأوضح بالتأويل ما كان مشكلا
على بعلمه ناله بالوصيه.

(٨) أحمد أمين : ظهر الإسلام، ج ٣، ص ٧٠، القاهرة ١٩٦٦.

(٩) نفسه، ص٧١ .

(١٠)محمد على أبوريان: المرجع السابق، ص٢٠٩

(١١) نفسه، ص ٢١٥

(١٢) يحيى هويدى: المرجع السابق، ص ٢٩٧، ٢٩٨

مهدت تعاليم ابن مسرة لجهود ابن العريف [1] (ت ٥٣٦ هـ) فى تأسيس بنية التصوف العرفانى فى المغرب الإسلامى وهو ينتمى إلى أصل بربرى؛ إذ ولد بطنجة، وحصل علوم عصره، ثم هجرها إلى «المرية» بالأندلس؛ حيث قضى فيها بقية سنوات عمره. ولا تخلو هذه الهجرة - من طنجة إلى المرية - من دلالة؛ إذ إن التصوف السنى قد انتشر بالمغرب الاقصى على يد ابى مدين شعيب (ت ٥٩٤ هـ) [2] وهو تصوف رفضه ابن العريف وتجاوزه؛ وإذ ضاق ذرعا من المناخ النصى التهويمى فى المغرب؛ نزح إلى المرية التى كانت موئلا للنشاط الفكرى العقلانى؛ كما أوضحنا سلفا. وسط هذه المناخ المنفتح المتسامح ذاعت شهرة ابن العريف؛ لتبحره فى العلوم العقلية والنقلية معا، وتحلق أهل الفكر فى مجالسه التى بشر فيها بالتصوف الإشراقى.

وفى هذا الصدد تأثر بآراء ابن مسرة [3] فانتقد التصوف السنى ورفض مقولاته عن المقامات كما، أضفى على التصوف بعدا معرفيا فلسفيا؛ متأثرا فى ذلك بالمتصوف «ذى النون المصرى»، هذا فضلا عن الكثير من النظريات الإسماعيلية العرفانية. ومن جماع هذه الآراء صاغ تصوره الصوفى الجديد الذى أودعه كتابه «محاسن المجالس». [4] من سمات هذه الجدة القول «بوحدة الشهود»، وإضفاء مسحة من العلم النظرى على التصوف - على عكس التصوف السنى - مما أسهم فى عقلانية نسقه، يقول فى هذا الصدد«المعرفة محبتى والعلم حجتى- فالعالم يستدل إلى، والعارف يستدل بى» [5] لذلك قصر الجانب المعرفى فى التصوف على الخاصة، وقدم نهجا صوفيا للعوام؛ قوامه قوة الإرادة وحسن الطوية. يقول فى هذا الصدد: «حلية العوام هى تجريد القصد إلى الله تعالى، وحزم النية، والجد فى الطلب له. وطريق الخواص فيه رجوع إلى الأسباب» [6].

ووسيلة المعرفة الصوفية هى «الفناء»؛ فهو الموصل إلى الحقيقة. لذلك انتشر مذهبه بين الخواص والعوام على السواء، واستنفر هممهم لمواجهة السلطة المرابطية؛ متعاونا فى ذلك مع «ابن برجان».

---

(١) اخطأ من قال بأن ابن العريف كان على مذهب أهل السنة، كذا فى اعتباره ابن عربى سينا أيضا. أنظر: ألفردبل : المرجع السابق، ص ٣٨٠، ٣٨٧ .

(٢) نفسه، ص ٣٤٩، ٣٥١.

(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص٢٧١ .

(٤)انظر : ابن العريف: محاسن المجالس، ص٧، باريس ١٩٣٣.

(٥) نفسه، ص٧٥ .

(٦) نفسه، ص٧٦ .

ولم تكن ثقافة الأخير أقل من ثقافة سابقه، إذ برز في علم الكلام والأدب والحديث والتفسير، فضلا عن الحساب والهندسة [1] وبرع في معرفة دلالات الحروف، ووظفها في تفسير القرآن؛ بما يشي بتشيعه الإسماعيلي. [2] كما تأثر برسائل إخوان الصفا من حيث الإحاطة بالمعارف العقلانية والعرفانية، ووظف حصاد ثقافته الواسعة في صياغة مذهبه الصوفي العرفاني [3] الذي صاغه إديولوجية ثورية لحركة «المريدين». وتعد إسهامته الصوفية وسطا بين إسهامات ابن العريف وابن عربي [4].

وقبل ولوج باب تصوف ابن عربي؛ من المفيد تبيان مدى دور ابن العريف وابن برجان في ثورات المريدين بالأندلس ضد السلطة المرابطية؛ تلك التي تزعمها صوفي عرفاني أيضا هو ابن قسي. أسهم ابن قسي في صياغة التصوف العرفاني في المغرب الإسلامي شأنه في ذلك شأن سابقيه؛ ومع ذلك اعتبره بعض الدارسين مروجا لتصوف الغزالي [5]. وهو قول مردود إذا ما قيس بحكم أحد المؤرخين القدامى حين قال عن تصوف ابن العريف وابن برجان وابن قسي «كان خوضهم في الكتب الصوفية وموضوعات الغلاة من الباطنية، والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال ذلك» [6].

ولو كان سنيا حقا لما اتهمه الفقهاء المعاصرون بالزندقة، ولما اعتبر المؤرخون القدامى حركته فتنة ومروقا على السلطة المرابطية. يقول أحدهم : «قام بمغرب الأندلس دعاة فتنة - يقصد ابن قسي وجماعته - من المريدين ورؤوس الضلالة فاستنفروا عقول الجهال، واستمالوا قلوب العامة، من جملتهم احمد بن قسي» [7] ويشكك غيره في تصوفه فيرى أنه «ادعى الهداية مخرقة وتمويها على العامة» [8].

ولعل اختصاص ابن قسي - دون ابن العريف وابن برجان - بتحامل فقهاء عصره ومؤرخيه كان راجعا إلى قيادته للثوار، ولجوئه إلى العنف في تغيير الوضع القائم [9] ولا يعني هذا انصراف الأخيرين عن ابن قسي؛ بل باركا ثورته وأمداها بالتأييد الروحي [10] والمعنوي.

(١) ابن الزبير: صلة الصلة، جـ٧، ٣٢ ،الرباط ١٩٣٧.
(٢) ابن العريف: المرجع السابق، ص٢ .
(٣) أبو العلا عفيفي: المرجع السابق، ص٥٥ .
(٤) نفسه، ص٥٤ .
(٥) نفسه، ص ٥٧ .
(٦) انظر: ابن الخطيب: أعمال الأعلام، جـ٣، ص٢٨٦، الرباط ١٩٣٤.
(٧) المراكشي: المرجع السابق، ص٢١٢ .
(٨) ابن الابار: الحلة السيراء، جـ٢، ص ١٨٧، القاهرة ١٩٨٥.
(٩) إبراهيم القادري : المرجع السابق، ص١٦٧، ١٦٨ .
(١٠) انظر: ابن العريف: مفتاح السعادة و تحقيق طريق الإرادة، ص٢٠٧ بيروت ١٩٩٣.

وإذ فشلت الثورة -لأسباب لا محل لذكرها - فقد بقيت مكانة ابن قسى مرموقة بين كبار المتصوفة العرفانيين [1] إذ تميز باجتهادات اثرت هذا المذهب؛ أودعها كتابه «خلع النعلين» [2].

ويقف الدارس للكتاب على حقيقة تصوفه وتوجهه الشيعى حين قال «إن المعرفة الإلهية يتلقاها الروح الأمين ليودعها النبى ﷺ وهو فضل من الله فيه شرف النبوة وشرف السؤدد العلوى فيما نزل إليه من الإخوة الكرام والسادة الأعلام» [3]. كما يحمل الكتاب موقفه السياسى الثورى حين قال : «إعلم أن جبابرة الأزمان وفراعنة القرآن إنما أرصدهم الله محنته لغرباء الوقت وأفراد الحين ليكون الخروج عليهم على حين من امتداد شوكتهم ».[4] ويشير إلى نفسه كولى يناط بهذه المهمة؛ ناعتا شخصه بانه كان مهانا فى بلده مغفولا فى جماعة يعرف هذه المعارف ـ الصوفية العرفانية. ويطلع على هذا الفجر الساطع فيستتد الرجال إليه وتخضع الرقاب بين يدية» [5].

لذلك لم تكن إفادة ابن عربى (ت ٦٣٨ هـ) من تصوف ابن قسى من فراغ؛ فقد أشار إليه وأشاد به؛ فيما كتبه عن التصوف العرفانى.

ولد ابن عربى بمدينة «مرسية»؛ ثم انتقل منها إلى أشبلية؛ حيث درس بها العلوم الدينية وعلم الكلام والتصوف. ثم رحل إلى الشرق؛ فزار مصر ومكة والشام والعراق والاناضول، وتوفى بدمشق عام ٦٣٨ هـ [6]. كانت معارفه متعددة ومتنوعة؛ إذ ألف فى الفقه والفلسفة والعلوم الشرعية، وذاعت شهرته فى العالم الإسلامى وخارجه [7].

تشهد كتاباته على تشيعه، إذ قال بعصمة آل البيت؛ تأسيسا على النص القرآنى يقول: «لا ينبغى لمسلم أن يلحق المذمة بآل البيت ولا ما يشنأ أعراضهم؛ من قد شهد الله بتطهيرهم وذهاب الرجس عنهم..

---

(١) يوسف أشياخ: المرجع السابق، ص٢٠٦ .

(٢) ابن العريف : محاسن المجالس، ص٤.

(٣) ابن قسى: خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ص٣٣٢، أسفي ١٩٩٧.

(٤) نفسه، ص ٢٣٨ .

(٥) نفسه، ص ٢٣٧ .

(٦) روزنتال : المرجع السابق، ص ١١٢ .

(٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٨٦ .

وذلك فضل يؤتيه الله من يشاء»[1]. كما قال «بالمهدوية»؛ فاعتقد بظهور إمام يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، ويقسم المال بين الناس بالسوية.[2] كما قال بفكرة «الحقيقة المحمدية» وألبسها لباسا صوفيا[3] واقتبس مبدأ «التراتبية» فى تصوفه من الفكر الإسماعيلى أيضا[4] كما أفاد من «التأويل» فى تفسير القرآن[5] الذى ارتكن إليه فى صياغة نسقه الصوفى العرفانى[6].

لذلك هاجم فقهاء السنة العاجزين عن فهم كتاباته - الحافلة بالغموض والرموز،[7] شأنه فى ذلك شأن السهروردى الذى مجده وقرظ تصوفه. ويبدو أن إسرافهما معا فى الرمز كان نتيجة التعصب من قبل فقهاء السنة فى الشرق إزاء الشيعة، كذا إلى طبيعة الفكر الصوفى نفسه باعتباره يحمل معنيين ظاهر وباطن، لذلك استخدم المجاز وحسابات النجوم[8] فى صياغة مذهبه الصوفى؛ حيث استند إلى الذوق والعقل معا، وأفاد من معارفه العقلية والصوفية والشرعية فى صياغة هذا المذهب[9].

أما عن مذهبه فقد أفرد له كتابين هما «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم»، وهو يتمحور أساسا على فكرة وحدة الوجود[10].

يقول:

لقد صار قلبى قابلا كل صورة ... فمرعى لغز لان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنا توجهت ... ركائبه؛ فالحب دينى وإيمانى.

---

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية، جـ٢، ص١٢٦، القاهرة ١٢٩٣ هـ .
(٢) نفسه، جـ٣، ص٤٢٩، ٤٣٠ .
(٣) نفسه، جـ ٤، ص١٣٩ .
(٤) نفسه، جـ٣، ص١٨٣ .
(٥) يحيى هويدى : المرجع السابق، ص ٢٣٦ .
(٦) نفسه، ص٣٢٨ .
(٧) مثل قوله : يامن يرانى ولا اراه ... كما ذا أراه ولا يرانى .
(٨) بالنثيا : المرجع السابق، ص٣٨١ .
(٩) نفسه، ص٣٨٤ .
(١٠) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ٣، ص٧٤.

وترتكز «وحدة الوجود» عنده على نظرية «الكلمة» التى رأى فيها وجوها ثلاثة اولها: يتعلق بالوجود، وثانيها بكيفية إدراكه، وثالثها بالإنسان الكامل.

أما عن الوجة الأول: فعنده أن «الكلمة الأزلية هى حقيقة الحقائق ومبدأ خلق العالم، وهى سابقة على وجوده تشمل كل المثل وكل الأشياء». لذلك فهى «لا تتصف لا بالوجود ولا بالعدم، لا بالحدوث ولا بالقدم.. هى فى كل موجود بحقيقتها الكلية؛ إذ لا تقبل التجزؤ.. ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان.. من هذه الحقيقة وجد العالم بواسطة الحق تعالى»[1].

وهذا يعنى أن جميع الموجودات من ناحية الماهية والوجود والجوهر واحد؛ فكل جزء منها له حكم جميعها، والوجود الظاهرى ليس إلا خيالا ووهما، فالقوة الإلهية تسرى فى جيع الكائنات فتصبح لذلك إلهية. وصدورها انما هو من أجل واجب ورسالة عليها أن تؤديها فى الحياة[2].

«الكلمة» الإلهية من ثم، هى مصدرالعالم ومستودع أسراره، إنها الله ذاته. يقول ابن عربى: «لماشاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التى لا يبغلها الإحصاء أن يرى أعيانها، وان شئت قلت أن يرى عينه كونا جامعا يحد الأمر كله لكونه متصف بالوجود ويظهر به سره إليه »[3]، كانت «الكلمة»، أما عن «الكلمة» فى مدلولها الصوفى لإدراك الوجود، فهى تعبر عن «الحقيقة المحمدية» التى هى العقل الأول والمبدأ العقلى الكونى، فكل نبى «كلمة»، أما محمد ﷺ فهو «الكلمة» التى تجمعت فيه جميع كلمات الله، أو «الحقيقة المحمدية»، إنه القطب الفعال لكل وحى وإلهام، لذلك فروحه أزلية[4].

ويشى هذا التصور بتأويل ابن عربى ظاهر الآيات القرآنية من أجل معرفة بواطنها[5].

أما عن «الكلمة» فى دلالاتها عن «الإنسان الكامل»؛ فيقول ابن

---

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية، جـ١ ، جـ٢٣ ، جـ٢٤، القاهرة ١٩٧٢.

(٢) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص٣٢٦ .

(٣) ابن عربى: فخصوص الحكم، ص ٤٨، القاهرة ١٩٤٦.

(٤) روزنتال: المرجع السابق، ص١١٤ .

(٥) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص٣٢٧، ٣٢٨ .

عربى: الإنسان الكامل هو الكلمة الجامعة، ونسخة العالم، فكل ما فى الوجود جزء منه، وليس الإنسان بجزء لواحد من العالم»[(١)]. «لأن قيام العالم بوجوده.. فهو خليفة الأرض. من أجل هذا لأنه تعالى الحافظ به خلقه.. فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه الإنسان الكامل»[(٢)].

وفى ذلك ما يدل على تأثر ابن عربى بالفلسفة الرواقية، كذا تأثره بالحلاج فى آرائه عن عالم الناسوت وعالم اللاهوت[(٣)] كما يبدو التأثر واضحا بالأفلاطونية المحدثة والفلسفة الإسماعيلية؛ وإن صبغ كل هذه المؤثرات بلون إسلامى[(٤)].

وإذ انطوى التصوف العرفانى عند ابن عربى على روح التفلسف والإسراف فى الرمز؛ فإنه من الناحية العملية لم ينفصل عن المجتمع؛ بل أوغل فى فهم عصره، ودعا إلى إصلاحه، كما استحث المسلمين للجهاد ضد الصليبين[(٥)] ولعل هذا يفسر لماذا حظى ابن عربى بتقدير كبير فى العالم الإسلامى، ولماذا أثر تصوفه العرفانى المفلسف فى تصوف العرفانيين فى الشرق والغرب على السواء[(٦)].

ففى الشرق، تابع تلميذه عبد الكريم الجيلانى (ت ٨٣٢ هـ) طريقته وسار على نهجه، وتصدى لشرح تصوفه، إذ صنف فى هذا الصدد كتاب «الإنسان الكامل فى معرفة الآواخر والأوائل»[(٧)] جسد فيه هذا الإنسان الكامل فى شخص محمد ﷺ[(٨)] فروحه كامنة فى كل الأنبياء، وعليها تدور أفلاك الوجود.

كما تأثر الجيلانى أيضا بنظرية ابن عربى عن خلق العالم؛ مدعما إياها بالآيات القرآنية[(٩)].

---

(١) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٢، ص٣٠ .
(٢) ابن عربى : فخصوص الحكم ـ ص٥٠. ٥٥ .
(٣) روزنتال: المرجع السابق، ص١١٥ .
(٤) نفسه، ص١١٦ .
(٥) أحمد أمين : ظهر، جـ، ص٢٢٢ .
(٦) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص٣٢٨، ٣٢٩ .
(٧) روزنتال : المرجع السابق، ص١١١ .
(٨) أحمد أمين: ظهر، جـ٤، ص٢٢٠ .
(٩) عبد الكريم الجيلانى : الإنسان الكامل فى معرفة الاواخروالاوائل، جـ٢، ص ٥٨، القاهرة ١٣٢٨هـ .

وفى الغرب الإسلامى؛ حمل عبد الحق بن سبعين (ت ٦٦٩ هـ) فكر ابن عربى فى التصوف العرفانى، ويسره للذيوع والانتشار، مفيدا من ثقافة عريضة في الدين والفلسفة معا، ومن معارف وقف عليها إبان سياحته فى الشرق.[١] واستثمر ثروته - إذ كان من اسرة جليلة - فى الدعوة لنشر مذهبه، كما سلك مسلكه فى الإصلاح السياسى والاجتماعى وليس الثورة إذ دعا للإمام «المهدى المنتظر»[٢].

ويمتاز تصوفه العرفانى باستخدام «البرهان»؛ متأثرا فى ذلك بابن حزم وآرائه في «الدليل».[٣] كما أخذ بفكرة «وحدة الوجود» وأطرها بإطار فلسفى[٤] برهانى؛ لذلك ذاعت شهرته وانضم إلى مذهبه الخواص والعوام.

ومجمل تصوفه العرفانى مؤسس على أن الموجودات فيض إلهى؛ فالله سبحانه هو العلة الأولى لجميع المخلوقات. أما ما يصدر عن المخلوقات من افعال فهو عرضى زائل، والموجودات عنده على نوعية كلى وجزئى.

أما الكليات؛ فهى على درجات تراتبية من أعلى إلى أدنى؛ وهى الله العقل الكلى ـ النفس ـ الطبيعة ـ الهيولى ـ الجسم المطلق ـ الفلك - الأركان (اى الإسطقسات الأربعة) ـ المولدات.

أما الجزئيات؛ فرتبها من أدنى إلى أعلى، وهى : المعدن ـ النبات ـ الحيوان ـ النفس الناطقة ـ العقل الفعال ـ العقول المجردة التى تلتقى مع العقل الكلى ومع الألوهية[٥].

وتصوره هذا أقرب إلى الفلسفة منه إلى التصوف؛ إذ يظهر فيه تأثير واضح للمشائين المسلمين والأفلاطونية المحدثة، كما نجد أثر دراسته فى الطبيعيات غاية في الوضوح، كذا تأثير العلم النظرى والمنطق العرفانى والأخذ بالسببية[٦]. إن فكر ابن سبعين برغم عدم جدته كان نشازا فى عصره، وفى مجتمع غص بالتهويم والخرافة.

---

(١) بالنثيا : المرجع السابق، ص٣٨٧ .

(٢) أحمد أمين: ظهر، جـ٣، ص٧٨ .

(٣) دى لاسى: المرجع السابق، ص٢١٣ .

(٤) جولدتسيهر : المرجع السابق، ص١٥٦ .

(٥) محمد على أبوريان : المرجع السابق، ص٢٧٠ .

(٦) لعل ذلك كان من اسباب إعجاب فردريك الثانى النورمانى بابن سبعين. وكان هو نفسه على درجة عالية من العلم والثقافة؛ جعلته مبهورا بالفكر الإسلامى فى عصور ازدهاره؛ فراسلة واستفسر منه عن بعض المسائل الفلسفية، وأعجب بردوده.

انظر: أحمد أمين: ظهر، جـ٣. ص٧٩، ٨٠ .

لذلك؛ نقم عليه فقهاء عصره، بينما ذاع صيته بين النخبة المفكرة. فاعتبروه فيلسوفا فوق الفلاسفة [1]، ومن أشهر المنحازين إلى تصوفه ابن عباد الرندى (ت ٧٩١ هـ) الذى اتخذ من تصوف ابن سبعين نبراسا للطريقة الشاذلية. [2] أما عن خصومه، فأشهرهم ابن خلدون الذى اعتبر التصوف العرفانى محض «وهم وخيال»، [3] واعتبره ضمن ثلة من المتصوفة العرفانين باطنية وملحدين [4].

على كل حال؛ يشى العرض السابق بالثراء المعرفى النسبى؛ للتصوف العرفانى إذا ما قيس بالتصوف السنى. إذ انطوى على الكثير من معطيات العلم النظرى والمنطق الأصولى والعرفانى، فضلا عن بصيص من الطبيعيات، وكلها معارف درست واندثرت فى عصر الانحطاط الفكرى.

وعلى الصعيد السياسى، عبر التصوف العرفانى عن طموحات المعارضة؛ فكان إديولوجية ثوراتها المحبطة، وفى كل الأحوال عارض المتصوفة العرفانيون السلطات المتسلطة، ودعوا إلى الخلاص الإيجابى أحيانا، والسلبى عن طريق انتظار المهدى المنتظر، أحيانا اخرى.

كما قام المتصوفة العرفانيون - بدور ولو محدود - فى مناجزة الخطر الصليبى فى الشام والأندلس؛ على عكس متصوفى السنة الذين مالوا إلى السكون وإيثار العافية.

وعلى الصعيد الإجتماعى؛ تبنى التصوف العرفانى دعوة للإصلاح ونادوا بالتسوية، وطبقوها عمليا بين جماعاتهم؛ فوهب الأثرياء منهم ثرواتهم للفقراء؛ كما هو حال ابن سبعين؛ على سبيل المثال. لذلك لم يخطىء أحد تلامذتنا النجباء حين وسم التصوف العرفانى فى المغرب بمراعاة البعد الإجتماعى، وتبنى دعوات إصلاحية ذات مغزى سياسى نجحت أحيانا فى رد المظالم، وخففت من وقع الأزمة فى المغرب والأندلس [5].

ومع ذلك انطوى التصوف العرفانى على الكثير من السلبيات؛ إذ مال

---

(١) نفسه، ص ٨٠ .

(٢) بالنثيا : المرجع السابق، ص ٣٩٠ .

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص٢٧٢ .

(٤) نفسه: ص٤٧٣ .

(٥) انظر: محمد الأمرانى : تحقيق خلع النعلين، ص٤٣ من مقدمة المحقق، آسفى ١٩٩٧ .

إلى التهويم والغموض والرمز، وجنح نحو التفلسف والانخلاع عن الواقع. ولعل ذلك كان أمرا طبيعيا فى عصر مضطرب سادته سلطات غاشمة برر لها فقهاء معدومى الضمير، واستكان لجبروتها جمهور العوام المغلوب على أمره، والضارب فى ظلام الشعوذة والسحر والخرافة.

عصر هذا شأنه؛ بديهى ان تنعكس معطياته على الفكر؛ فكان لذلك «فكر أزمة»، وكان ذيوع التصوف بفرعية السنى والعرفانى دليلا واضحا على هذه الازمة؛ إذ كان هذا الانتشار والذيوع [1] على ركام الفكر العقلانى والعلمى.

فى ضوء ذلك كله -وغيره - تدهور التصوف بنمطيه بعد انتشار الطرقية؛ فاختفى جانبه الفكرى أو كاد، وتحول إلى نمط حياة راكدة وفاسدة. لذلك صدق من قال:

«كان التصوف حالا فصار مالا، وكان احتسابا فصار اكتسابا، وكان استتارا فصار اشتهارا، وكان اتباعا للسلف فصار ابتياعا للعلف، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، وكان تعففا فصار تكلفا، وكان تخلقا فصار تملقا، وكان سقما فصار لقما، وكان قناعة فصار فجاعة، وكان تجريدا فصار ثريدا» [2].

يصدق هذا النقد اللاذع والساخر على حال التصوف والمتصوفة عموما نتيجة انتشار ظاهرة الطرق الصوفية، التى أفضت إلى المزيد من التدهور والانحطاط.

فماذا عنها؟

---

(١) نرى أن من أسباب الركون إلى التصوف- إلى جانب المعطيات التاريخية الداخلية حالة اليأس والإحباط التى عمت العالم الإسلامى شرقا وغربا؛ من جراء تعاظم الخطر النصرانى فى الاندلس، والصليبى فى الشام ومصر، فضلا عن الاجتياحات المغولية للشرق الإسلامى وسقوط الخلافة العباسية عام ٦٥٦ هـ.

(٢) انظر : أحمد أمين : ظهر، جـ٤، ص ٢٣٠ .

الطرق الصوفية

كتب الكثيرون عن هذه الظاهرة المرضية التى استشرت فى كيان المجتمعات الإسلامية القرو ـ وسطوية. لكن جل كتاباتهم انحصرت فى الوصف دون استبار الاغوار، فلم تقدم تحليلا أو تعليلا، تقويما أو تثمينا. بل إن بعض الكتابات أثنت على الطرقية باعتبارها حافظت على الدين وتراثه، كذا عمدت إلى نشره فى أصقاع جديدة فى آسيا وأفريقيا السوداء.

لذلك لن نركز فى تناولنا لها إلا على تصحيح أخطاء الدارسين من ناحية، وتفسيرها فى إطار تاريخيتها من ناحية أخرى، وتصنيف طوائفها حسب التصنيفين المعتمدين إلى تصوف سنى وآخر عرفانى، من ناحية ثالثة؛ نظرا لخلط الدارسين السابقين بينهما.

وأول ما نلاحظه فى هذا الصدد: أن انتشار الطرقية السنية ووضع نظمها ورسومها تم بمباركة الحكومات وبتشجيع منها، بل انها قامت بتأسيس الخوانق والزوايا والتكايا والربط فى كثير من الأحيان، واوقفت الحبوس للإنفاق عليها.[1] كما قام الولاة والعمال وكبار التجار بدور مماثل من قبيل البر والاحسان تقربا إلى الله وزلفى. ووضع شيوخ الطرق نظم إدارتها وسبل الاندراج فى سلكها وتحديد رسومها وتقاليدها، وكانوا واسطة بين المريدين والسلطة؛ فاكتسبوا مكانة مرموقة ونفوذا عريضا، إذ خضعت كل طائفة لرئاسة؛ شيخ أو «بير» دانت له بالطاعة العمياء.[2] وعرف مريدوه باسم «الدراويش» - أى الفقراء - وأصبح لكل طريقة نظامها الخاص فى اللباس وطريقة الذكر والشارات والأعلام.

أقبلت جماهير الفقراء على الانتماء لهذه الطرق التى كفلت لهم أمور المعاش، فى عصر عم فيه الفقر والقحط وشظف العيش، كما لم يدخر بعض الخيرين من الأثرياء وسعا فى الإنفاق على هذه الزوايا وتقديم الهبات لشيوخها نقدا أو عينا.

وقد أسفر تفشى الطرقية عن المزيد من السلبيات؛ فعلى الصعيد السياسى كانت الطرق الصوفية رديفا للنظم الحاكمة بعد أن أنعمت على

---

(١) الادفوى : المرجع السابق، ص ٦٥ .

(٢) بطروشوفكى: المرجع السابق، ص٢٠٨ .

شيوخها بالإقطاعات وقطعان الدواب [1]، فاستكانوا للغلب، ورضخوا لسياسات «الأمر الواقع».

وعلى الصعيد الاقتصادى؛ أسهمت الطرقية فى تخليق جيش من البطالين المتواكلين العازفين عن الكسب؛ فأصبح الاستجداء بديلا للعمل، وكثيرا ما أغار الدراويش على المزارع والاسواق ونهبوها؛ بل شكلوا عصابات فى بعض الأحيان لقطع الطرق ومهاجمة القوافل التجارية [2].

ومع ذلك؛ فمن الإنصاف الإشارة إلى قيام بعض التكايا أو الخوانق باستضافة الغرباء، وبذل المعونة لذوى الحاجات.

ومن الناحية الإجتماعية؛ تفشت الرذائل بين الدراويش كنتيجة طبيعية للحياة الجماعية، كما عرف عن بعض «الشيوخ» الإمعان فى الفحش والفجور وسوء الخلق، بما يند عن الوصف والبيان. كما جرى تسويغ التحلل من الشريعة وإسقاط التكاليف؛ بدعوى أن الطرقى مع الله فى ذكر دائم [3].

وأسهمت الطرقية فى الإجهاز على العلم والفكر، وحلت الخرافة والشعوذة محلهما [4].

وإذا كان هذا حال الدروايش فى الشرق؛ فقد كان حالهم فى الغرب أشد وأنكى [5] حيث جرى تقديس الأولياء، [6] وتفشى السحر والشعوذه، بعد إحياء بعض طقوس العقائد الوثنية القديمة وإدخالها فى نسيج الدين [7].

ولعل ذلك كان من وراء حملة ابن خلدون على الطرقية بجميع أجناسها؛ إذ عاب على أصحابها المبالغة فى الإيمان بالكرامات [8].

---

(١) نفسه، ص٣٤٢.

(٢) نفسه، ص ٣٢٤ .

(٣) أحمد أمين : ظهر، جـ٣، ص١٦٥، جولدتسيهر: المرجع السابق، ص١٦٥ .

(٤) نفسه، ص٨١ .

(٥) آلفردبل: المرجع السابق، ص٣٨٩.

(٦) يحيى هويدى : المرجع السابق، ص٢٧٩، ٢٩٨ .

(٧) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٠٤ .

(٨) المقدمة، ص٤٧٣.

ومن المفارقات: أن إبن خلدون نفسه كان يعتقد فى مصداقيتها يقول : «وأما الكلام فى كرامات القوم، وإخبارهم بالغيبات؛ فأمر صحيح لا ينكر». المقدمه، ص ٤٧٤ .

ولنحاول التعريف بأهم الطرق الصوفية، بعد تصنيفها إلى نوعين: طرق خاصة بالتصوف السنى، وأخرى تتعلق بالتصوف الشيعى .

أما عن الطرق الصوفية السنية فأهمها هى:

أولا : الطريقة الرفاعية؛ ومؤسسها أحمد بن على الرفاعى (ت ٥٧٨ هـ). وكان مقرها الأول فى العراق، ومنه انتشرت فى ربوع العالم الإسلامى، وقد انقسمت إلى فرعين هما : «العلوانية» و «الجباوية»، ومريدوها يبالغون فى أذكارهم كما اشتهروا بغمد الأدوات الحادة فى أبدانهم وابتلاع الأفاعى[١] .

ثانيا : الطريقة القادرية؛ وقد أسسها الشيخ عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦٢ هـ) فى إيران، ثم ازداد أتباعها فى عصر الدولة الصفوية الشيعية[٢] .

ثالثا : الطريقة النقشبندية؛ وقد أسسها بهاء الدين محمد نقشبند (ت ٧٠٢ هـ) فى إيران، وانتشرت فى آسيا الوسطى، ثم انقسمت إلى فرعين أحدهما سنى، والآخر شيعى[٣] .

رابعا : الطريقة المولوي؛ة وأسسها جلال الدين الرومى فى القرن السابع الهجرى فى «قونية» بالأناضول، ثم انتشرت فى إيران، وطردت منها زمن الصفويين أيضا .

أما عن الطرق الصوفية الشيعية فمن أشهرها ما يلى :

أولا : الطريقة الطيفوري؛ة وقد انقسمت إلى فرعين؛ سنى وشيعى ثم اندثرت.

ثانيا : الطريقة السهروردية، ومؤسسها هو عمر السهروردى - وهو غير السهروردى المقتول - قطب التصوف العرفانى ومنظره[٤] .

ثالثا : الطريقة الحيدرية؛ أسسها الشيخ حيدر فى خراسان، ومنها انتشرت فى إيران.

---

(١) دى لاسى : المرجع السابق، ص٢٠٥، ٢٠٦ .
(٢) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص٣٣٦ .
(٣) نفسه، ص ٣٣٩ .
(٤) اخطأ أحد المستشرقين حين نسبها إلى السهروردى المقتول .
انظر: دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٠٦ .

رابعا : الطريقة الجلالية؛ أسسها جدل الدين البخارى (ت ٧٨٥ هـ)، وانتشرت فى إيران وآسيا الوسطى [١].

خامسا : الطريقة الشاذلية؛ نشأت فى المغرب الأقصى، ثم انتشرت فى بلدان الشرق الإسلامى. [٢] وقد تأثرت بتصوف ابن العريف متصوف «المرية» [٣] سالف الذكر، كذا بتصوف ابن عباد الرندى [٤].

تلك هى أهم الطرق الصوفية التى انتشرت في العالم الإسلامى. وقد لاحظنا خلطا بين الدارسين فى تصنيفها نتيجة التداخل بين بعضها البعض؛ بما يؤكد التخليط الفكرى فى تصوف العصر ذاته.

وقد تعاظم شأن الظاهرة بعد تغلغلها فى أصناف الحرف ونقابات التجار، الأمر الذى أفضى إلى نوع من البلبلة والتضبيب بالنسبة لدارس التاريخ الإجتماعى فى ذلك العصر، إذ أصبح التصنيف الطائفى بديلا للتصنيف الطبقى، بما يعكس حالة الفوضى الاجتماعية التى سادت عصر الانحطاط.

لإلقاء المزيد من الأضواء على واقع المجتمعات الإسلامية آنذاك نرى أنه من المفيد تقديم شهادة رحالة مغربى هو ابن بطوطة الذى ساح وجال فى سائر أقاليم العالم الإسلامى، وعاين عن كثب واقع الطرق الصوفية فى البلاد التى زارها. ونكتفى - فى هذا المقام - بتقديم رؤيته عن تلك الظاهرة؛ وهى رؤية تؤكد شهادة بعض المؤرخين القدامى ومنهم ابن خلدون الذى وصف «الدروايش» بأنهم «قوم بهاليل معتوهون أشبه؛ بالمجانين من العقلاء» [٥].

أما تلميذه المقريزى؛ فقد نعتهم بأنهم «لا ينسبون إلى علم ولا ديانة، وإلى الله المشتكى» [٦].

---

(١) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص٢٤٠، ٢٤١ .

(٢) يحيى هويدى : المرجع السابق، ص٣٦٢ .

(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٦٩ .

(٤) نفسه، ص ٣٩٠ .

(٥) المقدمة، ص ٢٧٤ .

(٦) المقريزى: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، جـ٤، ص٢٧٢، القاهرة ١٩٠٧.

أما ابن بطوطة فقد قدم معلومات جد هامة وفريدة فى هذا الصدد إذ زار الكثير من الزوايا والتكايا ونزل بها أثناء رحلته الطويلة فعاين احوالها ورصد أنماط الحياة فيها، وكشف عن علاقاتها بالسلطة والرعية فى آن [١].

فقد حدد مواضع الزوايا وعلل تسمياتها المتنوعة حسب الأقاليم التى وجدت فيها [٢] ووصف عمارتها وعرض لأسماء من أسسوها فى الحجاز واليمن وظفار والعراق التى ميز فيها بين زوايا السنة والشيعة واشاد بحسن عمارة الزوايا الشيعية [٣]، أما عن زوايا إيران فقد فرق بين ما أسس منها فى داخل البلاد وبين «الربط» التى أقيمت على الساحل [٤] وكشف عن نظام طرقى مستحدث فى الأناضول عرف بنظام «الأخية» [٥] الذى نهل من «فتوة» الإمام على وشمائله وارتبط بنظام «اصناف الحرف» وأشاد بنخوة الفتيان وحسن أخلاقهم وحفاوتهم بالضيوف الغرباء كما أشار إلى رسومهم وشعاراتهم ونظام معيشتهم [٦].

أما عن زوايا الهند وآسيا الوسطى، فقد نزل ضيفا فى الكثير منها، وأثنى على ما أسس منها على الطرق التجارية، وما قامت به من دور إيجابى فى إرشاد المارين واستضافتهم وقارن بينها وبين زوايا بلاد المغرب التى كانت تقوم بدور مماثل فى هذا المجال [٧].

وتشى ملاحظاته بأن الزوايا الشيعية امتازت عن نظيرتها السنية من حيث حسن العمران وأخلاق الدراويش برغم كونه من أهل السنة.

كما وفق إلى ذكر مؤسسى هذه الزوايا، وبين فى هذا الصدد دور الحكام وزوجاتهم [٨] والأمراء [٩] والولاة والقضاة [١٠] وكبار التجار [١١] كما كشف عن دور لموسرين مغاربة واندلسيين فى تأسيس زوايا فى الشرق [١٢] هذا فضلا عما أنشأه عتاة المجرمين من زوايا بعد توبتهم [١٣].

(١) انظر: ابن بطوطة: تحفة النظار فى غرائب الامصار وعجائب الاسفار ص ٤٢، بيروت ١٩٨٥
(٢) نفسه: ص ١٢٧
(٣) نفسه، ص ١٩٨
(٤) نفسه، ص ٢١٠
(٥) نفسه، ص ٢١٤ وما بعدها
(٦) نفسه، ص ٣٢٠ وما بعدها
(٧) نفسه، ص ٧٦١، ٧٦٦
(٨) نفسه، ص ٥٨٥
(٩) نفسه، ص٨٤
(١٠) نفسه، ص٢٢٢
(١١) نفسه، ص٦٣١
(١٢) نفسه، ص٦٨، ٦٩، ٨٠
(١٣) نفسه، ص ٣٢

وتحرى ابن بطوطة عن مصادر تمويل هذه الزوايا، وعددها فى الحكام والمياسير وأفراد الشعب الذين نذروا النذور للدراويش وقدموها نقدا أو عينا.[1] كما أفاض فى ذكر أوراد الصوفية وأذكارهم، ووصف رسوم طوائفهم وشعاراتهم وشاراتهم[2]، وادعيتهم وحفلات سماعهم للموسيقى وطرائق رقصهم [3].

كما أفاض فى الحديث عن «الكرامات» الصوفية، وكيف تحقق بنفسه من صدقها مرارا [4] كما اعتقد بجدوى معالجاتهم المرضى وشفائهم الأمراض المستعصية [5] وفسر عادات بعض الطوائف فى شج الرؤوس واقتحام النيران وغيرها من الغرائب [6].

وألقى ابن بطوطة الضوء على موقف الصوفية من الحكام والسلاطين،[7] وكيف استعان الأخيرون بشيوخ الطرق؛ طلبا للرأى والمشورة فى الأحداث الجسام. [8] وأشاد بدور بعض هؤلاء الشيوخ فى فض المنازعات بين المتخاصمين، وإيواء الهاربين من بطش الحكام، [9] واوضح ما قاموا به من جهود فى ردع الولاة والعمال الجائرين [10].

لكنه نعى عليهم تقاعسهم عن مواجهة الأخطار الخارجية على خلاف نظرائهم فى بلاد المغرب والأندلس [11].

أشاد ابن بطوطة أيضا بدور بعض الطرق فى نشر الإسلام بين الوثنيين،[12] كما أبدى إعجابه بما قاموا به من نشاط فى مجال تعليم الجهال، والجدل حول المسائل الدينية والدنيوية خصوصا عند طوائف الشيعة [13].

هكذا، أمدتنا رحلة ابن بطوطة بمادة ثرية ورؤية مستتيرة كشفت عن دور إيجابى نسبى للتصوف و المتصوفة، وآخر سلبى غلاب اسهم فى ترسيخ أسباب التخلف والانحطاط فى عصر سيادة الإقطاعية العسكرية، بما يعزز مقولتنا المكرورة عن «سوسيولوجية الفكر».

---

(١) نفسه، ص٣٤٨ .
(٢) نفسه، ص١٩١، ٣٢٠، ٣٢٢ .
(٣) نفسه، ص٢١٥ .
(٤) نفسه، ص٣٩ وما بعدها.
(٥) نفسه، ص١٩٩ .
(٦) نفسه، ص٢٠٥، ٢٠٦ .
(٧) نفسه، ص٢٢٦ .
(٨) نفسه، ص٢٢٨ .
(٩) نفسه، ص٢٧٨ .
(١٠) نفسه، ص١٣٦، ٥٠٥ .
(١١) نفسه، ص٧٦١ .
(١٢) نفسه، ص٧٠٠ .
(١٣) نفسه، ص٢٣٤، ٢٧٣ .



الببليوغرافيا

(١) إبراهيم القادرى : المغرب والأندلس فى عصر المرابطين، بيروت ١٩٩٣.

(٢) ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة، القاهرة د. ت.

(٣) ابن الابار : الحلة السيراء، جـ٢ القاهرة ١٩٨٥.

(٤) ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء فى طبقات الحكماء، جـ ٢، بيروت ١٩٥٦.

(٥) ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء فى طبقات الأطباء، جـ ٢ بيروت ١٩٦٥.

(٦) ابن باجه : الرسائل ، بيروت ١٩٦٨.

(٧) ابن باجه : تدبير المتوحد، بيروت ١٩٧٨.

(٨) ابن بطوطه : تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، بيروت ١٩٨٥.

(٩) ابن الجوزى : تلبيس إبليس، القاهرة ١٣٣٠ هـ.

(١٠) ابن الخطيب : أعمال الأعلام، جـ٣ الرباط ١٩٣٤.

(١١) ابن خلدون : المقدمة، القاهرة د. ت.

(١٢) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جـ ١، القاهرة د. ت.

(١٣) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس، القاهرة ١٩٥٠.

(١٤) ابن رشد : فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، القاهرة ١٣١٩ هـ.

(١٥) ابن رشد : كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة، القاهرة ١٩٥٥.

(١٦) ابن رشد : تهافت التهافت، القاهرة ١٩٧١.

(١٧) ابن الزبير : صلة الصلة، الرباط ١٩٣٧.

(١٨) ابن طفيل: حى بن يقظان، القاهرة، د. ت .

(١٩) ابن عربى : الفتوحات المكية، جـ١، القاهرة ١٩٧٢.

(٢٠) ابن عربى : فصوص الحكم، القاهرة ١٩٦٤.

(٢١) ابن العريف : محاسن المجالس، باريس ١٩٣٣.

(٢٢) ابن العريف: مفتاح السعادة، بيروت ١٩٩٣.

(٢٣) ابن فرحون : الديباج المذهب فى معرفة أعلام فقهاء المذهب، القاهرة، د. ت .

(٢٤) ابن قسى: خلع النعلين، واقتباس النور من موضع القدمين، آسفى١٩٩٧.

(٢٥) أبو بكر الخوارزمى : مفيد العلوم ومبيد الهموم، القاهرة ١٩٨٢.

(٢٦) أبو العلا عفيفى : أبو القاسم بن قسى وكتابه خلع النعلين، مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية ١٩٥٧.

(٢٧) أبو الوليد الباجى : وصيته لولديه، مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، عدد ٣ مجلد ١، مدريد ١٩٥٥.

(٢٨) أبو الوليد الباجى : إحكام الفصول فى أحكام الأصول، بيروت ١٩٨٦.

(٢٩) أحمد أمين : ظهر الإسلام، جـ ٣، ٤ القاهرة ١٩٦٦.

(٣٠) أحمد الطاهرى : الطب والفلاحة فى الأندلس بين الحكمة والتجريب، المحمدية ١٩٩٧.

(٣١) آلفرد بل : الفرق الإسلامية فى الشمال الافريقى، الترجمة العربية، بنى غازى ١٩٦٩.

(٣٢) Ali Issa Othman : The Concept of Mam in The Writtings of Al Gazali, Cairo, 1960

(٣٣) أوليرى دى لاسى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية، القاهرة د. ت.

(٣٤) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، الترجمة العربية، القاهرة د.ت .

(٣٥) Burlot, j: La civilisation Isamique, Paris, 1982

(٣٦) بركات محمد مراد : ابن رشد فيلسوفا معاصرا، القاهرة ٢٠٠٢.

(٣٧) بروفنسال : الإسلام فى المغرب والأندلس، الترجمة العربية، الجزائر د. ت.

(٣٨) بطروشوفسكى: الإسلام فى إيران، الترجمة العربية، القاهرة د. ت.

(٣٩) بنسالم حميش : عن الغزالى ومرحلة الإقطاعية، مجلة البديل، عدد ١ ،الرباط ١٩٨١.

(٤٠) جارسيا جومس : الشعر الأندلسى، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٥٦.

(٤١) جورج قنواتى : الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، تراث الإسلام، الترجمة العربية، الكويت ١٩٨٨.

(٤٢) جول تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة د. ت.

(٤٣) حسن حنفى : من النقل إلى الإبداع، ٨ مجلدات القاهرة ٢٠٠٠.

(٤٤) حسن حنفى : الاشتباه فى فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩.

(٤٥) حسن حنفى : التراث والتجديد، القاهرة ١٩٨٠.

(٤٦) دى بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، الجزائر د.ت .

(٤٧) الراوندى : راحة الصدور وآداب السرور، ليدن ١٩٢١.

(٤٨) روزنتال : التصوف - دراسة فى كتاب «تراث الإسلام»، جـ٢، الكويت ١٩٨٨.

(٤٩) Rosental, f: Averroes Commentary on Plato's Republic, Paris, 1949

(٥٠) Renan, E: Averroes et L'averroisme, Paris, 1949

(٥١) السبكى : طبقات الشافعية، جـ٤، القاهرة ١٣٢٤ هـ.

(٥٢) السهروردى : حكمة الاشراق، طهران ١٩٩٨.

(٥٣) السيوطى : حسن المحاضرة جـ ١، القاهرة ١٩٨١.

(٥٤) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج فى نقد التراث، الرباط ١٩٩٤.

(٥٥) طيب تيزينى : مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامى في العصر الوسيط، دمشق، د. ت

(٥٦) عاطف العراقى : الحس النقدى عند الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩.

(٥٧) عبد الأمير الأعثم : الفيلسوف الغزالى، إعادة تقويم لمنحنى تطوره، القاهرة ١٩٩٨.

(٥٨) عبد الكريم الجيلانى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، جـ ٢ ، القاهرة ١٣٢٨ هـ.

(٥٩) عبد المجيد أبو الفتوح : التاريخ السياسى والفكرى للمذهب السنى فى الشرق الإسلامى، المنصورة ١٩٨٨.

(٦٠) عبد النعيم حسنين: إيران والعراق فى العصر السلجوقى، بيروت ١٩٩٢.

(٦١) على بن الوليد : دامغ الباطل وحتف المناضل، جـ ١، بيروت ١٩٨٢.

(٦٢) على سامى النشار : منهج البحث عن مفكرى الإسلام، الاسكندرية ١٩٩٨

(٦٣) على سامى النشار: نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابى وفكره، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد (١) ، الرباط ١٩٧٦.

(٦٤) الغزالى : إحياء علوم الدين، جـ١، ٢، ٣ القاهرة، د. ت.

(٦٥) الغزالى : الإقتصاد فى الاعتقاد، بيروت ١٩٩٣.

(٦٦) الغزالى : تهافت الفلاسفة، بيروت ١٩٩٤.

(٦٧) الغزالى : القسطاس المستقيم، القاهرة ١٣١٨ هـ.

(٦٨) الغزالى :'مجموعة رسائل الغزالى، جـ ٣، بيروت ١٩٦٦.

(٦٩) الغزالى : محك النظر فى المنطق، بيروت ١٩٦٦.

(٧٠) الغزالى : معيار العلم، القاهرة ١٣٢٩.

(٧١) الغزالى : المنقذ من الضلال، بيروت ١٩٩٣.

(٧٢) الغزالى : الرسالة القشيرية، القاهرة ١٩٦٦.

(٧٣) كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع . جـ ٢ بيروت ١٩٨٢.

(٧٤) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٧٧.

(٧٥) Corbin; H: Histoire de la Philosophie Islamique, Paris, 1962.

(٧٦) Laouste; H: La Politique de Gazali, Paris 1970 .

(٧٧) لوتورنو : حركة الموحدين فى المغرب والأندلس، الترجمة العربية، تونس ١٩٨١.

(٧٨) محمد أركون : ابن رشد رائد الفكر العقلانى والإيمان المستنير، **مجلة عالم الفكر**، مجلد ٢٨، عددا، الكويت ١٩٩٩.

(٧٩) محمد أركون:الفكر الإسلامى . قراءة علمية ـ الترجمة العربية ـ بيروت ١٩٩٦.

(٨٠) محمد أركون : الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، الترجمة العربية، بيروت ١٩٩٢.

(٨١) محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية ، بيروت ١٩٧٣.

(٨٢) محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى، بيروت ١٩٨٤ .

(٨٣) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث، بيروت ١٩٨٠.

(٨٤) محمد على أبو ريان : الحركة الصوفية فى الإسلام، الاسكندرية ١٩٩٨.

(٨٥) محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى الإسلام، القاهرة، د. ت .

(٨٦) محمود إسماعيل مقالات فى الفكر والتاريخ، الدار البيضاء١٩٨٧.

(٨٧) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الكويت ١٩٨٨.

(٨٨) محمود إسماعيل : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، القاهرة ١٩٨٨.

(٨٩) محمود إسماعيل: الإسلام السياسى، القاهرة ١٩٩٣.

(٩٠) محمود إسماعيل : الحركات السرية فى الإسلام، بيروت ١٩٩٧.

(٩١) محمود إسماعيل : قراءات نقدية فى الفكر العربى المعاصر، القاهرة ١٩٩٨.

(٩٢) محمود إسماعيل : إشكالية المنهج فى دراسة التراث، القاهرة ٢٠٠٤.

(٩٣) المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، القاهرة ١٩٦٣.

(٩٤) المقريزى : المواعظ والإعتبار، جـ ٤، القاهرة ١٩٠٧.

(٩٥) موفق الدين المقدسى : تحريم النظر فى كتب أهل الكلام، لندن ١٩٦٢.

(٩٦) نايف بللوز : إبن رشد بين العقلانية والإديولوجيا، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩.

(٩٧) نجلاء حسنى مبارك : حركة المريدين فى الأندلس، رسالة ما جيستير، جامعة عين شمس، مخطوطة، القاهرة ٢٠٠١.

(٩٨) هاشم صالح : ابن رشد فى قراءة الفكر الفرنسى المعاصر، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩.

(٩٩) Watt; M : Islamic Philosoiphy, Edinburg, 1922.

(١٠٠) الواسطى : الطبقات العلية فى مناقب الشافعية، نص محقق ومنشور فى كتاب عبد الأمير الاعثم، سالف الذكر.

(١٠١) ياقوت : معجم البلدان، جـ٣، القاهرة ١٩٠٧.

(١٠٢) يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الافريقية، جـ ١، القاهرة، د. ت .

إصـــدارات دار مـصــر المحـروســة

أهل الدين ... و الديمقراطية سوسيولوجيا الفكر الإسلامى	د. سيد القمنى	٢٠٠٥
طور الانهيار (٤) الفكر التاريخى	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
المجلد العاشر محاولة تنظير	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
الخطاب الدينى المعاصر بين التقليد والتجديد	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
مقاربات نقدية فى الفكر والأدب	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
اخوان الصفا بين الفكر والسياسة	أحمد صبرى السيد	٢٠٠٥
الشعائر بين الدين والسياسة فى الإسلام والمسيحية	روبير بندكتى	٢٠٠٥
لاهوت التحرير رؤية عربية إسلامية مسيحية	الأب وليم سيدهم اليسوعى	٢٠٠٥
المصريون والتشيع الممنوع	د. أحمد راسم النفيس	٢٠٠٥
قضية الأجيال تحدى الشباب المصرى عبر قرنين	د. أحمد عبد الله رزة	٢٠٠٥
الديمقراطية المقيدة إنتخابات الرئاسة الأمريكية	د. منار الشوربجى	٢٠٠٥
سلام النساء ـ ليزيستراتى	لينين الرملى ـ أريسطوفانيس	٢٠٠٥
الفراشة التى خلفت وعدها	أطفال ـ مترجم عن اليونانى	٢٠٠٥
رواية ترميم قضية أحمس	مجيد طوبيا	٢٠٠٥
نور الدين بومبه	ترجمة: ينى ميلاخرينودى	٢٠٠٥
الجماعات الاسلامية (رؤية من الداخل)	منتصر الزيات	٢٠٠٥
شكراً ... بن لادن !!	د.سيد القمنى	٢٠٠٤
الإسلام والعلمنه	د.عاطف أحمد	٢٠٠٤
هيكل بين الجريده والكتاب	د.وحيد عبد المجيد	٢٠٠٤
شيوخ بلا خناجر	د.عبدالعاطى محمد	٢٠٠٤
الأمركه والأسلمه	رضا هلال	٢٠٠٤
فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
الإسلام بين الدوله الدينيه والدوله المدنيه	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
نحو فكر إسلامى جديد	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
جرائم الصفوه فى مصر	د.حنان سالم	٢٠٠٤
إبن البلد	ترجمة: د. نعيم عطية	٢٠٠٤
تجار القطن	ترجمة: د. عبدالمحسن الخشاب	٢٠٠٤
هوكوجكى (يوميات راهب يابانى)	ترجمة: د. عادل أمين	٢٠٠٤
زنوبة اللهلوبة	توفيق خليل	٢٠٠٤
مناهضو العولمه	خالد الفيشاوى	٢٠٠٤
صعلوك يربح المليون	لينين الرملى	٢٠٠٤
أهدافنا الوطنيه	شهدى عطيه . عبد المعبود الجبيلى	٢٠٠٤
حروب أمريكابين بن لادن و صدام حسين	د/ وحيد عبدالمجيد	٢٠٠٣
حكام العالم الجدد	ترجمه/إسماعيل داود	٢٠٠٣
تفكيك أمريكا	رضا هلال	٢٠٠٣
العداله البيئيه فى مصر	د/ عاطف كشك	٢٠٠٣
كلام فى الدين و السياسة	الاب / وليم سيدهم	٢٠٠٣
ثقافه الفساد فى مصر	د / حنان سالم	٢٠٠٣
الصحافه المصريه وقضايا الفساد	د / حنان سالم	٢٠٠٣

إسرائيل و العلاقات مع العالم الإسلامى	د / جهاد عوده	٢٠٠٣
العرب و ١١ سبتمبر	د /عبد المنعم سعيد	٢٠٠٣
حوارات وتأملات سياسية	د /عبد المنعم سعيد	٢٠٠٣
حواديت حصاوى	لينين الرملى	٢٠٠٣
كنيسه مهد المقاومه.	عبد القادر يس	٢٠٠٣
رام الله التى عشتها حصاراً	خالد داود	٢٠٠٣
فلاحون و مؤسسات.	د / عاطف كشك	٢٠٠٣
الوظيفه الاجتماعيه للماء فى الادب المصرى	مصطفى بيومى	٢٠٠٣
محطات	حسن فؤاد	٢٠٠٣
ضحايا الحداثه . أمريكا و العرب بعد ١١سبتمبر	د / مأمون فندى	٢٠٠٣
الأغانى و حكاياتها	كريم العراقى	٢٠٠٣
كثر الحديث ديوان شعر	كريم العراقى	٢٠٠٣
صورة الإسرائيلى فى مصر	د/عبد الباسط عبد المعطى	٢٠٠٣
حكايات بغداديه مجموعه قصصيه	كريم العراقى	٢٠٠٣
ونسه مع الأدب النوبى المرأة والجنس	حجاج حسن أدول	٢٠٠٣
قلوب حائرة.	أشرف غريب	٢٠٠٣
الاعياد و الرموز مفاتيح لقراءة الكتاب المقدس	الأب / كميل سمعان	٢٠٠٣
الصحافه الجامعيه	د/ غازى زين عوض الله	٢٠٠٣
هرش مخ	لينين الرملى	٢٠٠٢
تحب تشوف مأساه بالطبع لا	لينين الرملى	٢٠٠٢
من باب مسك السيره .. الحزينه تفرح	محمد مستجاب	٢٠٠٢
الحزن يميل للممازحه	محمد مستجاب	٢٠٠٢
الليبراليه المصريه . المثقفون و حزب الوفد	د / رفعت السعيد	٢٠٠٢
المسيحيه و الالف الثالثه	د . الأنبا / يوحنا قلته	٢٠٠٢
١٨ و ١٩ يناير رؤيه واقعيه	عبد القادر شهيب	٢٠٠٢
النص المؤسس و مجتمعه ٢/١	خليل عبد الكريم	٢٠٠٢
السياسه فى غير السياسه	د / عبد المنعم سعيد	٢٠٠٢
حاضر المصريين أو سر تأخرهم	محمد عمر . تحقيق / مجيد طوبيا	٢٠٠٢
الإرهاب و أمريكا و الإسلام	د / وحيد عبد المجيد	٢٠٠٢
الإسلام و الغرب من التعايش إلى التصادم	د / هاله مصطفى	٢٠٠٢
الإرهاب و حروب التحرير الوطنيه	د / إمام حسنين	٢٠٠٢
أيمن الظواهرى كما عرفته	منتصر الزيات	٢٠٠٢
الزواج السرى فى أوساط الشباب	د / إمام حسنين	٢٠٠٢
من يملك مصر	ساميه سعيد	٢٠٠٢
فلسطين و إرهاب الدوله الإسرائيليه	د / جهاد عوده	٢٠٠٢
فنانون خارج دائرة النقد	عبد الرازق عكاشه	٢٠٠٢
جمال عبد الناصر .. مدخل لقراءه جديده	د / أسامه الغزالى حرب	٢٠٠٢
إسرائيل و العلاقات المصريه السوريه	د / جمال سلامه على	٢٠٠٢
ادارة الصراع الدولى	د / جهاد عوده	٢٠٠١
بنك الضحك الدولى	مجيد طوبيا	٢٠٠١

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

طور الإنهيار (٤)



الفكر التاريخى



دار مصر المحروسة

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى
طور الانهيار (٤)
الفكر التاريخى

الكتاب: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى طور الانهيار (٤)
الفكر التاريخى
المؤلف: د. محمود إسماعيل
الطبعة الأولى: القاهرة ٢٠٠٥
الناشر: دار مصر المحروسة
المدير العام: خالد زغلول
مدير النشر والتوزيع: يحيى إسماعيل
المراجعة اللغوية: محمد القزاز
الغلاف: علاء قابيل
رقم الإيداع بدار الكتب: ٢١٩٨ / ٢٠٠٥

١٣ شارع قولة إمتداد محمد محمود - عابدين - القاهرة

تليفون - فاكس : ٣٩٦٠٥٠٠

d_misr _ elmahrosa @ hotmail . com

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

طور الانهيار (٤)

الفكر التاريخى

د. محمود إسماعيل

المحتويات



مقدمة

يعرض هذا السفر للفكر التاريخى الإسلامى خلال عصر سيادة الاقطاع العسكرى؛ من منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين؛ موضوعا، ومنهجا، ورؤية. وقد اعتمدنا فى مرجعيتنا إلى أمهات المصادر -وما أكثرها - التى تعاملنا معها فى دراسة المشروع بكافة جوانبه خصوصا مقدماتها التى تكشف عن التعريف بمؤلفيها وتوضح منهجياتهم ورؤاهم؛ مع ملاحظة ما انطوت عليه من مبالغات ومثاليات.

كما اعتمدنا على جهود بعض الدارسين المحدثين - مثل شاكر مصطفى وعباس العزاوى - اللذين قاما بجهد مشكور فى حصر مؤرخى العصر وقدما إحصاء ببليوغرافيا لمؤلفاتهم المعروفة والمفقودة. صحيح أن حظ هذين الإنجازين من الدرس والبحث والتحليل والتعليل جد محدود؛ ولكن حسبهما تقديم سجل واف - فى صورة تراجم - لمؤلفى العصر تعاملنا معه كمادة خام أولية، أمعنا فيها النظر وأعدنا تصيفها ودرسها لخدمة الموضوع.

كما أفدنا من المنهج «السميوطيقى» فى دراسة التواريخ المفقودة للكشف عن دلالاتها المعرفية فى ضوء الإحاطة بثقافة العصر عموما، ومسيرة الفكر التاريخى على نحو خاص.

أفدنا بالمثل من عدد كبير من الرسائل الجامعية خصوصا ما تعلق؛ منها بالدراسات المصدرية من قبل دراسيها؛ كما لم نهمل دراسات محققى المصادر الأصلية فى مقدمات ما حققوا من مؤلفات؛ والتعامل معها بحذر وحيطة؛ إذ كثيرا ما انطوت على مبالغات ومجازفات. كذا الإفادة من دراسات الكثيرين الذين اهتموا بالفكر التاريخى؛ سواء أكانوا عربا أم مستشرقين، وتعاملنا معها أيضا تعاملا نقديا.

على أن جل مادتنا التاريخية استقيناها من مصادرها الأصلية، وصححنا من خلالها الكثير من التقويمات الخاطئة للدارسين المحدثين.

إعتمادا على هذه المصادر جميعا؛ قمنا بتوظيف معلوماتها فى خدمة موضوع الدراسة وفق منهج قوامه الآتى :

أولا : تقسيم الموضوع إجرائيا إلى دوائر ثلاث كبرى: هى قلب العالم الإسلامى، ومشرقه، ومغربه، بهدف تيسير دراسة الموضوع خلال فترة زمانية طويلة؛ ونطاق مكانى شاسع يضم العالم الإسلامى برمته.

ثانيا : التعريف بالمؤرخين فيما تعلق بوظائفهم وانتماءاتهم المذهبية ووضعهم الطبقى وثقافتهم العامة؛ لما لذلك من تأثير فى كتاباتهم. كما قمنا بتصنيف للموضوعات حسب الأجناس والأنواع الخاصة بالكتابات التاريخية المعروفة؛ بهدف رصد ما استجد من موضوعات، وما بقى منها موروثا عن العصر السابق، وما اندثر فى عصر الدراسة. ثم تناولنا مرجعيات المؤرخين ومصادرهم التى اعتمدوا عليها فى تواليفهم.

وأولينا اهتماما خاصا بالوقوف على مناهجهم ورؤاهم ومقاصدهم وغاياتهم. كما قمنا بتقويم حظ كل مؤرخ من الموضوعية والحياد أو التعصب والانحياز؛ وتقويم نتاج إنجازات مؤرخى العصر، بالوقوف على القواسم المشتركة والخصوصيات الإقليمية فى الدوائر الثلاث؛ باعتماد المنهج المقارن والخروج من ذلك كله بأحكام عامة.

ثالثا : إفراد دراسة «مجهرية» عن مؤرخ شهير فى كل إقليم من أقاليم الدوائر الثلاث؛ كأنموذج ومثال؛ بهدف التحقق من مصداقية الاحكام العامة.

رابعا : عولنا على المنهج المادى الجدلى التاريخى الذى يربط الفكر التاريخى بالثقافة العامة للعصر، كذا يربط بين هذه الثقافة وبين محيطها الاجتماعى الذى أفرزها.

وإذ نؤكد على جدة هذا الإنجاز وما تطلبه من جهد مضن؛ نرجو أن يفيد منه الباحثون والدراسون المتخصصون فى دراسة التاريخ الإسلامى، ونعول على قدرتهم فى تقويم هذا العمل ونقده؛ عسانا أن نفيد منه فى مراجعة ما شابه من قصور، وتصويب ما شانه من أخطاء.

والله ولى التوفيق

محمود إسماعيل

المنصورة فى ٢٠٠٣/٨/١٧


مدخل

الخصائص العامة للفكر التاريخى

سبق وعرضنا للفكر التاريخى فى طورى التكوين والازدهار، وأرجعنا النشأة «لمعطيات الصحوة البورجوازية الأولى» التى وقعت ما بين منتصف القرن الثانى ومنتصف القرن الثالث الهجريين، كما ربطنا الازدهار «بالصحوة البورجوازية الثانية» والاخيرة؛ التى حدثت ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجريين، وأوضحنا ارتباط هذا الازدهار بالتطور الفكرى والثقافى العام؛ حيث ظهرت نخبة من المؤرخين العظام من امثال البيرونى ومسكويه وابن الصابىء وابن حيان وابن حيون وغيرهم ممن رسخوا قواعد العلم وطوروا مناهجه تحقيقا وتفسيرا؛ إلى حد ولوج باب التنظير وفلسفة التاريخ.

وبنفس المنهج وذات الرؤية؛ سنعالج الفكر التاريخى فى طور الانهيار بربط هذا الانهيار باضمحلال الفكر والثقافة عموما خلال عصر وصمه ووسمه ابن خلدون بعصر «الانحطاط»؛ كذا بربط هذا الانحطاط الفكرى والثقافى العام بمعطيات سوسيو ـ تاريخية.

وقد افردنا سفرا بكامله لاسباب وتجليات تدهور العلوم والفنون والآداب، سبقه سفر آخر عن الخلفية التاريخية للعالم الإسلامى خلال عصر «الاقطاع العسكرى» الذى بدأ حول منتصف القرن الخامس واستمر حتى أوائل القرن العاشر الهجريين.

ولاغضاضة فى الإحاطة بأسباب ومظاهر هذا التدهور اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا؛ ولو فى عجالة. أما عن الاسباب؛ فتكمن فى سيطرة قوى أجنبية على البحار وانتزاعها السيادة من القوى الإسلامية؛ الأمر الذى أفضى إلى كساد التجارة فى العالم الإسلامى، وما ترتب على ذلك من تقلص الموارد الاقتصادية والاضطراب السياسى. وهو أمر مهد لظهور قوى بدوية «طرفدارية» مهمشة اجتاحت سائر أقاليم العالم الإسلامى وقفزت إلى السلطة عن طريق الغلبة، واستعاضت عن الموارد الاقتصادية المفقودة بإقرار نظام الاقطاع العسكرى. وهو نظام اقتصادى منغلق ومنكفىء ترتبت عليه نتائج وبيلة على سائر الاصعدة.

فعلى الصعيد الاقتصادى؛ كرست قوى الانتاج للاستهلاك وليس للتصدير، فغدت الواردات اكبر من الصادرات؛ الأمر الذى عرض العالم الإسلامى للضائقات والأزمات الاقتصادية. ولم يكن امام النظم البدوية

العسكرية الحاكمة من مناص إلا زيادة هذه الموارد عن طريق الغزو، أو زيادة الضرائب والمغارم، أو تزييف العملة، أو المصادرات. وترتب على ذلك مزيد من الثورات الاجتماعية، وما تبعها من تخريب؛ الأمر الذى أدى إلى المزيد من التدهور فى قوى الإنتاج. فعلى صعيد الزراعة؛ أهملت شئون السقاية والرى، ونزح الكثيرون من المزراعين إلى المدن لامتهان الحرف والصناعات الأمر الذى أفضى إلى تدهور الإنتاج الزراعى.

كما تدهورت الصناعة بسبب زيادة المغارم والشطط فى جباية الضرائب وكبس ،العسكر للاحياء الصناعية بهدف السلب والنهب.

أما التجارة الداخلية؛ فقد كسدت بالمثل نتيجة تقلص الإنتاج الزراعى والصناعى واضطراب الأمن الداخلى، وارتفاع الاسعار.

كسدت التجارة الخارجية بالمثل من جراء هيمنة قوى أجنبية على البحار هددت النشاط التجارى؛ خصوصا بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح ففقد العالم الإسلامى موارد مالية هائلة بفقدانه الهيمنة على «تجارة العبور». وتقلصت التجارة الخارجية واقتصرت على استيراد السلع الكمالية اللازمة لحياة الترف التى عاشتها الطبقة الحاكمة ومن دار فى فلكها.

وعلى الصعيد السياسى؛ شهد العالم الإسلامى نظما متسلطة «أوتوقراطية» وحكومات عسكرية كانت زعاماتها أصلا من الرقيق المجلوب الذى قفز إلى السلطة عن طريق الغلبة والقوة؛ كما هو حال النظم الحاكمة فى الهند وفى مصر والشام. وتفاقمت المشكلات السياسية نتيجة صراعات العصبات العسكرية الطامحة إلى السلطة. وأفضى الحال إلى التجزئه والفوضى السياسية والفشل الإدارى وتفاقم المشكلات الاقتصادية، الأمر الذى أفضى إلى تعاظم الهبات والانتزاءات والفتن التى قمعت بعنف وقسوة. وترتب على ذلك تعاظم ظاهرة الصعلكة والفتوة والعيارة والشطارة؛ بما أفضى إلى المزيد من الحروب الداخلية.

وعلى الصعيد العسكرى؛ لم توفق النظم العسكرية الحاكمة فى مواجهة الاخطار الخارجية؛ كغزوات المغول والخطر الصليبى فى الشام ومصر والاندلس وصقلية.

أما عن الجوانب الاجتماعية؛ فقد فشت روح الإقليمية والعنصرية

والطائفية بعد خلخلة البناء الطبقى. فقد تعاظمت الطبقة الأرستقراطية من الحكام وقواد الجند ورجال الجهاز الإدارى والمالى. أما الطبقة الوسطى فقد اختفت أو كادت؛ بعد انضمام شرائحها الموسرة إلى الطبقة العليا، وهبوط شرائحها المنتجة إلى طبقة العامة التى ازدادت اتساعا وشكلت السواد الأعظم من السكان، سواء من الأحرار أو من الرقيق الذى راجت تجارته فى ذلك العصر.

وعلى المستوى الفكرى والثقافى؛ تدهورت العلوم والفنون والآداب؛ بانهيار العمران؛ على حد تعبير ابن خلدون. وافتى فقهاء السلطة بتحريم العلوم الطبيعية والفلسفية والرياضية وتجريم المشتغلين بها. لذلك تعاظمت الاتجاهات النصية والغيبية على أنقاض العقلانية والتجريب؛ خصوصا بعد تعاظم الحركة الصوفية وانتشار الطرقية بشعوذاتها وخرافاتها. كما اختفت روح الإبداع والابتكار وشاع النقل والتقليد، واختزلت المعارف فى العلوم الدينية التى تحولت بدورها إلى مجرد شروح وملخصات.

تلك رؤية عامة موجزة عن الخلفية التاريخية والثقافية التى عكست سلبياتها على الفكر التاريخى.

لذلك كان من الطبيعى أن يعارك هذا النوع من المعرفة أزمة؛ باعتبار التاريخ جزءا من الثقافة العامة. وصدق من ذهب إلى أن «علم التاريخ الإسلامى ارتبط فى كل العصور بالتطور العام للحركة الفكرية» [١] وإذا أثبتنا تدهور الحركة الفكرية وأرجعناها إلى تدهور الواقع السوسيو اقتصادى والسوسيو سياسى؛ إنعكس هذا التدهور على الفكر التاريخى موضوعا ومنهجا ورؤية وغاية. وما نود تأكيده أن هذا التدهور كان عاما وشاملا فى جميع أرجاء العالم الإسلامى. لذلك أخطأ من صنف الفكر التاريخى على أساس وجود «مدارس» تختص كل منها بخصائص مميزة [٢]، كذا حين ميز فى تاريخ تلك الفترة الزمنية بين عصرين مختلفين تميز الفكر التاريخى إبان كل منهما بسمات خاصة؛ العصر الأول يشمل الفترة الزمنية السابقة على سقوط الخلافة العباسية سنة ٦٥٦هـ والعصر الثانى يمتد من تاريخ السقوط إلى اوائل القرن العاشر الهجرى [٣].

---

(١) انظر: روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، الترجمة العربية، ص٤٥، بغداد١٩٦٤.

(٢) انظر: شاكر مصطفى: التاريخ العربى والمؤرخون، جـ١، ص٢٧٣، بيروت ١٩٨٣.

(٣) نفسه، جـ٣، ص٧٩، بيروت ١٩٩٠.

ويرجع هذا الخطأ ـ فى الحالين معا ـ إلى أخذ الباحث بتصنيف أحد المستشرقين الكلاسيكيين الذى عالج الفكر التاريخى بمعزل عن تاريخيته[١] وقد سبق لنا تبيان وحدة الصيرورة التاريخية والفكرية لتشمل سائر بلاد العالم الإسلامى من جهة، وتشمل أيضا الفترة الزمانية الممتدة ما بين منتصف القرن الخامس الهجرى واوائل القرن العاشر الهجرى أيضا بما يؤكد انتشار وذيوع ظاهرة التدهور فى الفكر التاريخى بالتبعية. وحسبنا ان هذا المستشرق اعترف بتلك الحقيقة ـ بما يدعم وجهة نظرنا ـ فى موضع آخر من كتابه؛ حين قال: «اتخذت جل المؤلفات التاريخية فى ذلك العهد ـ أى بعد سقوط الخلافة عام ٦٥٦هـ ـ نفس السبيل الذى توجهت إليه من قبل»[٢].

ترجع هذه الاخطاء وغيرها - فى أحكام جل الدارسين للفكر التاريخى إلى إغفال «التاريخية»؛ وهو أمر سوف نتحاشاه فى توجهنا لدراسة الموضوع، ويتأسس هذا التوجه الجديد على عدة إجراءات نوجزها فيما يلى:

أولا : الاهتمام باستقصاء نوعية المهن التى امتهنها مؤرخو ذلك العصر، وتحديد من ارتبط منهم بالسلطة أو من اشتغل منهم بعلوم الحديث والفقه أو احترف الوراقة أو الطب أو التجارة أو غيرها.

ثانيا : الوقوف على مدى ثقافة هؤلاء المؤرخين من حيث الاتساع أو الانغلاق، كذا معرفة انتماءاتهم المذهبية وأوضاعهم الطبقية، ومدى تأثير ذلك كله فى توجهاتهم ومناهجهم ومقاصدهم من دراسة التاريخ.

ثالثا : تحديد أنواع وأجناس الكتابة التاريخية، من تواريخ عامة أو عالمية، أو تواريخ إقليمية، أو تواريخ مدن أو دول أو سير أو تراجم، كذا تبيان ما استحدث من موضوعات وما اختفى واندثر.

رابعا : معرفة الأصول المرجعية التى استقى منها المؤرخون معارفهم التارخية، من مشاهدة وعيان وسماع ورواية، واعتماد على الوثائق، أو نقل واقتباس من المصنفات التاريخية السابقة.

خامسا : الوقوف على المناهج التى عول عليها المؤرخون فى تصنيف

---

(١) انظر: جب: علم التاريخ ، الترجمة العربية ، ص ٨٩، بيروت ١٩٨١.

(٢) نفسه، ص ٨٩ ، ٩٠.

وتبويب تلك المادة التاريخية؛ سواء أكانت حولية أو فى صورة موضوعات متكاملة، أو الجمع بينهما معا فى منهج واحد، وكذا معرفة مواقفهم من الإسناد إثباتا أو إهمالا، واخيرا مدى تعويلهم على النقد، أو اللجوء إلى النقل دون روية أو فحص.

سادسا : محاولة تحديد اتجاهات التعليل والتفسير والتأويل؛ وتحديد الرؤى من حيث تأسيسها على العقل أو النقل أو اللاهوت أو الأساطير أو الخرافات.

سابعا : الوقوف على المقاصد والغايات التى توخاها المؤرخون من و راء كتاباتهم؛ ومعرفة ما إذا كانت معرفية قحة أو تعليمية أخلاقية أو تبريرية لسياسات الحكام، نظرا لتأثير تلك المقاصد فى تحديد منطلقات الكتابة التاريخية وتقدير مدى مصداقيتها.

ثامنا : دراسة أسلوب الكتابة التاريخية، من حيث كونها نثرا مرسلا أو مسجوعا بليغا أم ركيكا، كذا الاهتمام بآلية الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية والشعر، وإثبات أقوال الحكماء ونصوص الوثائق ونحوها؛ تأسيسا على صدق مقولة العلاقة العضوية بين الشكل والمضمون.

تاسعا : معرفة مكانة علم التاريخ - فى هذا العصر - بين العلوم الأخرى، والوقوف على مدى تقديره أو تهميشه، ومقارنة تلك المكانة بما كانت عليه فى العصور السابقة، ومدى الإفادة من هذه العلوم ومعارفها فيما كتبه مؤرخو العصر من مصنفات.

عاشرا : تقويم نتاج الكتابة التاريخية؛ بالكشف عما إذا كانت ابداعا وابتكارات أو نقلا واجترارا أو تكرارا مسترشدين فى عملية التقويم والتثمين بمعطيات العصر السوسيورتاريخية والسوسيو - ثقافية.

أولا : تصنيف المؤرخين :

نلاحظ أن معظم مؤرخى العصر كانوا محدثين غلبوا الرواية على الدراية والسماع على العيان، بما يضفى طابعا دينيا على مناهجهم ورؤاهم. كما كان جل هؤلاء من المشتغلين بالدواوين أو مدرسين فى المدارس التى اهتمت أصلا بالعلوم الشرعية وعلى رأسها علم الحديث. كما شاع فى هذا العصر وجود مؤرخين من السلاطين والوزراء الذين

تعاطوا التاريخ من باب الهواية. بالمثل تعاظمت ظاهرة «مؤرخ السلطة» الذى كتب التاريخ بأمر الحاكم أو الوزير، أو على الأقل قدم تواريخه هدية للحاكم أو الوزير أو القائد طمعا فى المنح والإغداقات[1]. كما أقدم الاشراف العلويون على كتابة تواريخ مذهبهم وسير أعلامه بهدف الحفاظ على المذهب الشيعى الذى تعرض معتنقوه للبطش والاضطهاد. ولا غرو؛ فقد أعدمت وأحرقت الكثير من كتاباتهم ولم يبق منها إلا النذر اليسير. وينسحب الحال ذاته على مؤرخى الخوارج. وبديهى ان يشتغل الوراقون بكتابة التاريخ. وأحرز بعضهم أموالا وثر وات من جراء الاتجار بها؛ لذلك غلب الهدف التجارى على الهدف المعرفى فى الكثير مما صنفوه. ولعل هذا يفسر أيضا لماذا كتب التجار فى التاريخ من أجل الارتزاق بعد أن بارت بضاعتهم فى مجتمع سادته الإقطاعية.

ولانتشار التصوف فى المجتمعات الإسلامية؛ إشتغل بعض شيوخ المتصوفة بكتابة التاريخ الخاص بطرقهم الصوفية وتراجم اعلامها؛ وهى كتابات غلبت عليها الطابع المنقبى و غصت بالكرامات الخرافات.

واشتغل بعض النصارى خصوصا من الأطباء ورجال الدين بالكتابة فى التاريخ. وحوت كتابات الأطباء بعض موضوعات الفلسفة وعلوم الحكمة التى صودرت وجرمت فى هذا العصر . كما نحت كتابات البطاركة والقساوسة نحوا لاهوتيا كنسيا؛ إذ أرخ اصحابها فى الأصل للكنائس والاديرة، واحتفلوا بتسجيل أعمال آباء الكنيسة وأعلامها بهدف الحفاظ على تراثها فى عصر عمته روح التعصب واضطهاد الاقليات الدينية والمذهبية. ولم نعدم وجود مؤرخين من الفقهاء واللغويين والنحاة والأدباء والشعراء أرخوا لمعارفهم وسير أعلامها انطلاقا من نزعة ضيقة ورؤية منحازة وذوق عقيم فى التقويم والنقد، وغلب على تواريخ الفقهاء طابع التعصب للمذهب الفقهى تعبيرا عن تفشى ظاهرة الصراع بين فقهاء المذاهب الأربعة: بعد أن ذوت المذاهب والفرق الدينية السياسية والكلامية فى معظم أقاليم العالم الإسلامى.

ثانيا ثقافة المؤرخين :

غلبت الثقافة الدينية فى هذا العصر بعد تحريم العلوم الدنيوية وتجريم المشتغلين بها؛ وإن وجدت بعض فلولها خصوصا عند مؤرخى

---

(١) السيد عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ١٢٤، الإسكندرية ١٩٦٧.

الشيعة أو مؤرخى الكنيسة. كما وجدت نظم حاكمة فى الاطراف ـ مثل بلاد ما وراء النهر واليمن والأندلس ـ إتسمت ببصيص من الاستنارة فى عهود بعض حكامها، خففت من نزعة التعصب وغلواء الاضطهاد؛ فسمحوا بتداول قسط محدود من المعارف العلمية الموروثة عن العصر السابق. وكانت الغاية هى الإفادة من هذه المعارف فى أمور عملية، كما هو الحال بالنسبة للطب بهدف التداوى والعلاج، والفلك بهدف الإفادة منه فى مجال التنجيم ومعرفة المستقبل.

أما عن علم الحديث؛ فقد ساد ثقافة مؤرخى العصر لصلته بالتاريخ موضوعا ومنهجا [1] لذلك كان معظم مؤرخى العصر محدثين أصلا اشتغلوا بالتاريخ.

وبرغم تحريم علم الكلام؛ فقد نهل منه بعض مؤرخى السنة من الاشاعرة؛ بهدف مساجلة خصومهم من المعتزلة وأتباع المذهب الشيعى. ونظرا لتعاظم الخلافات الفقهية بين معتنقى المذاهب الاربعة؛ فقد اهتم المؤرخون الفقهاء بمذهبهم الأصلى والإحاطة بالمذاهب الأخرى المتنافسة والمتصارعة؛ بهدف المحاجاة والمساجلة وتوظيف المعارف الفقهية فى الصرعات السياسية والاجتماعية التى تعاظمت فى هذا العصر. وقد انتقل هذا الصراع بين المؤرخين حتى وصل إلى درجة تعرض المخالفين لمذهب الدولة الفقهى للبطش الاضطهاد؛ فهرب الكثيرون منهم إلى أقاليم أخرى تعتنق مذهبهم؛ حفاظا على أرواحهم وطموحا لنيل الحظوة عند حكامها.

وأحاط معظم المؤرخين بقدر من علوم اللغة والأدب، نثرا وشعرا للحاجة إليها فى التسجيل والتدوين. كما اهتم مؤرخو الصوفية بعلوم التصوف الذى شاع وانتشر فى سائر أرجاء العالم الإسلامى، حتى غلب على ثقافة العصر عند الخاصة والعامة على السواء.

خلاصة القول ؛ إن ثقافة مؤرخى هذا العصر كانت ضئيلة ضيقة الأفق إذا ما قيست بنظيرتها عند مؤرخى العصر السابق؛ وهو أمر سوف

---

(١) ياسر نور: التأثير المنهجى لعلوم الحديث في مناهج المؤرخين المحدثين، رسالة ماجستير- مخطوطة - كلية الآداب ،جامعة المنصوره، ص ١٢٣، المنصوره ١٩٩٩.

ينعكس سلبا على كتاباتهم موضوعا ومنهجا ورؤية، كذا على أسلوبهم فى الكتابة؛ إذ تقلصت الكتابة بالعربية بعد انتشار اللغة الفارسية فى الشرق الإسلامى، كما فشا اللحن والركاكة والصنعة اللفظية عند من دونوا مصنفاتهم التاريخية باللغة العربية [١] وإن شذت القاعدة نسبيا عند عدد ضئيل من المؤرخين الذين أجادوا العربية وجمعوا بينها وبين بعض اللغات الأخرى.

ثالثا : أجناس الكتابة التاريخية وموضوعاتها :

نلاحظ أن بعض هذه الأصناف انقرضت واختفت، وبعضها استجد واستحدث، وثالثها راج وانتشر وتعاظم كما؛ لا كيفا ومن الأجناس التى اختفت ؛ الكتابة عن القضاء والقضاة، والتأريخ للكتاب، وأخيرا الكتابة فى موضوع الخراج. وتفسير انقراض الكتابة فى القضاء يرجع إلى تفشى الظلم وانتهاك العدالة. كما ان إهمال الكتابة عن طبقة «الكتاب» راجع إلى تدهور مكانتهم السياسية والفكرية فأصبحوا مجرد موظفين إداريين[٢] ويفسر العزوف عن الكتابة فى «الخراج» إلى سياسة الشطط المالى والجبائى والخروج عن تعاليم الشرع؛ فيما نرى.

أما عن الموضوعات التى استحدثت، فأهمها ما يتعلق بالتدابير والنصائح والتوجيهات السياسية؛ بهدف تقديم الإرشاد والنصح لحكام طغاة؛ بعد إخفاق الثورات الاجتماعية وقمعها بعنف وقسوة، هذا فضلا عما قام به بعض الحكام من الكتابة فى هذا المجال؛ توعية وترشيدا لأبنائهمم من ولاة عهودهم؛ ليضمنوا لسلطانهم البقاء والاستمرار.

وثمة صنف آخر استجد واستحدث؛ وهو الكتابة فى سير الأمراء والوزراء وكبار قادة الجيوش خلال عصر تعاظم فيه نفوذ الوزراء؛ لقيامهم بالنصيب الأوفر فى إدارة وتسيير شئون دولهم؛ بعد انشغال الحكام بحياة الترف والدعة والانغماس فى الملاذ. لذلك اهتم المؤرخون بالتأريخ لهؤلاء الوزراء الكبار طمعا فى كسب ودهم ونيل عطاياهم أو اتقاء لشرورهم. كما اهتموا بسير القواد فى عصر مار بالصراعات والمعارك الداخلية والخارجية. عصر شأنه هكذا؛ دفع المؤرخين إلى

(١) جب :المرجع السابق، ص ٨٩.

(٢) شاكر مصطفى : المرجع السابق، جـ١، ص ٣١٩.

إرضــاء الحكام بالكتــابة فـى «الأســمــار» و «الـوعظ» و «النوادر» و «العجائب» و«الغرائب»؛ بما يعكس تأثير الواقع الاجتماعى والثقافى فى الكتـابة التـاريخـيـة. كـذلـك اسـتـحـدث المؤرخـون مـوضـوع التـاريخ فى «الديارات» وإبراز حياة ساكنيها؛ وهى حياة جمعت بين العبادة والنسك وبين التهتك والشـذوذ، كـذلك راجت الكتـابة فـى «الهـدايا والتـحـف»؛ مجاراة لذيوع المفاسد الاجتماعية والسياسية. هذا فضلا عن ذيوع الكتابة فى موضوع الحرب والسلاح والفروسية بما يتسق مع روح عصر غص بالحروب الداخلية والخارجية [١].

أما عن الاجناس والموضوعات التى خملت واضمحلت فأهمها «التواريخ العالمية». وهذا راجع - فيما نرى - إلى تعاظم ظاهرة الاقليمية والمحلية كنتيجة طبيعية للتجزئة السياسية الناجمة عن سيادة النمط الاقطاعى. هذا فضلا عن تعاظم الاخطار الخارجية من لدن قوى أجنبية غازية؛ كالصليبيين والمغول فى الشرق والقوى النصرانية من ا لنورمان و نصارى الأندلس فى الغرب؛ الأمر الذى افضى إلى العزوف عن الاهتمام بأخبار القوى العالمية كموقف فكرى بعد العجز عن مواجهتها عسكريا لذلك ندرت الكتابة فى مجال «التواريخ العالمية» وشاب ما كتب فيها الكثير من المغالط والبتر[٢] والتزييف. ويرجع ذلك أيضا إلى قصور فى دائرة معارف مؤرخى هذا العصر كنتيجة منطقية لتدهور الفكر والثقافة بعامة، وكلها أمور جعلت المؤرخين ينقلون فى هذا الصدد عن مؤلفات السابقين بأخطائها وطابعها الخرافى والأسطورى. وأن كان من الإنصاف التنوية ببعض الكتابات من لدن بعض المؤرخين الرسميين النابهين الذين زاروا بعض أقاليم «دار الحرب» بهدف السفارة أو عقد اتفاقات خاصة بتداول التجارة [٣].

أما عن الأجناس والموضوعات الموروثة عن العصر السابق وتعاظمت وتكاثرت فى هذا العصر، فأهمها الاهتمام «بالتواريخ المحلية»؛ كنتيجة منطقية للتجزئة الاقطاعية والتشرذم السياسى، وتعاظم النزعات الاقليمية والنعرات العنصرية والتعصب الطائفى. لذلك تكاثر هذا الصنف من الكتابة التاريخية وغلب عليه الاسراف فى ذكر الفضائل والتفاخر إلى حد انتحال الاحاديث، وتأويل آيات القرآن والاستشهاد بأقوال السلف

(١) نفسه، ص ٣١٢.

(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص٢٠٤.

(٣) جب: المرجع السابق، ص ١٠٥.

لإظهار تميز الإقليم المكتوب عنه عن غيره من الأقاليم. [1]

ولنفس الأسباب وبذات الرؤية كثرت الكتابة فى «تواريخ المدن» بذكر فضائلها وميزاتها الجغرافية ومكانتها فى تاريخ العصور السالفة. وقد تضخمت تواريخ المدن نظرا لحشوها بالتراجم عن مشاهير أعيانها وفقهائها ومحدثيها وأدبائها وشعرائها وشيوخ متصوفيها. وينم ذلك عن تضاؤل نزعة الولاء للدولة واستبدالها بالانتماء للمدينة؛ خصوصا فى عصر تعرضت فيه المدن لأخطار الغزو والنهب والسلب.

وإذا كانت ثمة فائدة لهذا الصنف من الكتابة التاريخية، فتمثل فى وفرة المعلومات التى تناولت معالم المدينة من خطط وأسواق ومساجد وحمامات وربط.. الخ [2]

إهتم مؤرخو العصر أيضا بالكتابة عن «الأسرات الحاكمة» بتوجيه من الحكام فى غالب الأحيان. وتبارى المؤرخون فى تمجيدها وتبرير سياساتها، اتقاء لشرور الحكام من ناحية، وطمعا فى إنعاماتهم وإغداقاتهم من ناحية اخرى [3]. وتعاظمت هذه المؤلفات كما وحجما لحشوها بالتراجم فى الوفيات وسير المشاهير فى ميادين السياسية والأدب والعلم النقلى والشعراء. ومما يفت فى مصداقيتها كونها كتبت فى عهود الحكام؛ لذلك غصت بالرياء والملق والإسراف فى ذكر الفضائل والشيم والمآثر والتغاضى عن النقائص والمفاسد [4]. كما افتقرت إلى الصدق والموضوعية؛ خصوصا أن بعضها كان من تأليف الحكام أنفسهم أو وزرائهم أو كتاب دواوينهم. كما افتقرت إلى الابداع والابتكار فكانت مسخا مشوشا محدود الفائدة. كما شاعت الكتابة عن «سير» الحكام والوزراء وقادة العسكر وشيوخ المتصوفة[5] فى صورة تراجم مستقلة، أو فى خضم تراجم عامة أو فى التواريخ المحلية وتواريخ المدن، وحتى فى التواريخ العالمية. وإذ تعاظمت الكتابة عن سير الشعراء والعلماء؛ فلا يخلو ذلك من دلالة على تجاهل حكام طغاة اشتهروا بالجهل والظلم وسوء السيرة [6]. أما الكتابة عن الفقهاء والمحدثين والمتصوفة، فتعكس المنظور

---

(١) عفت الشرقاوى: أدب التاريخ عند العرب، ٢٧٩ -٢٨٠، بيروت، د.ت.
(٢) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص ١٢٣.
(٣) جب: المرجع السابق، ص ٩٩.
(٤) شاكر مصطفى :المرجع السابق، جـ١، ص ٣٦٦ - ٣٦٨ .
(٥) جب: المرجع السابق، ص ١١٢.
(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ١، ص ٤٦٣ .

الدينى الغلاب على رؤية مؤرخى العصر؛ وفى انطوائها على الكرامات والخرافات والقصص والنوادر والغرائب؛ ما يؤشر أيضا على ضحالة الثقافة وسطحيتها (١) . وفى الاهتمام بالوفيات (٢) ما ينم عن تفشى نزعات الإحباط واليأس وفقدان الأمل فى الإصلاح والتغيير. ومع ذلك تنطوى هذه المصنفات على معلومات ذاخرة وثرية - برغم ضآلة قيمتها الفنية - تقدم صورة واضحة عن العصر ومدى ما وصل إليه من تدهور وانحطاط (٣).

افضى تعاظم الكتابة فى التراجم والسير إلى ظهور فن «المعاجم» التى شاعت فى هذا العصر؛ خصوصا فى بلاد الشام؛(٤) ومن اشهرها ما صنفه ابن خلكان وابن حجر وياقوت الحموى؛ حيث جرى تصنيفها وتبويبها على حروف الهجاء (٥).

ونظرا لتراكم المعارف التاريخية الموروثة عن العصور السابقة وصعوبة تصنيفها؛ ظهرت «الموسوعات»؛ التى لا تعبر عن ثقافة عريضة ومبدعة، بقدر ما تنم عن الجمع والنقل فى شتى ميادين المعرفة؛ دون تصنيف متسق أو تمحيص نقدى (٦) .

كما أفضى تفشى الجهل وخفوت الرغبة فى طلب العلم والقصور فى التأليف المبتكر؛ إلى تعاظم ظاهرة «التلخيص» التى لا تعبر بحال من الاحوال عن أدنى إبداع أو ابتكار؛ بل كانت الملخصات فى معظم الأحيان مخلة وعاجزة عن إيضاح ماحوته الأصول التى جرى تلخيصها (٧) . لذلك حمل ابن خلدون على هذه الظاهرة واعتبرها «مخلة بالعلم والتعليم».(٨)

خلاصة القول: إن أصناف الكتابة التاريخية رغم تنوعها وتعدد موضوعاتها؛ كانت فى التحليل الاخير معبرة عن تعاظم فى الكم؛ وضمور فى الكيف.

---

(١) نفسه، جـ٣، ص ١٥، بيروت ١٩٩٣.

(٢) مرجوليوث :دراسات عن المؤرخين العرب ، الترجمة العربية، ص ١٦٨، بيروت، د.ت .

(٣) جب : المرجع السابق ، ص ٩٧ .

(٤) نفسه ، ص ١٠٢.

(٥) نفسه، ص ١٠٣.

(٦) روزنتال: المرجع السابق، ص١٩٩، شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٣، ص٨١، بيروت ١٩٩٠.

(٧) آلدوميلى: العلم عند العرب، الترجمة العربية، ص ٥١٦، القاهرة ١٩٦٢.

(٨) ابن خلدون: المقدمة، ص ٥٣٢، القاهرة، د.ت .

رابعا : الإطار المرجعى :

تعددت مصادر المعرفة التاريخية وتنوعت ما بين النقل وشهادة العيان والسماع والمساءلة والوثائق وغيرها. إلا أن النقل شكل المرجعية الأساسية خصوصا؛ فيما يتعلق بالعصور السابقة وشاعت آفة السطو، حيث أدمجت أحيانا كتب بعينها ضمن ما كتبه المؤرخ دون أدنى إشارة - إلى حد ظهور مؤلفات تندد بتلك الظاهرة. ولعل فى ذلك ما يؤكد خطأ أحكام بعض الدارسين الذين بهروا بضخامة مصنفات هذا العصر؛ فاعتبروه عصر ازدهار فى الكتابة التاريخية. لقد كان النقل والاقتباس والسطو عادة لم يسلم منها حتى كبار المؤرخين؛ من أمثال ابن الأثير والمقريزى وابن خلدون. فما نقله مؤرخو العصر عن سابقيهم خلو من أية قيمة علمية؛ اللهم إلا الاحتفاظ بمنقولات سابقة مفقودة؛ لذلك أمكن معرفتها من خلال مؤلفات مؤرخى هذا العصر. كما احتفظوا أيضا بالكثير من الوثائق التى فقدت بالمثل يمكن التعويل عليها فى البحث والدرس التاريخى (١).

وبرغم تنديد ابن خلدون بهذه الظاهرة؛ لم يسلم نفسه من مغبتها؛ إذ اثبتنا فى دراسة سابقة كيف نقل من رسائل إخوان الصفا دون أن يشير إليها (٢).

يقول ابن خلدون [٣] عن هذه الظاهرة «ونقلها عنهم الكافة من حفظة النظر والغفلة عن القياس، ونقلوها هم أيضا كذلك من غير بحث ولا روية، واندرجت فى محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهيا مختلطا»، وأرجع ذلك إلى «الجهل » من ناحية «والثقة بالناقلين» [٤] من ناحية أخرى. كما أرجعها بعض الدارسين المحدثين إلى تفشى آفة «التقليد» (٥) من ناحية ثالثة.

لقد وقف ابن خلدون على حقيقة عدم التحرى وانعدام النقد فيما نقل ؛ بما يشى بعدم قيمة المنقول، كذا فطنته إلى عدم التصنيف والترتيب؛ الأمر الذى افضى إلى التخليط فى النهاية؛ وتلك حقيقة أكدها بعض الدارسين المحدثين.[٦] وإذا كان هناك تدخل ما يذكر للناقل؛ فليس إلا الاختيار والانتقاء.

---

(١) عفت الشرقاوى: المرجع السابق، ص٢٧٦.

(٢) انظر: محمود إسماعيل: نهاية اسطورة، القاهرة ٢٠٠٠.

(٣) المقدمة، ص٢٨.

(٤) نفسه، ص٣٨.

(٥) انظر: شاكر مصطفى : المرجع السابق جـ١، ص٢٧٤.

(٦) مرجوليوث: المرجع السابق، ص١٧٠.

أما بخصوص الاعتماد على الوثائق؛ فقد جرى التسليم بمصداقيتها أيضا؛ فذكرت وأثبتت فى كتب المؤرخين ممن اشتغلوا فى دواوين الدولة وجهازها الإدارى. وإذا كان لذلك من قيمة؛ فلا تعد إثباتها بعد أن فقدت أصولها.

أما عن المشاهدة والعيان؛ فتلك خاصية تميزت بها كتابات المؤرخين من الوزراء والحكام الذين شاركوا فى الأحداث السياسية أو المعارك الحربية.

وعول المؤرخون من أهل الحديث على «المساءلة» فى جمع الروايات ممن كانوا قريبى العهد من الأحداث والوقائع، وقد اتبعوا فى ذلك مناهج علم الحديث التى سوف نشير إليها بعد قليل.

كما اعتمد بعض مؤرخى العصر على «السماع»، وأثبتوا روايات من سمعوا عنهم، وسبقوها باصطلاحات مثل: «سمعت» و «حدثنى» و «أخبرنى» و «ابنأنى».... الخ (١)

خلاصة القول؛ إن مؤرخى هذا العصر جمعوا مادتهم العلمية من مصادر شتى ومظان متنوعة جرى التعويل عليها فى الكتابة التاريخية؛ لكن دون فحص أو نقد أدلى لها.

خامسا : المناهج :

تنوعت المناهج بتنوع المؤرخين الذين طبقوها فى دراسة التاريخ، دونما أدنى ابداع أو ابتكار. فمنهم من اتبع «النظام الحولى» بترتيب الوقائع والأحداث على حساب الأعوام والشهور والأيام.

ومنهم من سلك طريق السابقين فى عرض الأحداث فى صورة «موضوعات » لا تحفل بالتسلسل الكرونولوجى، ومنهم من جمع بين المنهجين؛ معا فرتبوا الموضوعات المدروسة وفق تسلسل وقائعها وأحداثها (٢).

ومن المؤرخين من اعتمد «الإسناد»؛ فذكر الرواية مثبتا سلسلة رواتها؛ خصوصا بالنسبة للمؤرخين المحدثين، ومنهم من اختصر السند

---

(١) ياسر نور: المرجع السابق، ص ٤٤، ٤٥

(٢) جب: المرجع السابق، ص٩١.

أو أجمله، ومنهم من أشار إلى مصادره فى مقدمة كتابه وأغفل السند كلية.

ولا يقف الإسناد دليلا صحة الرواية؛ فما أكثر ما انتحل من روايات اعتمدت على عنعنات مطولة . وفى كثير من الأحيان اهتم المؤرخون والمحدثون منهم خصوصا ، بالاسناد أكثر من الاهتمام بالمعنى؛ أى بالشكل على حساب المضمون؛ فاوردوا الخبر فى جملة واحدة وسلسلة رواته فى عدة سطور. يقول احدهم على سبيل المثال: «أخبرنى أبو الحسن محمد بن احمد بن رزق البزاز؛ قال : نبأنا جعفر الخالدى املاء؛ قال: رايت فى زمن ابى جعفر كبشا بدرهم»[1] وعند غيره وصل إثبات السند إلى نحو عشرة سطور بينما ذكرت الرواية فى سطر واحد[2] ولعل هذا يفسر لماذا تضخمت المصنفات التاريخية فى هذا العصر وتعددت مجلداتها [3] دون إبداع أو ابتكار. ولم يحفل مؤرخو العصر كثيرا بنقد «المتن» وفقا لمنهج الجرح والتعديل المتبع فى علم الحديث؛ اللهم إلا فى حالات نادرة. إذ قصر بعض المؤرخين توظيف هذا المنهج على «التمييز بين المقبول والمردود»[4] . وصدق بعضهم رويات اسطورية أو خرافية لا لشىء إلا لصحة أسانيدها [5] .

ولا غرو فقد آثر المؤرخون المحدثون نقل رواياتهم من علماء الحديث أكثر من اعتمادهم على المؤرخين، كما فضلوا روايات بعض المحدثين رغم خطئها على روايات المؤرخين رغم صدقها [6] . وفى بعض الاحيان سوغوا الروايات الخاطئة رغم كذبها لانها - فى نظرهم - لا تخلو من فائدة فى مجال الإرشاد والوعظ. وفى كل الأحوال؛ جرى اعتماد الرواية الكاذبة لاستنادها إلى «التواتر» والذيوع [7] .

ومن المتواتر منهجيا عند مؤرخى العصر؛ التدليل على صدق الاخباربالاستشهاد بالقرآن الكريم والاحاديث النبوية واقوال السلف الصالح وشعر الشعراء، وليس عن طريق النقد المنهجى وفق القواعد التى عددها ابن خلدون مثل قياس الغائب على الشاهد أو الاحتكام إلى طبائع

---

(١) انظر: الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، جـ١، ص٧٠، القاهرة ١٩٣١.

(٢) انظر: على سبيل المثال:
ابن سيد الناس: عيون الآثر فى فنون المغازى وشمائل السير، ج٢، ص٣٧٤، القاهرة ١٣٥٦هـ.

(٣) انظر: ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، جـ١، ص٢٦١، دمشق ١٩٥١.

(٤) السخاوى: الإعلام بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص٨٧، ٨٨، القاهرة ١٩٨٩.

(٥) انظر: ابن عبد البر: الدرر فى اختصار المغازى والسير، ص٦، القاهرة د.ت .

(٦) نفسه، جـ ٣، ص٣٦٥.

(٧) انظر: ابن حجر: الإصابة فى تمييز الصحابة، جـ٢، ص١٤٤، القاهرة ١٣٢٨هـ.

العمران ... الخ [1] وهى برغم أهميتها لم يأخذ بها ابن خلدون نفسه عندما الف كتاب «الحبر». خلاصة القول؛ أن مؤرخى هذا العصر اقتفوا منهجيا أثر سابقيهم دون أدنى إبداع أو ابتكار؛ بل منهم من عجز عن تطبيق هذه المناهج فيما صنف من مؤلفات.

سادسا : التعليل والتفسير :

إذا كان غياب «النقد» سمة أساسية فى كتابات مؤرخى العصر؛ فلم يكن ذلك إلا نتيجة لذيوع «التقليد». لقد تحول النقد إلى «الانتقاد» لكتابات الخصوم بهدف دحضها بالحق أو بالباطل. ونظرا لتدهور العلوم الدنيوية وتفشى الجهل [2] لم يعول المؤرخون على «السببية» فى تفسير الأحداث؛ قدر تعويلهم على التيولوجيا والأسطرة والخرافة فى معظم الأحيان .

لقد شاع رد العلل والاسباب إلى«العناية الإلهية» باعتبار وقائع التاريخ قدرا مقدورا، وليس فعاليات بشر. بل هى نتاج كرامات الأولياء ومعجزات الأقطاب عند المؤرخين المتصوفة [3] . وفى هذا الإطار جرى اعتبار الكوارث الطبيعية والنوازل والنكبات انتقاما إلهيا لخروج البشر عن جادة الشريعة.

كما جرى تقويم سياسات الحكام وأفعال البشر فى إطار العودة إلى صدر الإسلام باعتباره معيارا ماضويا ذهبيا تقاس عليه وقائع الحاضر، ولما كان هذا الحاضر تعيسا وغاصا بالظلم والجور والفساد؛ شاع عند مؤرخى العصر أن التغيير لن يتم إلا على يد «المهدى المنتظر» عند الشيعة و «الإمام المجدد» الذى يأتى على رأس كل قرن؛ كما هو الحال عند السنة و«قطب من أولياء الله» عند المتصوفة. لذلك اعتمد المؤرخون النبوءات والتنجيم فى استشراف آفاق المستقبل[4] كما جرى إحياء «الاسرائيليات» التى فسر بها القدماء وقائع التاريخ القديم؛ من اجل تفسير الحاضر الإسلامى آنذاك [5] وفى كل الاحوال؛ سادت فكرة «العناية الالهية»

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص٣٥.

(٢) ايف لاكوست: العلامة ابن خلدون، الترجمة العربية، ص١٨٥، بيروت د.ت.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ١، ص٣٧٥.

(٤) آلدوميلى: المرجع السابق، ص٥٢٣.

(٥) روزنتال: ص٢٠٣.

باعتبارها حجر الزواية فى تفسير الماضى وصياغة وقائع الحاضر واستشراف المستقبل [1].

أما من حاولوا ولوج باب التاريخ باعتباره نتاج فعاليات بشرية تحتاج إلى «النظر والتحقيق.. والعلم بكيفيات الوقائع واسبابها» [2] فقد تنوعت تفسيراتهم إلى حد التضارب والتناقض. فقد جمع ابن خلدون مثلا - بين التفسير المادى والتفسير البيولوجى، والتفسير الغيبى والتفسير المعرفى فى مقدمته، إلى جانب نظرات وضعية مستمدة من «أحوال العمران» [3] كما جمع بين قدرات العقل والاعتقاد فى السحر والشعوذة والخرافة [4]؛ فى نفس الكتاب.

وإذ فطن مؤرخ كالمقريزى - إلى أهمية الاقتصاد فى التعليل والتفسير فقد كان فى ذلك ناقلا عن استاذه ابن خلدون، كما نقل عنه غيبياته وتنجيماته؛ دون روية أو اعتبار.

خلاصة القول؛ إن الرؤية العلمية المستندة إلى «العلية» فى التعليل، والنظرة المادية المؤسسة على النزعة العقلية والتى كانت من انجاز مؤرخى العصور السابقة؛ ذوت تمأما واختفت فى هذاالعصر لتؤسس على أنقاضها تعليلات خرافية وتفسيرات ثيولوجية وبطولية وعنصرية واقليمية.

سابعا : المقاصد :

تنوعت مقاصد المؤرخين فى هذا العصر، وتعددت أهدافهم. وغالبا ما أشاروا إليها فى مقدمات كتبهم؛ وهى تدورحول غايات أخروية وأخرى دنيوية. تتمثل الأولى فى الظفر بثواب الآخرة، والثانية فى الموعظة والعبرة. إلا ان تلك الغايات المعلنة لا تعبر فى الغالب الاعم عن مقاصدهم المسكوت عنها. ولذلك فهى تفتقر إلى المصداقية [5] وإن صدق بعضهم فأعلن هدفه دون مواربة فى الإشادة بسياسة الحكام؛ حرصا على نوال عطاياه وجزيل نعمه.

---

(١) عفت الشرقاوى: المرجع السابق، ص٣٢٢، ايف لاكوست: الربع السابق ص ١٩٢، أحمد صبحى: فى فلسفة التاريخ، ص١٧٦، الاسكندرية ١٩٧٥.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص٦.

(٣) ألبان ويدجرى: التاريخ وكيف يفسرونه، من كونفشيوس إلى توينبى، الترجمة العربية، ص ٩٦، القاهرة ١٩٧٢.

(٤) انظر: المقدمة، ٥٣٧.

(٥) عفت الشرقاوى: المرجع السابق، ص٢٧٠.

أمـا عن الغـايات الدينيـة المعلنة فتنطلق من قناعـة بأن التـاريخ خـادم للدين [١] . فـهو «علم الأخـبار الخـاصـة بالانبيـاء والأوليـاء» قبل أن يكون اخبارا للملوك وسياساتهم وذكر الحوادث وأخبار الكرماء [٢].

كما يسرفون فى ذكر غايات أخـلاقيـة وتعليمية؛ فيلحـون على «المواعظ والاعتبـار» - حتـى فى عناوين كتـبهم - بهدف غرس الفضـائل واجتثـاث الرذائل [٣] فهو إذن علم الهداية والرشد للحكام والرعيـة فى آن، ولا غرو فقد أشـاد بعضـهم بهذه الغاية التى هـى «الوقـوف على أسمـاء - من يؤرخ لهم - والبـحث عن سيـرهـم وأحوالهـم ليهتدى بهم» [٤] وفـى نفس السـياق كتب ابن الأثير مقدمة كتابه عن الصحـابة وحدد هدفه «بمعرفـة الإسلام وأهله للعبرة وإصلاح الأحوال» [٥].

لكن الهـدف المضمـر فـى الغـالب يكمن فـى تحـويل هذه المواعظ والعـبـر إلى تطويع الرعيـة للخضـوع للحكام؛ وذلك بالالحـاح على تـصـوير الحـيـاة الدنيـا علـى أنهـا «دار فناء» يجب التسليم باحـوالهـا التـى هـى قـدر مقدور، والانصـيـاع لطاعـة «أولى الامـر» [٦]، وفـى ذلك إرضـاء للسلطـان الذى لا يتقـاعس عن الإغداق علـى المؤرخ، فـيكفل له سـبل العيش [٧] والمزيد من الجـاه والثـروة. وهـذا يعنـى أن جـوهـر الأهـداف المسـتـبطنة تـكمـن فـى «الارتـزاق». علـى ان عـمـومـيـة هـذه الظـاهـرة لا تنفـى وجـود بعض الاسـتـثناءات التـى لا تجب القـاعـدة؛ إذ وجـد من المؤرخـين من اشـتـغلوا بالتاريخ لأهداف معرفيـة قحة، كما كتب فيه بعضـهم اشبـاعا لهواية وشغف خـاص، وتـوخت قلة هـداية الحكام إلـى سـبـيل الرشـاد بالعـبـرة والموعظة الحسنة .

خـلاصة القـول، أن غـايات المؤرخين عـمومـا طبعت بطـابع دينى؛ كسـتـار يخفى مقاصد دنيوية.

---

(١) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص١٥ .

(٢) انظر: ابن أبى الربيع: سلوك المسالك فى تدبير الممالك، ص٤٦، القاهرة ١٣٢٩ هـ.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ١، ص٣٣٠.

(٤) ابن عبد البر: الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، ص٤٠٠ المنصورة ١٩٦٨.

(٥) ابن الأثير: أسد الغابة فى معرفة الصحابة، جـ ١ ص ٥ بيروت د. ت.

(٦) عفت الشرقاوى: المرجع السابق، ص ٣٢٦.

(٧) روزنتال: المرجع السابق، ص٥٩ .

ثامنا: اسلوب الكتابة:

شاع فى هذا العصر المبالغة فى الاهتمام بالأسلوب؛ حتى لو تم ذلك على حساب المعنى والمضمون. فغلبت الصنعة والزخرفة وجرى الاهتمام بالسجع والبديع إلى حد السخف والفجاجة [1]. كما اتبع البعض أسلوب النثر المرسل؛ الذى غلبت عليه الركاكة والتعقيد نتيجة قصور الفهم ومحدودية الثقافة [2]. وجرى توظيف الشعر فى دعم الخطاب؛ سواء أكان للغير أم من نظم المؤرخين أنفسهم. وفى كل الأحوال عبر ما كتب عن تفشى العجمة والعامية فى كتابات المؤرخين المتأخرين[3] كذا عن العناية بالشكل على حساب المضمون [4] ومع ذلك لانعدم وجود ثلة من المؤرخين الموهوبين فى مجال اللغة والبلاغة خصوصا من كتاب الدواوين [5].

خلاصة القول؛ أن اسلوب الكتابة التاريخية عموما شابه الغموض وشانته الصنعة؛ فعبر عن سقامة الصياغة، كما وشى بضحالة المضمون.

تاسعا: مكانة علم التاريخ:

تدهورت مكانة علم التاريخ فى هذا العصر؛ إذ جرى تهميشه مذ حمل عليه الغزالى وأباحه من أجل الإمتاع والمؤانسة ليس إلا، ونفى عنه صفة العلم أصلا. وسار الفقهاء على نهجه ودعا بعضهم إلى تحريمه. لذلك أخطأ من قال إن علم التاريخ ترسخت قواعده واكتمل بناؤه فى هذا العصر [6].

والحق ان علم التاريخ فقد مكانته؛ إذ ضيق الحكام على المؤرخين ذوى النزاهة خشية انتقادهم. ولعل ذلك يفسر هجرة بعضهم إلى دول اخرى كما استمالوا المؤرخين عديمى الضمائر وسيئى السيرة فكفلوا لهم العيش الرغد؛ طالما تفانوا فى إظهار فضائلهم والصمت عن رذائلهم؛ بله وتحويل هذه الرذائل والمفاسد إلى مزايا ومآثر فى كثير من الأحيان.

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ١، ص٣٩٦.

(٢) جب: المرجع السابق، ص٩٥.

(٣) آلدوميلى: المرجع السابق، ص٨١.

(٤) مرجوليوث: المرجع السابق، ص١٦٨.

(٥) روزنتال: المرجع السابق، ص٢٣٧.

(٦) انظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٦، بيروت ١٩٩٣.

ولعل هذا يفسر حملة الفقهاء علي المؤرخين باعتبارهم منتحلين وضاعين علم التاريخ؛ باعتباره علم «الغيبة المذمومة». فقد وصف السبكى مؤرخى عصره بالجهل، وعلم التاريخ بالنميمة والارتياب [1] وقد انقسم الرأى حول تلك القضية، فالبعض حرمه، وأجازه البعض الآخر. وحتى الذين أجازوه نفوا عنه صفة العلم واعتبروه «فنا من فنون الحديث النبوى».

وحاول بعض مؤرخى العصر الدفاع عن مكانته ودحض حجج خصومه؛ كما هو الحال بالنسبة للسخاوى والكافيجى. أما السخاوى فقد عرف علم التاريخ بأنه «علم معرفة الوقت الذى تضبط به الأحوال» وحدد موضوعه فى «الإنسان والزمان»[2] كما عدد فوائده باستعراض نصوص من التواريخ السابقة، وجلها تلح على المواعظ والاعتبار، وإصلاح أحوال الإنسان «فى أمر معاده ودينه وسريرته» [3] كما نقل عن - ابن خلدون - فيما نظن، ما يتعلق بمعرفة «أسباب الدول وقيامها ثم سبب انقراضها» [4] كما عرض مفاسد عصره التى لم يسلم المؤرخون من تبعاتها؛ إذ نعى عليهم التكالب فى «طلب الجاه والمال» وتورطهم فى كتابة سير الحكام؛ فلم يبق سوى الجهل وقلة الادب والتلفت للحكام» [5] فأصبح التاريخ منبرا «لاغتياب الناس». ثم عرض لتأثير الخلافات الفقهية والكلامية سلبا على كتابات مؤرخى عصره [6]؛ خصوصا ما شجر من صراع بين الاشاعرة والحنابلة. كذا عدد الشروط الواجبة ليكون المؤرخ مؤرخا؛ وهى فى اغلبها مستقاة من مقدمات كتب المؤرخين السابقين. كذا لتأثير آفه الطعن بالتكفير أو «التبديع» فى ميل مؤرخى عصره إلى «التقليد» خوفا وخشية [7] وندد بابن خلدون ونعى عليه تملقه للسلاطين والأمراء؛ كما ندد بالحافظ الذهبى الذى «أفرط على الأشاعرة ومدح فى المجسمة» [8].

---

(١) انظر: السبكى: معيد النعم ومبيد النقم، ص١٠٥، لندن ١٩٢٥.

(٢) راجع النص فى ملاحق كتاب «روزنتال» سالف الذكر، ص ٣٨٥.

(٣) نفسه، ص٤٠٠.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفسه، ص٤٥٠.

(٦) نفسه، ص٤٦٩.

(٧) نفسه، ص ٤٩٠.

(٨) نفسه، ص٤٩٩.

وفطن إلى حقيقة اضطهاد البارزين من مؤرخى عصره، وأوضح كيف أفضى إلمامهم بالأصول والمنطق والحكمة الفلسفية وآراء الأوائل ومجازات العقول؛ إلى امتهانهم ونكبتهم[١].

خلاصة القول؛ إن السخاوى فى دفاعة عن علم التاريخ أمام هجمة الفقهاء؛ قدم بطريقة غير مباشرة صورة بالغة التعبير عن تردى هذا العلم؛ بما يؤكد مصداقية ما ذهبنا إليه سلفا.

أما الكافيجى؛ فقد صنف كتابه «المختصر فى علم التاريخ» بهدف تأكيد علمية هذا العلم وتفنيد دعاوى منتقديه؛ على الرغم من أنه لم يكن مؤرخا أصلا [٢] ؛ فكان انشغاله بالتاريخ أمرا عرضيا إلى جانب كونه محدثا وفقيها، لذلك جاء عرضه مرتبكا وأفكاره غامضة حتى فى ذهنه[٣].

ففى تعريفه لعلم التاريخ؛ إستند إلى كتابات السلف؛ حيث قال : «هو علم يبحث فيه عن الزمان واحواله، وعن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته [٤]. ويعرف الزمان وفق معلومات فلكية تتسم بالسطحية. أما عن موضوع علم التاريخ؛ فهو عنده «أمور حادثة غريبة لا تخلو من مصالح وترغيب وتحذير وتنشيط وتثبيط ونصح واعتبار وبسط وانفعال ... ووقائعه متعلقة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وكسائر أحداث من الأمور السماوية والأرضية من حدوث ملة وظهور دولة وزلزلة وطوفان وموتان إلى غير ذلك من الحوادث الهائلة العظام والأمور الهائلة الجسام[٥].

ويعكس هذا التعريف مدى ما ألححنا عليه من تدهور علم التاريخ فى هذا العصر موضوعا ومنهجا ورؤية وأسلوبا وغاية؛ بما يغنى عن البيان. وحسبنا أن نشير إلى اختزال مقاصد العلم فى «ضبط زمن المبدأ والمعاد وما ينهى على أحسن مايكون» [٦] كما يحدد الشروط الواجب توافرها فى المؤرخ؛ وهى نفس الشروط الخاصة بالمحدث [٧] . مما يؤكد حقيقة

---

(١) نفسه، ص٥٠٥.

(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ٣١٩.

(٣) نفسه، ص٣٢١.

(٤) انظر: الكافيجى: المختصر فى علم التاريخ ـ نص فى ملحق بكتاب «روزنتال» سالف الذكر، ص٣٢٧.

(٥) نفسه، ص٣٣٣.

(٦) نفسه، ص٣٣٤.

(٧) نفسه، ص ٣٣٦، ٣٣٧

ارتباط علم التاريخ فى هذا العصر بعلم الحديث؛ بعد أن كان قد تحرر منه فى العصر السابق. كما يحدد دور المؤرخ فى عبارة هولامية مبتسرة؛ إذ «هو ضبط الإنسان على وجه معتبر» (١) . ويؤكد الطابع الدينى باعتباره علم التاريخ شأنه فى ذلك شأن مؤرخى عصره (٢) ؛ كما لم ينعتق من الخرافة والشعوذة حين فتح باب التاريخ لتدوين الغرائب والعجائب التى تسربها خواطر أولو الألباب(٣) .

وفى هذا الصدد أفاض فى ذكر اسرائيليات مقتبسة عن الرواة الأوائل من أمثال وهب بن منبه وكعب الأحبار (٤) وبينما يسرف فى الاسناد بخصوص رواياتهم؛ يهمل الإسناد بخصوص الروايات المأخوذة عن المؤرخين ويجملها فى عبارة «وقال اهل التاريخ» (٥) كما ينقل عن القصص القرآنى مضيفا إليها معجزات من عندياته (٦). وفى عرضه لتاريخ صدر الإسلام؛ يقدم تلخيصا مبتسرا لا يشفى غليلا ولا يضيف جديدا (٧). ويبين مفهومه للعلم بأنه ليس إلا «وسيلة إلى الدار الاخرة (٨) ويلحق بذلك خرافات وشعوذات مثل «شرح العنقاء» (٩) .

تلك صورة موجزة لما و صل إليه علم التاريخ من تدهور؛ آثرنا إبرازها من خلال عرض وتحليل مضمون مؤلفى مؤرخين من مؤرخى العصر اعتبرهما بعض الدارسين من منظرى علم التاريخ. وهذا يقودنا إلى تقديم تقويم اولى مختصر؛ سوف يبرهنه العرض التالى المفصل فى الصفحات التالية.

عاشرا : تقويم عام:

إن الحكم بتدهور علم التاريخ فى عصر تسلط الإقطاعية العسكرية ينطلق من تدهور عام فى كل جوانب الحياة إبان هذه العصر، كما أثبتنا

---

(١) نفسه، ص٣٣٨.
(٢) نفسه، ص ٣٤٠.
(٣) نفسه، ص ٣٤٤.
(٤) نفس المصدر والصفحة.
(٥) نفسه، ص٣٥٤.
(٦) نفسه، ص ٣٥٨.
(٧) نفسه، ص٣٦٠.
(٨) نفسه، ص٣٦٢.
(٩) نفسه، ص ٣٦٣.

فى المجلدات الثلاثة السابقة. لذلك لا يشكل هذا التدهور نغمة نشاز فى سياق منظومة الانحطاط العام والتام فى سائرجوانب المعرفة.

من مظاهر هذا التدهور؛ تضييق مجال علم التاريخ وعقم مناهجه وهزال مظانه وتدنى قيمة معارفه وثيولوجية تفسيره. وإذ أكد العرض السابق تلك الحقائق؛ فقد سبقنا إليها عدد كبير من الدراسين الثقاة. فقد ذكر «جرونباوم» أن الفضيلة اليتيمة للمعارف التاريخية فى هذا العصر لا تعد تقديم مادة تاريخية «خام» متنوعة ومختلطة ومضطرية يمكن بإخضاعها لمنهج البحث التاريخى استثمارها فى تقديم صورة عن تدهور الكتابة التاريخية؛ كمؤشر على تدهور ثقافى عام. كما ذكر غيره أن آفة «التقليد» سادت الفكر التاريخى؛ خصوصا فى مناهجه ورؤاه؛ وهو أمر بالغ الدلالة على انعدام الإبداع والابتكار [١] . وذهب ثالث إلى ان وفرة الكتابات التاريخية وتضخمها كما؛ تدل فى حد ذاتها على «ضآلة فى القيمة» وانعدام الابتكار [٢].

لذلك لم يخطىء من ذهب إلى حقيقة عدم إنجاب العالم الإسلامى مؤرخا حقيقيا بعد مكسويه [٣] ؛ باستثناء ابن خلدون. وأصبح معظم مؤرخى هذا العصر - فى نظر أحد الدراسين - إما حوليا جافا أو خطيبا مزوق الأسلوب» [٤] وفى نفس المعنى ذكر غيره «لم يوجد مؤرخ بعد ابن الصابىء» [٥]. وصدق ابن خلدون حين حكم على المعارف التاريخية فى عصره «بالتكرار» و «الاجترار» [٦]؛ فلم يقدم المؤرخون ثمة جديد إلا فى القليل النادر [٧] «فالعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الاناس قريبة من احوال البهائم» [٨] . ومع ما ينطوى عليه هذا الحكم من قسوة؛ إلا أنه بالغ الدلالة على التدهور الذى كان نتيجة «لتدهور العمران» [٩] لذلك انحطت قيمة علم التاريخ فى هذا العصر فجرى تصنيفه فى مكانة بين الألغاز والأنساب [١٠]. على انه من الإنصاف التنويه

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص٨٤

(٢) جب: المرجع السابق، ص٩٤، ١٠٨.

(٣) انظر: مرجوليوث: المرجع السابق، ص١٦١.

(٤) نفسه، ص١٦٩.

(٥) انظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ٥٨.

(٦) انظر: المقدمة، ص ٥٣١.

(٧) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ٣، ص٦٧، القاهرة ١٩٦٢.

(٨) ابن خلدون: المقدمة ص ٨٣.

(٩) نفسه، ص٣٦٩.

(١٠) روزنتال: المرجع السابق، ص ٥ ٨.

بقيمة بعض التواريخ التى صنفها مؤرخون ينتمون إلى قوى المعارضة الشيعية [1] كذا بعض المؤلفات التى كتبت فى الأقاليم الأخرى مثل بلاد ما وراء النهر والأندلس؛ إذ كان بعض مؤرخيها أوسع أفقا وأرحب نظرة وأقل هوى [2].

تلك نظرة عامة عن خصائص الكتابة التاريخية خلال هذا العصر؛ نعول على بسطها وتفعيلها وتوثيقها وبرهنتها؛ حسب منهجنا الذى عالجنا وفقه الفكر التاريخى فى عصر الازدهار؛ إذ سنعالج الموضوع فى دوائر ثلاث؛ الأولى: خاصة بقلب العالم الإسلامى الذى يشمل بلاد العراق والشام ومصر وشبه جزيرة العرب، والثانية: تتعلق بالشرق الإسلامى؛ الذى يحوى بلاد فارس و ما وراء النهر والهند؛ والثالثة: خاصة بالغرب الإسلامى الذى يشمل بلاد المغرب والأندلس.

---

(١) نفسه، ص ١٩٩.

(٢) جب : المرجع السابق، ص٩٣.

المبحث الأول

الفكر التاريخي فى قلب العالم الإسلامى

أولا : فى العراق

فقد العراق مكانته الريادية فى الفكر التاريخى خلال عصر الإقطاعية العسكرية، وانتقل الثقل إلى الشام ومصر؛ ويرجع ذلك، فيما نرى إلى ابتلائه بحكومات ونظم بدوية عسكرية منذ منتصف القرن الخامس الهجرى؛ حيث توالت حكومات السلاجقة والخوارزميين الأتراك، ومن بعدهم المغول الذين قضوا على الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ . وهم فى الأصل من الرعاة البدو الإستبسيين الذين أوكلوا الإدارة إلى عناصر فارسية اسهمت فى زحزحة العروبة لصالح الحضارة الفارسية. وكان الغزو المغولى خصوصا بمثابة تخريب لعمران بلاد العراق؛ فاضطر علماؤها وشعراؤها وادباؤها إلى الهجرة إلى الشام ومصر؛ فأسهموا بدورهم فى انتقال ريادة الفكر إلى هذين الإقليمين على حساب العراق.

إذ نتيجة لسقوط الخلافة العباسية وتحول العراق إلى ولاية عادية تحكمها نظم بدوية عسكرية؛ فقدت البلاد مكانتها السياسية. وترتب على ذلك إغفال مؤرخيها للتاريخ السياسى والاهتمام بالجوانب الحضارية. ولعل هذا يفسر ضآلة ما كتب فى هذا العصر عن التواريخ العامة إذا ما قيس بما ألف من تواريخ محلية؛ خصوصا عن المدن. لقد تهاوى الولاء للأسرات الحاكمة وأصبح محصورا فى مدن العراق التى تعرضت للأخطار وتهددت بالدمار.

ونظرا لتغلغل الثقافة الفارسية والتركية؛ حرص مؤرخو العراق على الحفاظ على الهوية العربية؛ وذلك بالكتابة فى الأنساب. وكنتيجة لسيادة المذهب السنى؛ انصب اهتمام المؤرخين فى الكتابة عن المذاهب الفقهية الأربعة؛ فأرخوا لطبقات الفقهاء. ونظرا لتوالى الكوارث الطبيعية والاجتماعية جرى الاهتمام بها وما صاحبها من مجاعات وأوبئة.

وفى التاريخ السياسى؛ جرى الاحتفال بأدب السياسة؛ بغية ترشيد الحكام بدلا من التحريض على الثورة ضدهم؛ نظرا لبطشهم بحركات المعارضة بعنف ووحشية. كما اهتم المؤرخون بالتأريخ للتصوف والمتصوفة، بعد أن أصبح التصوف ثقافة العامة والخاصة على السواء. وبسبب تدهور العلم والثقافة شاعت الكتابة فى الغرائب والعجائب، كذا فى تدوين التراث الأدبى والفكرى المأزوم للحفاظ عليه من الاندثار.

تلك هى الموضوعات التى تمركزت حولها الكتابة التاريخية؛ نيتجة للمعطيات السوسيو - سياسية والسوسيو - ثقافية التى أشرنا إليها من قبل. أما عن منهج الكتابة التاريخية فكان إستمرار للطرائق القديمة دون أدنى إبداع أو إبتكار؛ بل جرى إحياء منهج أهل الحديث الذى كان قد ذوى فى عصر الازدهار.

وبخصوص المرجعية؛ تعاظمت ظاهرة النقل من كتابات السابقين دون نقد أو روية، كما جرى إثبات الوثائق من جانب المؤرخين الرسميين فى تواريخهم دون تمحيص أو تحليل. وانحصرت مقاصد المؤرخين وأهدافهم فى المواعظ والاعتبار فى الظاهر، والارتزاق فى الباطن، بحيث اختفت الغاية المعرفية القحة وانتفت تقريبا.

على أنه من الإنصاف التنويه بأن العصر شهد ثلة من المؤرخين ذوى المكانة نسبيا؛ خصوصا من الفرس الذين خدموا فى دواوين الدولة، أو من الشيعة الذين حافظوا على تقاليد الكتابة التاريخية ولو بقدر محدود.

تلك صورة عامة وموجزة عن تدهور الفكر التاريخى فى العراق.

على أن التأريخ الشافى لهذه الظاهرة؛ تعتوره الكثير من الصعاب منها.

أولا : تداخل الثقافات وسيطرة الفارسية منها على الثقافة العربية؛ الأمر الذى أسهم فى تضبيب رؤى المؤرخين ومواقفهم من السلطة التى كانت تركية أصلا، وفارسية ثقافة، وسط شعب عربى الأرومة؛ وهو أمر انعكس سلبا على الكتابة التاريخية فاتسمت بالتخليط والتناقض والمسخ.

ثانيا : برغم كثرة ما ألف وصنف من كتب ورسائل؛ إلا أن معظمها مفقود؛ بسبب تفاقم الصراعات السياسية وتعاظم الأخطار الخارجية. وحسبنا الإشارة إلى ما قام به المغول من إحراق الكتب والوثائق.

ثالثا: عدم استقرار معظم المؤرخين فى مواطنهم الأصلية، ونزوحهم من مكان إلى آخر، بحيث يصعب تحديد انتماء المؤرخ إلى موطن بعينه، والتمييز بين من هو عراقى أو غير عراقى.

لعل هذه الاسباب كانت من وراء ندرة دراسات المحدثين فى التأريخ للفكر التاريخى فى العراق؛ فضلا عن سمة التضارب والتناقض فى الأحكام بين الدارسين؛ بله فى أحكام الباحث الواحد؛ كما سنوضح فى

موضعه. فما كتبه المستشرقون جد محدود لا يشفى غليلا، وحسبنا أن ما كتبه «جب» و «روزنتال» لا يتعدى صفحات معدودات تقدم أحكاما عامة؛ دون برهان أو دليل. وما كتبه «مرجوليوث» لا يعدو كتابة تراجم لبعض مؤرخى العصر ليس إلا.

أما عن كتابات الدارسين العرب المحدثين فهى فى الغالب الأعم اجترار لما كتبه المستشرقون، أو مجرد سجل لتراجم المؤرخين مستخلص من كتب الطبقات؛ دون دراسة أو تحليل، ودون فهم لمجريات تاريخ العصر؛ لذلك اتسمت أحكامهم بالشطط. وحسبنا التنويه بأن معظمهم حكم بازدهار علم التاريخ فى العراق فى ذلك العصر؛ وهو حكم سنعرض له بالنقد فيما بعد، لذلك لا نبالغ إذا قلنا إن التأريخ لهذا الموضوع لم يكتب بعد.

وإذ نحاول كتابته؛ يمكن تبيان منهجنا على النحو التالى:

أولا : رؤية ما كتبه مؤرخو العصر من خلال تاريخ العصر نفسه؛ باعتباره عصر انهيار سياسى، وكساد إقتصادى، وخراب عمرانى، وصراع عنصرى على الصعيد الاجتماعى، وانحطاط فكرى؛ وهو ما اثبتناه فى المجلدات الثلاثة السابقة عن طور الانهيار.

ثانيا : الاهتمام بمقدمات الكثير من التواريخ المتاحة لمؤرخى العصر باعتبارها مؤشرا أوليا عن منهج المؤرخ ورؤيته والتى هى بدورها نتاج ثقافته ووضعيته الاجتماعية.

ثالثا : تقديم «تحليل دلالى» لعناوين وموضوعات المؤلفات المفقودة، وتعقب بعض ما نقل عنها فى تواليف المؤرخين اللاحقين.

رابعا : تقديم دراسة مجهرية لأحد مشاهير مؤرخى العصر؛ كأنموذج يعبر عن الخصائص العامة للكتابة التاريخية فى عصره، مع الاسترشاد بهذه الخصائص فى تحليل وتفسير كتابات هذا المؤرخ المختار.

خامسا : تناول مؤرخى العصر فى شمول يحتوى سيرة المؤرخ وأثر ثقافته فيما صنف وألف، وحصر الموضوعات التى كتبوا فيها، وتبيان مرجعياتهم فى استقاء المادة التاريخية، وتحديد المناهج والرؤى والوقوف على المقاصد والغايات التى استهدفتها الكتابة التاريخية، وابراز مكانة علم التاريخ بين العلوم الأخرى، وتقويم نتاج ذلك كله فى النهاية فى ضوء منهجنا المتبع ورؤيتنا الخاصة.

بخصوص أجناس الكتابة التاريخية وموضوعاتها؛ نلاحظ ندرة ما كتب فى «التاريخ العالمى»؛[١] وذلك لضعف الخلافة ثم سقوطها من ناحية، وضحالة ثقافة المؤرخين ومحدودية رؤيتهم من ناحية أخرى.

ويعد كتاب «الكامل» لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) أهم ما كتب فى هذا المجال[٢]، وبرغم شهرة هذا الكتاب فقد نقلت الأجزاء السبعة الأولى منه من تاريخ الطبرى [٣] حتى ما حواه من أساطير وخرافات بخصوص التاريخ القديم. وصنف أبو الفرج بن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ) كتاب «المنتظم فى تواريخ الملوك والأمم» فى عشرة مجلدات؛ وهو أقل احتواء للاساطير والاسرائيليات من مؤلف ابن الاثير؛ نظرا لاتساع دائرة ثقافة ابن الجوزى. لكن يعاب عليه قلة المعلومات عن التاريخ العالمى؛ إذ يتمحور حول تاريخ بغداد تقريبا [٤] . ومع ذلك فهو ثرى المادة فى التاريخ الاقتصادى والاجتماعى؛ إذ يحوى معلومات ضافية عن ثورات العوام ضد السلطنة السلجوقية [٥] فضلا عن حضارة العراق وثقافته [٦] أما ما كتب عن التاريخ الاسلامى العام؛ فكان أكثر عددا وأكبر قيمة؛ إذ يعكس ما ألف فيه أمانى الشعب العراقى فى إحياء مكانة بغداد فى ظل خلافة قوية توحد أقاليم العالم الإسلامى بعد تمزقة وتشرذمه. لذلك اهتم مؤرخو هذا الجنس بتاريخ صدر الإسلام؛ باعتباره عصرا ذهبيا يجب إحياؤه. وفى هذا المجال صنف ابن الساعى (ت ٦٣٧هـ) كتاب «الجامع المختصر فى عنوان التاريخ والسير» وهو ثرى فى مادته؛ لأن مؤلفه تقلد وظيفة «خازن الكتب» بالمدرسة النظامية ببغداد؛ فتمكن من الاطلاع على مصادر متنوعة[٧] . كما صنف ابن الفوطى (ت ٧٢٣ هـ) كتاب «التاريخ الكبير»، وهو مفقود، فى نحو ثمانية مجلدات كتبه بطلب من أحد ولاة بغداد. وهو حافل بالوثائق؛ لاشتغاله محررا للوقائع الرسمية. لكن معظمه منقول من

---

(١) عبد المنعم ماجد: الدولة الأيوبية، ص٤، القاهرة ١٩٩٧.

(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص٢١٠.

(٣) جب: المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٤) شاكر مصطفى: التاريخ والمؤرخون العرب، ج٢، ص١٠٨، بيروت ١٩٨٧.

(٥) عمر الشبراوى: عامة بغداد من ظهور السلاجقة حتى سقوط الخلافة العباسية، رسالة دكتوراة بجامعة عين شمس، ص٥ مخطوط.

(٦) محمد تضغوت: الحياة الاقتصادية فى العراق واثرها الاجتماعى والسياسى والثقافى فى العصر البويهى، ص٥ ،رسالة دكتوراة، آداب مكناس ١٩٩٨.

(٧) عباس العزاوى: التعريف بالمؤرخين، ج١، ص٩٢ القاهرة ١٩٥٧.

كتاب ابن الساعى سالف الذكر، ومع ذلك فما كتبه عن الفترة التى عايشها جدهام، [١] وينطوى على تعليلات للأحداث؛ وإن كان معظمها يربط بين حركة الأفلاك ووقائع التاريخ [٢] كما صنف المؤرخون كتبا عن الأسرات الحاكمة التى تعاقبت فى العراق، ويعد كتاب «راحة الصدور وآية السرور فى تاريخ الدولة السلجوقية» للراوندى (ت٦٠٣هـ) أهم مؤلف عن تاريخ السلاجقة. كما كتب الجوينى (ت ٦٨١ هـ) الذى التحق بخدمة المغول وشارك فى احداث دولتهم - الإيلخانية - واغتيل بسبب ذلك، من لدن الإسماعيلية، عدة مؤلفات عن الأتراك ودول المغول و«ملوك خوازم»[٣]. وفى مواجهة مؤرخى الدول التركية والمغولية الرسميين؛ كتب المؤرخون المنحازون إلى الخلافة العباسية، أو الذين تمنوا إحياءها بعد سقوطها عدة مؤلفات تعكس هذا الموقف السياسى. وفى هذا الصدد ألف أبو الفرج بن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ) كتاب «المصباح المضىء فى فضائل المستعين» ، وكتاب «المفاخر فى أيام الناصر» [٤] . ويؤخذ على المؤلف تعصبه الشديد لخلفاء بنى العباس والإسراف فى ذكر مآثرهم، وتحويل نقائصهم إلى فضائل. كما أرخ ابن الاثير لآل زنكى فى الموصل فى كتابه «الباهر فى الدولة الأتابكية» الذى انحاز فيه للأتابكة؛ على حساب خلفاء بنى العباس؛ وهو أمر أخذه عليه معاصروه [٥].

على أن الاهتمام الحقيقى لمؤرخى هذا العصر تمحور حول «المدن»؛ فتعاظم التأريخ لها. وحظيت بغداد باهتمام خاص؛ إذ تفانى المؤرخون فى إظهار جلالها، وانبروا يكتبون عن مكانتها الحضارية تعويضا عن انحدارها سياسيا. ويعد كتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادى (ت ٤٦٣هـ) -فى خمسة عشر مجلدا؛ أهم ما صنف فى هذا الصدد؛ خصوصا فى مجال التراجم لمشاهير علمائها وأدبائها وفقهائها حتى منتصف القرن الخامس الهجرى [٦] . كما كتب ابن النجار (ت ٦٤٣ هـ) كتاب «التاريخ المجدد لمدينة السلام» - فى ثلاثين مجلدا - ويشى عنوانه بتمنى استعادة بغداد مكانتها ورونقها الذى تباهت به فى الماض القريب[٧].

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٩٢، بيروت ١٩٩٠.

(٢) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٣) نفسه، ص ١٠٢ وما بعدها.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص١٠٩.

(٥) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص١٩

(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢،ص١٤

(٧) نفسه، جـ٢،ص١٥، ١٦.

كما حظيت مدن العراق الأخرى باهتمام المؤرخين؛ فكتب ابن دهجان (ت ٦٦٠هـ) «تاريخ البصرة»، وصنف الواسطى (ت ٥٥٢ هـ) «تاريخ البطائح»، وأرخ ابن النجار (ت ٦٤٣ هـ) لمدينة الكوفة، والأنبارى (ت ٥٧٧هـ) لمدينة الأنبار، والتكريتى (ت ٦١٦ هـ) لمدينة تكريت، والموصلى (ت ٥٧٧هـ) لمدينة الموصل [١].

وتحوى هذه المؤلفات مادة تاريخية غزيرة عن الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ وإن شابها الإسراف فى الإقليمية الشوفينية.

ونظرا لمكانة المدن المقدسة فى الحجاز، ونتيجة لرغبة مؤرخى العصر إحياء أمجادها؛ فقد حظيت باهتمام مؤرخى العراق. إذ كتب ابن النجار «تاريخ مكة»، «وتاريخ المدينة» [٢].

لكن ظاهرة التأريخ للمدن ما لبثت ان انحسرت بعد الغزو المغولى الذى جعل جل هذه المدن أثرا بعد عين. فلم نسمع عن مؤلفات فى هذ ا المجال إلا ما كتبه ابن باطيش الموصلى (ت ٦٥٤ هـ) عن مدينة الموصل [٣] .

ونظرا لانحدار مكانة العناصر العربية فى ظل الدول التركية والمغولية؛ وطغيان الثقافة الفارسية؛ اهتم المؤرخون بالكتابة فى «الأنساب»؛ تعبيرا عن الرغبة فى الحفاظ على الهوية. وفى هذا المجال كتب السمعانى (ت٥٦٢هـ) «كتاب الأنساب» فى ثمانية مجلدات نهل منها من جاءوا بعده [٤] فقد اعتمد ابن الأثير على مصنف السمعانى حين صنف كتاب «اللباب فى تهذيب الأنساب». كما اهتم الشيعة العلويون بالحفاظ على أرومتهم العربية؛ فصنف مؤرخوهم فى هذا المجال. منهم ابن مهنا (ت ٦٨٤هـ) - وهو شريف علوى - كتابى «المشجر فى الانساب» و «الدوحة الكلية» وغيرها.

كما راجت الكتابة فى «أدب السياسة» بغية ترشيد الحكام بالقلم بعد أن عجز السيف فى تقويمهم؛ إذ فشلت حركات المعارضة وقمعتها النظم العسكرية بوحشية وعنف. وفى هذا المجال كتب ابن الاثير متوخيا ذاك

---

(١) نفسه، ص١٦ -٢١.

(٢) نفسه، ص١١٧

(٣) نفسه، جـ٤، ص٣٠٢.

(٤) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص٤٩.

المقصد الذى نص عليه فى مقدمات كتبه. كما ذاع هذا الضرب من الكتابة التاريخية إبان حكم المغول فى صيغة تجمع بين السياسة والأخلاق [١].

كما كتب المؤرخون مؤلفات مباشرة فى الوعظ؛ موجهة للحكام والرعية فى آن. وبرز فى هذا المجال ابن الاثير وأبو الفرج بن الجوزى. كما ألفت مصنفات عن طبقات الصوفية؛ بعد انتشار التصوف على حساب الفرق الكلامية، كتبها المؤرخون والمتصوفة على حد سواء [٢].

وإذ تقلصت الكتابة فى «الملل والنحل»؛ فلم نسمع إلا عن كتاب واحد ألفه الشهرستانى (ت ٥٤٨هـ) تحت هذا العنوان؛ فقد شاعت الكتابة عن طبقات المذاهب الفقهية. وفى هذا المجال كتب البناء (ت ٤٧١ هـ) عن طبقات الحنابلة، وابن باطيش عن «طبقات الشافعية».

ونظرا لخلخلة البناء الطبقى وتعاظم مكانة الطبقة الارستقراطية؛ صنفت كتب تؤرخ لمجالس الخلفاء وأخبار الاعيان. إذ ألف الحفار (ت ٦٥٢هـ) «نفائس العناصر لمجالس الناصر» وكتب أبو الفرج بن الجوزى «صفوة الصفوة» و «أعمار الأعيان».

ومن أجل الترويح على هذه الطبقة؛ جرت الكتابة فى العجائب والغرائب؛ فألف القزوينى (ت ٦٨٢هـ) كتاب «عجائب المخلوقات» [٣].

ونظرا لتفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية؛ حرص المؤرخون على تدوين أخبار الزلازل والبراكين وغيرها من الكوارث الطبيعية، وما نجم عنها من مجاعات وأوبئة حصدت الجموع من أفراد الطبقة الدنيا. وفى هذا الصدد حرص المؤرخون على التأرخ لهذه الطبقة فى طوايا تواريخهم؛ فعرض ابن الساعى لتنظيمات العيارين والشطار والفتيان، ودون أنماط حياة العوام الطافحة بالجفاف وشظف العيش؛ مظهرا تعاطفا معهم فى أغلب الاحيان [٤]. كما أهتموا بأوضاع الحرفيين والصناع والصعاليك واللصوص. وفى هذا الميدان قدم التنوخى فى كتابه «الفرج بعد الشدة» معلومات ضافية كشفت عن تردى أوضاعهم بنفس الدرجة التى فضحت حياة الأرستقراطية الحافلة بالمجون واللهو والعبث و«افتتنت بالمجد الكاذب والحمد المصنوع» [٥].

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٢٩٢.
(٢) نفسه، ص ٢٩٢، ٣٠٦.
(٣) نفسه، ص٣١٤.
(٤) عمر الشبراوى: المرجع السابق، ص٦
(٥) محمد تضغوت: المرجع السابق، ص٨.

أما عن الشيعة الذين لاقوا عنتا واضطهادا فى ظل نظم سنية متعصبة؛ فقد أنجبوا مؤرخين معتبرين كتبوا عن المذهب وتاريخه وطبقات أعلامه. وفى هذا الصدد ألف ابن طاووس (ت ٦٦٤هـ) - الذى تولى رئاسة نقابة الطالبيين ببغداد - كتاب «الاصطفهاء فى تاريخ الخلفاء»؛ وأغلب الظن أنه أرخ فيه للخلافة الفاطمية. كما كتب فى «الملاحم والفتن» معبرا عن المحن التى حلت بالشيعة. وله فضلا عن ذلك كتب أخرى تضرب فى نفس الاتجاه؛ منها كتاب «اليقين فى إمرة أمير المؤمنين» على بن أبى طالب بطبيعة الحال.

وإذ تبنى الشيعة الدفاع عن الأرومة العربية فى مواجهة نظم تركية ومغولية تطبعت بالثقافة الفارسية؛ كتب مؤرخو الشيعة فى النسب العربى؛ كما هو حال ابن مهنا سالف الذكر. وفى نفس الاتجاه مضى ابن معيبة (ت ٧٧٤هـ) - من فقهاء الإمامية- فكتب فى النسب العلوى خصوصا، وفى انساب العرب بوجه عام. وله فى هذا الصدد كتاب «الفلك المشحون فى انساب القبائل والبطون» [١] . ونظرا لتسامح بعض حكام المغول مع الشيعة كافأهم ابن الطقطقى (ت ٧٠٩ هـ) بكتاب «الفخرى فى الاداب السلطانية» الذى أشاد فيه بهؤلاء السلاطين وأشار إلى أفضالهم.[٢]

أما عن مؤرخى أهل الذمة؛ فلم نقف على مدونات لليهود. وما نعرفه يتعلق بمؤرخين من النصارى صنفوا كتبا عن عقائدهم وكنائسهم وأديارهم وأخبار بطاركتهم. منهم مؤرخ يدعى ابن سليمان صاحب كتاب «اخبار بطاركة كرسى المشرق» اهتم فيه بوضعية النصارى فى بغداد. كما صنف الشابستى «كتاب الديارات»، ويحوى معلومات هامة عن حياة الرهبان وثقافاتهم ومشاهير رجالهم، فضلا عما قامت به الأديرة من خدمات فى إرشاد قوافل التجار واستضافة الفقراء، وغير ذلك من أعمال البر والإحسان[٣].

يتضح مما سبق أن موضوعات التاريخ غلبت عليها السمة الحضارية نظرا للكوارث السياسية التى حلت بالعراق؛ فجرى الاهتمام بالفعاليات البشرية؛ وإن بمسحة دينية أخلاقية. كما جرى الاهتمام بأهل القلم على حساب أهل السيف للسبب ذاته [٤] . وبخصوص أهل القلم؛ انصب

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٣٢٧.
(٢) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ١٣١.
(٣) محمد تضغوت المرجع السابق، ص٥
(٤) عمر الشبراوى: المرجع السابق، ص٥، ٦.

الاهتمام على الأدباء والشعراء والمتصوفة وأهل الحديث [1] ، وعلى رجالات المذاهب الفقهية بدلا من أعلام علم الكلام. وما كتبه أبو الفرج ابن الجوزى فى كتابه «تلبيس إبليس» الذى حمل فيه على رجال الدين عموما ما يغنى عن البيان.

فماذا عن مناهج مؤرخى العصر، وماذا عن رؤاهم فى تفسير التاريخ؟ جدبت مصادر معلومات المؤرخين؛ وأصبح النقل عن السابقين حجر الزاوية فى الحصول على المعلومات؛ وإن أفاد المؤرخون الرسميون والمؤرخون المشتغلون فى دواوين الدولة من الوثائق؛ نقلا وإثباتا أكثر منه تمحيصا وتحليلا.

كما أجدبت المناهج؛ إذ جرى اعتماد «التقليد» منهجا فى حد ذاته. فعول المؤرخون على النظام الحولى؛ دون أدنى تجديد أو ابتكار [2]؛ وإن لم يحل ذلك دون الأخذ بمنهجية دراسة الموضوعات المأخوذة عن العصر السابق أيضا.

أما عن «الإسناد» فقد جرى إحياؤه ولكن مع اختصار سلسلة الرواة. كما أغفل السند فى بعض الاحيان، واكتفى المؤرخون بذكر كلمة «قيل»؛ خصوصا حين يبالغ المؤرخ فى النقل، بل السطو على جهود السابقين. ولا محل لتبرير بعض الدارسين [3] هذه الآفة بحرص المؤرخين على إثبات نصوص السابقين بكليتها نتيجة الخوف عليها من الضياع والاندثار.

وقد عجز المؤرخون على تصنيف وتبويب المادة التاريخية المنقولة بصورة منطقية تنم عن فهم ووعى، إذ اتسمت عروضهم بالتخليط والاضطراب.

وشاعت فى هذا العصر ظاهرة كتابة «الذيول» على المؤلفات السابقة بهدف ملأ الفجوات والثغرات الشاغرة مع استمرار الزمن. كما فشت كتابة «الملخصات»؛ كدلالة على العقم وعدم القدرة على الإبداع.

أما عن اتجاهات التعليل والتفسير؛ فكانت جد محدودة وعقيمة أيضا؛ إذ غاب العقل فى تعليل الوقائع والأخبار، واختفت «السببية» اللهم إلا فى

(١) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص٩٦.
(٢) نفسه، ص٧ .
(٣) انظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٢٩٢.

أحيان نادرة. وحلت الخرافة والأسطرة كبديل للتعليل العقلى. وكان الوصف والسرد سمة العرض للوقائع والاحداث، فى صورة قص حكائى مؤسس على قيل وقال، واعتبر المؤرخون «العناية الإلهية» مسيرة للأحداث؛ ففشت الغيبية القدرية التسليمية فى تفسيرها، وجرى اعتماد «البطولة» رؤية لتفسير قيام الدول وسقوطها؛ بما ينم عن فقر مدقع فى ثقافة المؤرخين. واعتبر «الغضب الإلهى» على البشر علة لحدوث الكوارث الطبيعية والنوازل الاجتماعية، كما اعتمدت «الكرامة» علة الوقائع والأحداث الجسام فى نظر مؤرخى التصوف.

إتسمت كتابات «مؤرخى السلطان» باللا موضوعية والانحياز؛ فتحولت رذائل الحكام إلى مآثر وفضائل، ودبج المديح لمن يستحق ومن لا يستحق. لذلك سادت «المنقبية» فى الكتابات التاريخية السلطوية، وبالمقابل كيلت التهم جزافا لخصوم السلطة ومعارضيها، وعمت آفات الملفق والرياء والتعصب [١] المقيت بين المؤرخين. وجرى استئجار كبارهم من قبل حكام المغول لكتابة تاريخهم وسير حكامهم [٢] ؛ لذلك تعاظم أمر المؤرخين الرسميين على حساب المؤرخين المحدثين الذين تضاءلت مكانتهم فى هذا العصر [٣].

وفى كل الأحوال شاعت ظاهرة الارتزاق، والكتابة بهدف التعيش من إغداقات السلاطين والوزراء والموسرين والأعيان.

ومن المؤرخين من باع نفسه لحكام المغول؛ برغم مفاسدهم؛ كما هو الحال بالنسبة للجوينى الذى انبرى لتمجيد دولتهم ورجالاتها [٤].

لذلك شاع التشكيك فى كتابات المؤرخين؛ حتى كبارهم من أمثال ابن الأثير وابن خلكان [٥] .

---

(١) مثال ذلك؛ تعصب ابن الاثير لأتابكة الموصل إلى حد تحامله على خصومهم من خلفاء بنى العباس، وكرد فعل على هذا التحامل انبرى آخرون للدفاع عن العباسيين، وتبرير سياساتهم كما هو حال الهاشمى العباسى (ت ٦٢١ هـ) صاحب كتاب «المنتخب من مناقب الدولة العباسية ومآثر أئمتها المهدية».

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٢٩٦.

(٣) نفسه: ص ٢٩٢.

(٤) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص١٠٢.

(٥) عمر الشبراوى: المرجع السابق، ص٨ .

ولعل ذلك يثير الحديث عن مقاصد المؤرخين الكامنة وراء كتابة التاريخ. وعلى الإجمال يمكن القول إنها لم تكن منزهة وبرئية فى أغلب الأحوال. فقد تذرعوا فى مقدمات كتبهم بأنهم استهدفوا الترشيد والتوجيه والتعليم والمواعظ والإعتبار. لكنهم فى الحقيقة - أو معظهم على الأقل - راموا من ورائها الحصول على الثروة والجاه [١].

ولا غرو فقد كان معظم ما كتب بطلب من الحكام، أو كتب وقدم هدية لهم.

أما عن أسلوب الكتابة؛ فقد غلبت عليه الصنعة والزخرف والبديع إلى حد المبالغة فى الشكل على حساب المعنى والمضمون؛ وجرى ترصيع العرض بالشعر المقتبس أو مما نظمه المؤرخ نفسه؛ برغم سقامته وإسفافه[٢].

لذلك كله تدهور الفكر التاريخى فى العراق؛ شأنه فى ذلك شأن بقية أقاليم العالم الإسلامى؛ لأسباب تاريخية وثقافية أوضحناها سلفا. وقد أكد نفر من الدارسين الثقاة تلك الحقيقة؛ لكن دون برهنة أو تدليل. فقد حكم أحد الدارسين بأن الفكر التاريخى فى هذا العصر كان مجدبا وعقيما [٣]. وحكم نفر آخر بأنه كان «تاريخا مختلقا». [٤] ولعل ذلك كان من أسباب تحامل الفقهاء على مؤرخى هذا العصر؛ فاتهموهم ببوار بضاعتهم [٥]. ولا غرو؛ فقد نظر إلى «علم التاريخ» نظرة متدنية من قبل مصنفى العلوم؛ إذ اعتبروه «فرعا من فروع الأدب» [٦] ومن هنا تسقط دعاوى بعض الدارسين الذى قالوا إن هذا العلم شهد اكتمال بنائه وإزدهاره [٧] فى هذا العصر.

---

(١) ذهب البعض إلى ان الغاية المعرفية الصرفة كانت السبب الأساسى للكتابة فى التاريخ.

أنظر: عباس العزاوى: المرجع السابق، ص٣٩.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٢٩٩.

(٣) انظر: روزنتال: المرجع السابق ص ٢٠٢.

(٤) انظر: عباس العزاوى: المرجع السابق، ص٥، ٧

(٥) نفسه، ص٣٤.

(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٣٠٦.

(٧) نفسه، ص ٢٩٦.

خلاصة القول؛ أن الفكر التاريخى فى العراق «فى عصر سيادة الإقطاع العسكرى» فقد مكانته المرموقة التى اكتسبها إبان «عصر الصحوة البورجوازية الثانية»؛ فانحدر من الازدهار إلى الانهيار؛ شأنه فى ذلك شأن سائر المعارف الأخرى.

من أجل إثبات مصداقية هذا الحكم؛ سنعرض بالدرس والفحص الدقيق لأهم كتاب لأشهر مؤرخى العصر؛ وهو كتاب «الكامل فى التاريخ» لابن الأثير؛ كأنموذج يجسد خصائص الفكر التاريخى موضوعا ومنهجا ورؤية ومقصدا.

نشأ ابن الاثير الجزرى (ت ٦٣٠هـ) فى بيت وجاهة بجزيرة ابن عمر قرب الموصل. إذ كان والده تاجرا موسرا اشتغل فى خدمة آل زنكى أصحاب الموصل. فتولى ديوان المدينة فى عهد قطب الدين مودود بن زنكى.

لذلك انتقل ابن الاثير فى رفقة والده إلى الموصل؛ حيث درس علوم عصره، وبرع فى الفقه والحديث وعلوم اللغة والأدب. ثم اشتغل بالتجارة بين الموصل ودمشق وحلب وجنى من ورائها ثروة وضيعة، وكما كان حال والده، التحق بخدمة أتابكة الموصل، وكلف من قبلهم بالتأريخ لاسرتهم الحاكمة؛ فأنجز كتابه «التاريخ الباهر للدولة الأتابكية»؛ الذى عرضنا له سلفا. لذلك اعتبره الدارسون «مؤرخ بلاط» تأثر بوضعه الطبقى كإقطاعى وموقعه الإدارى المتميز فى كتابة التاريخ [١] . من هنا جرى التشكيك فى مكانته كمؤرخ شهير؛ فاعتبره البعض حوليا جامعا أكثر منه مؤرخا مبدعا [٢].

بينما مجده الدارسون العرب؛ فاعتبره البعض مؤرخا عقلانيا تجاوز سائر مؤرخى عصره [٣] . بل بلغ الشطط مداه حين اعتبره البعض الآخر فيلسوفا للتاريخ [٤].

---

(١) جب: المرجع السابق، ص١٢٢.

(٢) انظر:

روزنتال: المرجع السابق، ص٢٢.

(٣) انظر: عباس العزاوى: المرجع السابق، ص٢٣.

(٤) انظر: مقدمة محقق كتابه: الكامل فى التاريخ، جـ١، ص١٤، بيروت ١٩٨٢.

ولسوف نؤجل الفصل فى تقويم ابن الاثير إلى ما بعد دراسة مؤلفه «الكامل» دراسة تفصيلية؛ ليكون التقويم نتيجة استقراء؛ لا محض انطباع أو مجازفة.

بخصوص منهجه؛ اتبع منهج «المؤرخين ـ المحدثين» باعتباره مؤرخا متعمقا فى دراسة الحديث؛ أعمل النقد فى إسناد الروايات؛ دون مضمونها. وقد اعترف بذلك فى حسم ووضوح [1] . كما اعتمد المنهج الحولى ومنهج تناول الموضوعات فى آن واحد فى تصنيف الأخبار وتبويبها.

عول على النقل من المؤلفات السابقة المعتبرة؛ مثل تواليف البلاذرى والطبرى والمسعودى والمبرد وغيرهم؛ فيما يتعلق بتاريخ الشرق الإسلامى. وعلى مؤلفات كبار مؤرخى المغرب والاندلس؛ من أمثال الرقيق والوراق والرازى وابن حيان وابن حيون وغيرهم؛ فى كتاباته عن تاريخ الغرب الإسلامى.

يؤخذ عليه الإسراف فى النقل إلى حد اقتباس مجلدات كاملة من تاريخ الطبرى بعد اختصار أسانيدها، كما يعاب عليه إيراد روايا أسطورية وخرافية اعتمدها لالشىء إلا «لصحة إسنادها».

رؤيته للتاريخ رؤية مضببة تخلط بين الاعتقاد فى «العناية الإلهية» وبين «البطولة» الفردية»؛ كمحرك للتاريخ.

تلك رؤية مختصرة لفكره التاريخى؛ سنحاول إيضاحها وتعميقها من خلال دراسة متأنية لأهم مؤلفاته وهو «الكامل فى التاريخ» [2].

فى مقدمة الكتاب نص ابن الأثير على أن «العناية الإلهية» تتحكم فى سيرورة التاريخ وصيرورته [3] ؛ رافضا بذلك اعتبار وقائعه وأحداثه فعاليات بشرية. وقد انتقد المؤلفات التاريخية السابقة؛ لا من حيث مضمونها، بل من حيث أشكالها. يقول: «إنها إما مطول قد استقصى

---

(١) انظر: ابن الاثير: التاريخ الباهر فى الدولة الاتابكية، ص١٣، القاهرة، د. ت

(٢) صنف ابن الاثير كتبا أخرى؛ عرضنا لها من قبل من أهمها «التاريخ الباهر للدولة الأتابكية»و «أسد الغابة فى معرفة الصحابة»، فضلا عن مؤلفات فى الانساب وادب السياسة.

(٣) الكامل فى التاريخ، ج١، ص١

الطرق والروايات، أو مختصر قد أخل بكثير مما هوآت[1] ؛ومن ثم وصمها «بالإخلال والإملال».

أما عن مقصده من كتابه «الكامل» فهو كتابة تاريخ عالمى «جامع لأخبار ملوك الشرق والغرب وما بينهما... آتى بالحوادث والكائنات من أول الزمان؛ متتابعة يتلو بعضها بعضا إلى وقتنا هذا». [2] وهذا يشى بالإهتمام بالتاريخ السياسى فى المحل الاول، وما عداه يكتسى أهمية ثانوية.

ويحمد لابن الاثير اعترافه بالنقل الكامل من تاريخ الطبرى «فلم أخل بترجمة واحدة منها»[3].

أما عن منهجه فقد جمع بين محاسن التاريخ الحولى فى تعاقب الأحداث وتسلسلها، وبين تناول موضوعات مكتملة؛ حتى يتحاشى تشظية الأحداث وتجزئتها.. والحق أن الجمع بين المنهجين جد مستحيل عمليا؛ الأمر الذى أوقع ابن الاثير فى منزلق التكرار أحيانا، وإلى كسر النهج الحولى فى أحيان أخرى؛ وهو ما سنوضحه فى موضعه.

إعترف ابن الأثير أيضا - وبزهو- بأنه صنف الكتاب بتكليف من المظهر بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل «من عم رعيته عدله ونواله» [4]. كما كشف عن حقيقة تدهور علم التاريخ فى عصره وازدراء الفقهاء له، واتهامهم المؤرخين بأنهم «أصحاب قصص وأخبار»[5]. لذلك تصدى لتبيان فؤائد العلم الدينية والدنيوية؛ باعتباره يتوخى المواعظ والاعتبار لترشيد الحكام والرعية فى آن، كما يحث «على الإعراض عن الدنيا والزهد فيها [6] لنوال حسن الجزاء فى الآخرة.. وينم الخرضان الدينى والدنيوى معا عن ذيوع النزعة الأخلاقية فى الكتابات التاريخية فى عصر عمته الفوضى السياسية والجوائح الاقتصادية وتدهور العمران.

تناول ابن الأثير تاريخ العالم منذ بدء الخليقة حتى عصره فى إثنى

---

(١) نفسه، ص٢.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفسه، ص٣.

(٤) نفسه، ص٤.

(٥) نفسه، ص٦.

(٦) نفسه، ص٨.

عشر مجلدا، فعرض لقصة الخلق وتاريخ الانبياء، حسب رواية القرآن الكريم. كما تناول تواريخ العبرانيين والبابليين والفرس واليونان والدمان والبيزنطيين فى إيجاز مبتسر. أما عن تاريخ العرب قبل الإسلام فقد تناوله بشىء من التفصيل.

ولنا عدة ملاحظات منهجية تتعلق بهذه الموضوعات التى بسطها ابن الأثير فى الجزء الأول من الكتاب؛ وتتمثل فى عدم الاهتمام بالإسناد نظرا لتعويله على النقل من تاريخ الطبرى خصوصا. فكان يكتفى بذكر كلمة «قيل» دون أن يشير إلى مصدره (١). وبخصوص التأريخ للفرس أشار إلى عقائدهم ودياناتهم، كما أورد معلومات تنم عن اطلاع على الكتاب المقدس فيما كتبه عن العبرانيين (٢). وبديهى أن يعتمد على القرآن الكريم فيما يتعلق بتاريخ الانبياء (٣). كما استند إلى ابن إسحق فى تأريخه للعرب قبل الإسلام دون أن يشير إليه (٤) ويظهر بوضوح تأثره بالاسرائيليات فى تناوله تاريخ العبرانيين وتاريخ العرب قبل الإسلام (٥)، أما عن رؤيته العامة فى هذا الجزء فتؤسس للتاريخ باعتباره صراعا بين الخير والشر(٦).

فى الجزء الثانى عرض لتاريخ البعثة النبوية وتاريخ الخلفاء الراشدين ومن أهم ما نلاحظة على منهجه؛ البدء بتطبيق النظام الحولى بعد ظهور التقويم الهجرى. كذا اتباع المنهج الحوارى القصصى فى العرض؛ بما فت فى اتساقه (٧)، فضلا عن اتباع طريقة السرد الوصفى والحكى الجاف دون أدنى تعليل أو تحليل. كذا إثبات الإسناد مختصرا أحيانا وإهماله كلية فى معظم الاحيان (٨). هذا فضلا عن حرصه على ذكر الولاة فى نهاية كل حولية. وتقديم موجز إخبارى عن أهم الاحداث، ومشاهير الوفيات. والحق انه لم يقدم أدنى جديد يتميز به عمن نقل عنهم؛ باستثناء حرصه على إيراد أخبار الكوارث الطبيعية وما ترتب عليها من آثار سلبية (٩).

---

(١) انظر: الكامل فى التاريخ، جـ١، ص١٠ كمثال.

(٢) نفسه، ص١٤

(٣) نفسه، ص٦٧ وما بعدها.

(٤) نفسه، ص٥٧٢.

(٥) نفسه، ص٦٤ وما بعدها؛ كمثال.

(٦) نفسه، ص٣٦٧.

(٧) نفسه، ص٥٥٩؛ كمثال.

(٨) نفسه، ص٥٦٢؛ كمثال.

(٩) نفسه، ص ٥٥٨، ٥٥٩؛ كمثال.

وفى الجزء الثالث؛ استمرار لعرض الأحداث الهامة الخاصة بالعصر الاموى حسب النظام الحولى، أما الوقائع الأقل أهمية فيجملها تحت عنوان «عدة حوادث» [1]. ونلاحظ أيضا تجنبه الإتيان بموقفه أو رأيه فى الوقائع الهامة موضع الخلاف؛ إذ كان يكتفى بذكر ما قيل بصددها من لدن السابقين [2].

وفى الجزء الرابع الذى يؤرخ للعالم الإسلامى منذ نهايات العصر الاموى إلى بدايات العصر العباسى؛ يواصل سرد حولياته. وإن توقف أحيانا ليعالج بعض الموضوعات خلال عدة سنوات دفعة واحدة متذرعا «بقلة الأخبار.. وإذا تفرقت لم تعرف كما يجب» [3] . كما أورد معلومات هامة عن تاريخ المغرب والأندلس أغفلها الطبرى؛ فاستقاها من مصادر أخرى مغربية وأندلسية دون الإشارة إليها إلا بكلمة «قيل» أو قالوا [4] . وعرض إخبار بيزنطة؛ وإن فى إيجاز شديد [5] ، كما قام بتسجيل اخبار الحجيج [6] واثبت نصوص بعض الخطب الخاصة بالخلفاء أو الولاة وزعماء الخوارج [7]، دون إشارة إلى مصدره. وفى كل الأحوال عج العرض بالأساطير والخرافات [8].

فى الجزء الخامس؛ عرض ابن الأثير أحداث الفترة التالية فى التاريخ العباسى موضحا فى كثير من الأحيان صلاته بالتاريخ البيزنطى. ونلاحظ بصدد عرضه عدة ملاحظات منها؛ إعطاء بعض الأحداث الثانوية الكثير من الاهتمام، بينما تناول بعض الأحداث الهامة عرضا [9] . كما نلاحظ تحامله على الثورات الإجتماعية إنطلاقا من موقف طبقى فوصم زعماءها بالكفر والإباحية [10] . وبخصوص تاريخ المغرب أورد معلومات إضافية.

---

(١) نفسه، جـ٣، ص٣٨؛ كمثال.
(٢) نفسه، ص٢٦٠؛ كمثال.
(٣) نفسه، جـ٤، ص٥٦٨؛ كمثال.
(٤) نفسه، ص ٥٥٦؛ كمثال.
(٥) نفسه، ص٥١٩.
(٦) نفسه، ص٥١٥؛ كمثال.
(٧) نفسه، ص١٠٦؛ كمثال.
(٨) نفسه، ص٩٣؛ كمثال.
(٩) نفسه،جـ٥، ص٥٩٠؛ كمثال.
(١٠) نفسه، ص ٥٩٣؛ كمثال.

نقلها عن الرقيق القيروانى دون الاشارة إليه [١] . وعلى المستوى المنهجى يهمل الإسناد تماما ويكتفى بذكر كلمة «وقيل» [٢] . كما أثبت الرسائل المتبادلة بين الخلفاء والولاة؛ دون الاشارة إلى مصدره [٣] وعلى عادته؛ يقدم مادة ضافية وهامة عن النوازل الطبيعية؛ كالطواعين والزلازل والغرائب الكونية [٤].

فى الجزء السادس؛ يواصل ابن الأثير عرض تاريخ العصر العباسى؛ حسب النظام الحولى. ونلاحظ اتسام العرض بعدة سمات. منها الإسراف فى ذكر مناقب الحكام والوزراء إلى درجة الإسفاف [٥] . كذا الشطط فى إيراد روايات خرافية وأسطورية اعتمدها دون روية [٦] . كذا التحامل على الشيعة والخوارج والسكوت عن تبيان موقفه إزاء العباسيين [٧].

هذا فضلا عن الاستشهاد بالشعر [٨] وإثبات نصوص الخطب، وذكر الكوارث الطبيعية، والإلحاح على السرد الحكائى الحوارى [٩].

وفى الجزء السابع ؛ واصل حولياته الخاصة بالعصر العباسى، مبديا سلبياته المعهودة فى النظر إلى حكام «دار الحرب» باعتبارهم «كفرة» [١٠] وإلى الحركات الثورية الاجتماعية باعتبارها من قبيل «الفتن» [١١]، كما وصم زعيم ثوار «الزنج» «بالخبث» [١٢] ، ووصم القرامطة بعبارة «لعنهم الله» [١٣].

---

(١) نفسه، ص ٥٢٧؛ كمثال.

(٢) نفسه، ص ٢٢٩؛ كمثال.

(٣) نفسه، ص٣٩؛ كمثال.

(٤) نفسه، ص٣٩٣؛ كمثال.

(٥) نفسه، جـ٦، ص ٢٣؛ كمثال.

(٦) نفسه، ص ١٧؛ كمثال.

(٧) نفسه، ص٢١٠؛ كمثال.

(٨) نفسه، ص ٤؛ كمثال.

(٩) نفسه، ص٢٨؛ كمثال.

(١٠) نفسه، جـ٧ ، ١٦

(١١) نفسه، ص ١٢١؛ كمثال.

(١٢) نفسه، ص ٣٩٩.

(١٣) نفسه، ص٥٥٠.

وفى الجزء الثامن؛ واصل حولياته عن العصر العباسى مع الاهتمام بالدول المستقلة المناوئه، كالدولة الفاطمية [١] . ونلاحظ انه ينقل كثيرا عن الطبرى دون تصرف ودون إشارة إلى المصدر [٢] . كما يعرض لبعض الأحداث الهامة - مثل مقتل الحلاج - دون اتخاذ موقف [٣] . ويقال نفس الشيء على حركات مدعى النبوة؛ فيكتفى بالقول: «تعالى الله عما يقول الظالمون» [٤] . هذا فضلا عن إيراد الخرافات والأساطير بصورة تشى باعتقاده فى صحتها [٥].

وفى الجزء التاسع؛ يستمر التاريخ الحولى كالمعتاد. ونلاحظ اهتمامه بتاريخ آسيا الوسطى والهند؛ دون إشارة إلى مصادره [٦] . كذا اهتمامه بأحوال بيزنطة مبديا روح التعصب وعدم الإلمام بأخبارها [٧] كما اورد معلومات ضافية عن السلاجقة؛ نعتقد أنه نقلها عن الراوندى؛ دون الإشارة إليه [٨] . ويقال الشيء ذاته فى معلوماته عن المرابطين؛ حيث نقل عن ابن الصيرفى.

وفى الجزء العاشر؛ يظهر ثراء المعلومات عن المشرق والمغرب دون تبيان المصادر [٩] . كما يفصل فى دقائق تاريخ الأتابكة الذين امتدح جهودهم فى مواجهة الصليبين [١٠] . وفى كتابته عن طائفة الإسماعيلية بالشام نلاحظ مسحة من التحامل [١١] ؛ بينما يبدى انحيازا تاما للأتابكة والسلاجقة [١٢].

فى الجزء الحادى عشر؛ أورد معلومات ضافية عن الصين لم يشر إلى مصدرها [١٣] . كما واصل تمجيده للأتابكة، وصمت عن تبيان موقفه فى

---

(١) نفسه، جـ ٨، ص٤٥ وما بعدها.

(٢) نفسه، ص٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١.

(٣) نفسه، ص١٢٦.

(٤) نفسه، ص٢٩٤.

(٥) نفسه، ص٢٨٩، ٢٩٢.

(٦) نفسه، جـ٩، ص١٣٨ وما بعدها.

(٧) نفسه، ص٤٩٧؛ كمثال.

(٨) نفسه، ص ٤٩٧ وما بعدها.

(٩) نفسه، جـ١٠، ص١٦٧ وما بعدها.

(١٠) نفسه، ص٤٨٥ وما بعدها.

(١١) نفسه، ص ٤٨٦ وما بعدها.

(١٢) نفسه، ص ٦٣٢ وما بعدها.

(١٣) نفسه، جـ١١، ص٧١ وما بعدها.

النزاع بين نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبى. لذلك تنفس الصعداء بعد موت نور الدين محمود؛ فأعلن ولاءه لصلاح الدين معلقا على ذلك بقوله : «وكان هذا من أحسن الآراء وأجودها [١]». وكان ذلك بداية انحيازه للدولة الأيوبية التى أشاد بدورها الجهادى ومآثر سلاطينها [٢].

فى الجزء الثامن عشر والأخير؛ استطرد ابن الأثير فى عرض التاريخ الأيوبى [٣] . كما اهتم بأخبار الدولة الخوارزميه [٤] منذ قيامها حتى سقوطها على يد المغول. وعن المغول قدم معلومات هامة وفريدة؛ خصوصا؛ فيما يتعلق بغزوهم بلاد الجزيرة [٥] وديار بكر؛ إذ كان شاهد عيان لتلك الأحداث الجسام.

كما نلاحظ وفرة معلوماته عن الأوضاع الإقتصادية فى عصره؛ خصوصا ما تعلق بأصناف الحرف ونقابات التجار[٦] والسياسة الجبائية والمالية [٧] . ولا غرو ؛ فقد ورث حرفة التجارة عن والده.

تلك صورة موجزة عن أشهر مؤرخى العراق فى عصر الإقطاعية العسكرية، تشى فى مضمونها بأن ابن الاثير لم يتجاوز خصائص الكتابة التاريخية السائدة فى عصره، وهى صورة قاتمة فى التحليل الأخير؛ تغنى قسماتها عن البيان.

لذلك نعتقد - بحق - فى مصداقية حكم «روزنتال» بأن ابن الاثير «كان حولى جماعة اكثر منه مؤرخا مبدعا» . وهنا تسقط أحكام القيمة التى أطلقها جل الدراسين العرب التى جعلت من ابن الاثير مؤرخا من طراز فريد.

---

(١) نفسه، ص٣٧٣.

(٢) نفسه، ص٣٩٣.

(٣) نفسه، جـ١٢، ص٢٠ وما بعدها.

(٤) نفسه، ص ٢٣١ وما بعدها.

(٥) نفسه، ص٤٩٥.

(٦) نفسه، ص ٤٩٩؛ كمثال.

(٧) نفسه، ص ٤٦٧.

ثانيا : فى الشام

تأثر الفكر التاريخى فى بلاد الشام بالأحداث الجسام التى وقعت خلال الفترة ما بين منتصف القرن الخامس وأوائل القرن العاشر الهجريين. إذ كانت بلاد الشام ساحة للصراع الفاطمى السلجوقى، كما كانت ميدانا للصراع الإسلامى الصليبى واجتاحتها الجحافل المغولية بعد سقوط الخلافة العباسية فى بغداد سنة ٦٥٦ هـ ممثلة فى الغزو التيمورى. ثم وقعت بلاد الشام فى يد المماليك بعد قيام دولتهم فى مصر؛ فأصبحت ولاية تابعة لها.

وعلى الصعيد الاقتصادى؛ ساد نظام الإقطاع العسكرى الذى غمر العالم الإسلامى برمته؛ منذ منتصف القرن الخامس الهجرى، فمزق البلاد إلى كيانات متجزئة؛ وإن كان تأثيره فى الشام اخف وطأة نظرا لاستمرار النشاط التجارى «بعيد المدى»؛ إذ كانت بلاد الشام بحكم موقعها الجغرافى محطة لتجارة العبور العالمية بين آسيا وأوروبا.

وعلى الصعيد الاجتماعى؛ تعقدت الخريطة الإثنية فى بلاد الشام بعد أن غمرتها هجرات بشرية تركية وخوارزمية وفلول عناصر صليبية استوطنت البلاد حتى بعد انسحاب الصليبيين إلى أوروبا. وعمت الطائفية الدينية والمذهبية وشهدت البلاد مللا مختلفة إسلامية ونصرانية ويهودية، ونحلاسنية وشيعية إسماعيلية واثنى عشرية ودرزية ونصيرية؛ الأمر الذى اثر فى البنية الإجتماعية فغدت فسيفساء إثنية وطائفية متنافرة.

وعلى الصعيد الثقافى؛ تعاظمت الاتجاهات الفكرية النصية والصوفية التهويمية على حساب الاتجاه العقلانى الليبرالى. كما تدهورت سائر العلوم والآداب والفنون؛ نتيجة سيادة الإقطاع العسكرى وهزال البورجوازية. ولم يبق للمعارف الدنيوية وجود إلا عند بعض الأقليات الشيعية والسوريانية؛ التى كانت أشبه بجزر منغلقة ومحاصرة وسط بحر من المعارف النصية الدينية السائدة.

تلك رؤية «بانورامية» موجزة عن تاريخ الشام السياسى والاقتصادى والإجتماعى والثقافى، سبق لنا تفصيلها فى المجلدات الثلاثة الأخيرة من «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى»؛ فإلى أى مدى كان الفكر التاريخى بالشام متسقا مع تاريخ الشام؟

الإجابة تحملها الصفحات التالية مفصلة وموثقة؛ إذ نطمح إلى تقديم صورة متكاملة عن مؤرخى العصر، والتعرف على انتماءاتهم المذهبية، وأوضاعهم الطبقية، ومدى حظهم من الثقافة السائدة. كما سنحاول رصد اجناس الكتابة التاريخية وأنواعها وموضوعاتها لتبيان الثوابت والمتغيرات والمشترك العام مع سائر أقاليم «دار الإسلام»؛ فضلا عن الخصوصية المميزة للشخصانية الشامية، ان جاز التعبير. كما سنقف على مرجعيات المؤرخين ونطاق ومصادر معلوماتهم، كذا تحديد مناهجهم ورؤاهم وباستقراء تلك الجوانب جميعا يمكن تحديد مكانة الفكر التاريخى الشامى وتقويمه. ولن نغفل تقديم دراسة دقيقة ومتأنية عن أحد أعلام مؤرخى الشام؛ كأنموذج يجسد خصائص الكتابة التاريخية فى هذا الإقليم الهام.

ونستبق؛ فنقدم أيضا رؤية «بانورامية» موجزة تتضمن تلك المحاور السابقة فى عجالة.

بخصوص مؤرخى الشام؛ نلاحظ وفرة أعدادهم وتعاظم إنتاجهم كما وترديه كيفا، وهذا راجع إلى هجرة الكثيرين من المؤرخين غير الشاميين سواء من المشرق، نتيجة الغزوات المغولية - أو من المغرب نتيجة تعاظم حركة «الاسترداد» فى الاندلس، كذا لمواتاة أسباب العيش نسبيا فى الشام؛ من جراء دوره الوسيط فى التجارة العالمية إستقر هؤلاء المؤرخون فى مدن الشام، وشاركوا المؤرخين المحليين المسلمين والذميين فى مجال التاريخ. ولعل هذا يفسر لماذا اصبحت بلاد الشام مركز الثقل - بالإضافة إلى مصر - فى الكتابة التاريخية بعد زحزحة العراق نتيجة سقوط الخلافة العباسية. لقد تعاظم نتاج المؤرخين؛ فخلف المؤرخ الواحد عشرات الكتب؛ التى كانت بعضها فى عشرات المجلدات. وبرغم تلك الوفرة لم يبق منها إلا القليل؛ نظرا للصراعات الدينية والمذهبية والإثنية التى أفنت الكثير من المصنفات نتيجة غلواء التعصب المذهبى بين الخصوم.

نلاحظ أيضا غلبة: الطابع المحلى على ما كتبه المؤرخون وصنفوه. وإذا كانت تلك الظاهرة قد سادت سائر أقاليم العالم الإسلامى؛ نتيجة سقوط الخلافة العباسية وقبلها الخلافة الفاطمية والخلافة الأموية بالاندلس فتحول الولاء للدولة إلى الإقاليم. وفى معظم الأحيان إلى المدن؛ إلا أن هذه الظاهرة كانت أكثر بروزا فى بلاد الشام نتيجة تجزئته إبان الوجود الصليبى؛ بحيث أصبحت معظم

المدن الكبرى ذات استقلال ذاتى أشبه ما يكون بنمط «المدينة - الدولة».

وقد انعكس ذلك على الكتابة التاريخية؛ فترجمت هذا الواقع التاريخى الخاص بتعاظم الكتابة فى تاريخ المدن من ناحية، والتاريخ الحضارى من ناحية أخرى. وتضاءل الاهتمام بالتاريخ السياسى لأن الواقع السياسى؛ كان متأزما بعد أن هيمنت قوى أجنبية وافدة على مصائره.

كان ذلك أيضا من أسباب العزوف عن كتابة «تواريخ عالمية»؛ فما كتب بصددها كان محدودا وعديم القيمة؛ نظرا لتقلص دائرة الثقافة على النحو الذى أشرنا إليه من قبل. وتوجه الاهتمام إلى الكتابة فى «التاريخ الإسلامى العام» وفى «تاريخ الاسرات الحاكمة» وفى «سير» الحكام، و«تراجم الإعلام». خصوصا أعلام المذاهب الفقهية بعد أفول المذاهب الكلامية. كما حظى أعلام الصوفية بمزيد من الاهتمام نتيجة انتشار التصوف؛ زهدا فى زمن غص بالقلاقل والهزائم والقحط والمجاعات. ولعل هذا يفسر إقبال المؤرخين فى جل مصنفاتهم على تسجيل أخبار الكوارث الطبيعية والنوازل والمجاعات وأخبار الوفيات بصورة لم تكن معهودة من قبل.

ونظرا لكثرة الحروب والصراعات الخارجية والداخلية؛ اهتم مؤرخو العصر بالكتابة عن القلاع والحصون وأدوات الحرب وفداء الاسرى... الخ، وفى هذا الصدد ظهرت مؤلفات تاريخية تحض على الجهاد والاستشهاد وفق نمط استنفارى وعظى.

ونظرا لوجود التشيع فى الشام بصورة أكبر؛ وجد مؤرخون من الشيعة بصورة أكثر؛ حيث تجمعت أقليات شيعية فى المناطق الجبلية طلبا للأمان. وأسهم مؤرخو الشيعة فى الارتقاء بفن الكتابة التاريخية؛ لحفاظهم على بقايا التراث العلمى المندثر.

يقال نفس الحكم بخصوص الأقليات اليهودية والنصرانية؛ خصوصا إذا ما وعينا دور السريان - نصارى الشام - فى حركة الترجمة خلال القرون الهجرية الأولى؛ فاحتضنوا «علوم الأوائل» التى درست وأهملها المسلمون؛ بل حرمها الفقهاء وجرموا المشتغلين بها. لذلك أسهم المؤرخون النصارى بدور محمود فى مجال التاريخ.

كما وفدت عناصر تركية من هضبة الأناضول، ومن بقايا السلاجقة والخوارزميين إلى بلاد الشام، وأسهمت بدور في الكتابة التاريخية.

برغم ذلك؛ لم يتطور الفكر التاريخي كيفا؛ فجل ما كتب كان نقلا وتكرارا واجترارا يفتقر إلى الإبداع والابتكار.

ويرجع ذلك إلى عقم المناهج؛ إذ أفضى النظام الحولي إلى تجزئة الحوادث وحال دون فهم يذكي الوعي التاريخي. كما عول مؤرخو العصر في الغالب على إحياء منهج الإسناد الذي يهتم بالشكل دون المضمون؛ خصوصا أن معظم مؤرخي العصر كانوا حفاظا ومحدثين.

لذلك غلب السرد والوصف على التحليل والتعليل، وسادت الرؤى الدينية والأسطورية والخرافية في التفسير. وانتهك الحياد والموضوعية ليحل الانحياز والتعصب محلها. ومال العرض التاريخي إلى الابهام والخلط. وطغى أسلوب الصنعة اللفظية والزخرفة الأسلوبية على لغة العرض. كما تفشت العجمة واللهجات العامية في ظل نظم أعجمية من الغرباء والعبيد. وكان ذلك كله من أسباب تدهور الفكر التاريخي حتى إن الكثيرين من فقهاء العصر وعلمائه شككوا في علم التاريخ ونالوا من مصداقيته.

تلك هي رؤيتنا العامة؛ سنحاول عرضها وبسطها في استطراد وتفصيل وتوثيق.

بخصوص مؤرخي العصر وأوضاعهم الإجتماعية والمذهبية؛ قمنا بإحصاء أولي عن مشاهير المؤرخين؛ استنادا إلى جرد شامل قام به أحد الدراسين العرب المرموقين؛[1] سنحاول من خلاله تصنيف مؤرخي الشام في هذا العصر حسب وظائفهم ومهنهم؛ بما يشير إلى نوعية ثقافاتهم.

إشتغل بالتاريخ مؤرخون من أصناف شتى من محدثين وفقهاء وكتاب وقضاة وأمراء وفرسان وأطباء ووراقين وحرفيين، فضلا عن اليهود والنصارى، ومن جانبنا قمنا بتصنيفهم على النحو التالي:

---

(١) يرجع الفضل في ذلك إلى الصديق المرحوم الدكتور شاكر مصطفى في كتابه: «التاريخ العربي والمؤرخون» وسنعول على محتواه كمادة أولية «خام» نختصها بالبحث والدرس.

المؤرخون الفقهاء: منهم ابن المهذب (ت ٤٩٠هـ) والمقدسى (ت ٦٠٠هـ)، والعليمى (ت ٩٢٨ هـ).

المؤرخون المحدثون: منهم الأكفانى (ت ٥٢٤هـ)، وأبو شامة (ت ٦٦٥هـ)، والنووى (ت ٦٧٦هـ)، والمزى (ت ٦٤٢ هـ)، وابن حبيب (ت ٧٧٩ هـ)، وابن حجى (ت ٨١٦ هـ)، والبقاعى (ت ٨٠٩ هـ).

مؤرخون رسميون وكتاب دواوين: منهم ابن شداد (ت ٦٨٤ هـ)، والعمرى (ت ٧٤٩هـ) ، والصفدى (ت ٧٦٤ هـ) و ابن القلانسى (ت ٥٥٥هـ)، و العماد الأصفانى (ت ٥٩٧ هـ)، وابن نظيف (ت ٦٣١ هـ).

مؤرخون قضاة: منهم ابن خلكان (ت٦٨١هـ)، وابن الوردى (ت ٧٤٩ هـ)، والسبكى (ت ٧٧١ هـ)، وابن رجب (ت ٧٩٥ هـ)، وابن جماعة (ت ٧٣٢هـ).

مؤرخون مدرسون: منهم ابن قاضى شهبة (ت ٨٥١ هـ) ، وابن طولون (ت ٩٥٣هـ).

مؤرخون أطباء: منهم الأثاربى (ت ٥٤٢ هـ) وابن ابى أصيبعة (ت ٦٦٨هـ).

مؤرخون أمراء ووزراء: منهم أسامة بن منقذ (ت ٥٨٤ هـ) وابن شاهنشاه (ت ٦١٧ هـ).

مؤرخون وراقون: منهم ياقوت الحموى (ت ٦٢٦ هـ) وابن شاكر الكبتى (ت ٧٦٤هـ).

مؤرخون متصوفون: منهم البونينى (ت ٧٢٦ هـ).

مؤرخون حرفيون: منهم ابن أبى طى (ت ٦٣٠ هـ).

مؤرخون مغاربة استوطنوا الشام: منهم التيفاشى (ت ٦٥١هـ)، والبرزالى (ت ٧٢٩ هـ)

مؤرخون أتراك استوطنوا الشام: منهم البسطامى (ت ٨٥٨ هـ)، الحبابى (ت ٩٨٢ هـ)، الإيجى (ت ٧٥٦ هـ)، الكافيجى (ت ٨٧٩ هـ).

مؤرخون يهود: منهم صدقيا اليهودى (ت ٦٢٤ هـ).

مؤرخون نصارى : منهم يوحنا الإفسوسى (ت ٥٨٦ هـ) وميشى حزقا (ت آواخر القرن السادس الهجرى) ويعقوب الرهاوى (ت ٧٠٨ هـ)، وميخائيل الكبير (ت ٥٩٦ هـ) وابن العبرى (ت ٦٨٥ هـ) الذى كان يهوديا ثم تنصر.

مما سبق؛ يتضح أن جل مؤرخى العصر كانوا من المشتغلين بالعلوم الدينية؛ خصوصا بالفقه والحديث. يليهم المشتغلون بوظائف رسمية؛ سواء أكانوا أمراء أو وزراء أو كتاب أو مشايخ أو قضاة. وسيكون لذلك تأثيره على الفكر التاريخى موضوعا ومنهجا ورؤية؛ وهو تأثير سلبى سوف نوضحه فيما بعد. أما المؤرخون من الأطباء ورجال الدين المسيحى والوراقين والحرفيين - مثل ابن أبى طى الشيعى - فكان تأثيرهم إيجابيا؛ نظرا لاتساع دائرة معارفهم؛ حيث أحاط بعضهم ببعض علوم الحكمة والفلسفة التى كان الطب والفلك والطبيعيات والرياضيات من فروعها.

يشى التصنيف السابق أيضا؛ بنوعية ثقافة المؤرخين فقد كان معظمهم متعمقا فى العلوم الدينية واللغوية والأدبية أحيانا. أما العلوم الدنيوية، فاختص بها مؤرخو الشيعة والسوريان؛ كما أوضحنا من قبل. ولسوف تلعب ثقافة المؤرخين دورا محوريا فى مناهجهم ورؤاهم ونتاجهم العلمى كما سنوضح بعد قليل.

أما عن المحور الثانى؛ فيتعلق بأصناف الكتابة التاريخية وأجناسها.

وفى هذا الصدد؛ نلاحظ ندرة ما كتب من «تواريخ عالمية». وتعتقد أن السبب كان فى رسوخ النزعة الإقليمية من جانب، وضحالة الثقافة من آخر. وعلى كل حال فقد كتب ابن واصل فى هذا الميدان كتابه «التاريخ العالمى». كما ألف ابن الشحنة كتاب «الروض الناظر فى علم الأوائل والأواخر»، وصنف العمرى كتابا بعنوان «ممالك عباد الصليب». كما دون ياقوت الحموى «تاريخ الدول» [1] ونظرا الكون هذه الكتب مفقودة لا نستطيع ان نتعرف على محتواها ومناهج مؤلفيها ورؤاهم؛ اللهم إلا الجزم بغلبة النزعة الدينية من جراء الصراع الإسلامى، الصليبى؛ كما يشى بذلك عنوان كتاب العمرى سالف الذكر.

وفى المقابل؛ ولذات السبب اهتم المؤرخون بالتاريخ الإسلامى العام؛

---

(١) شاكر مصطفى، جـ٢، ص٢٥٢، جـ٤، ص٣٥.

بهدف تكريسه تربويا ودعائيا لمواجهة أخطار الصليبيين والمغول فضلا عن الكشف عن نزعة ماضوية ترتد إلى العصور الذهبية للتاريخ الإسلامى؛ دفعا للمهانة من جراء الهزائم المتوالية التى حلت بالمسلمين. فى هذا الحقل كتب ابن أبى طى كتابه «حوادث الزمان»، وسبط ابن الجوزى «مرآة الزمان» [(١)] ويعكس عنوان الكتابين وجهة نظرنا التى ألمحنا إليها من قبل. كما صنف ابن واصل «التاريخ الكبير» و «نظم الدرر فى التاريخ والسير» وألف أبو الفدا «المختصر فى أخبار البشر»، ودون الذهبى «تاريخ الإسلام» [(٢)] كما دون ابن شاكر الكتبى «عيون التواريخ»، وابن كثير «البداية والنهاية»، [(٣)] والعينى «عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان»، كما صنف ابن ابى الدم «التاريخ المظفرى» [(٤)].

ومن خلال اطلاعنا على معظم هذه المؤلفات؛ نؤكد اعتماد مؤلفيها على النقل من مؤلفات السابقين؛ فهى لذلك عديمة القيمة؛ اللهم إلا ما يتعلق بالعصور التى عاينها مؤلفوها.

توالت على حكم الشام أسر حاكمة متعددة؛ فاطمية وسلجوقية وأتابكية وأيوبية ومملوكية؛ أرخ لها مؤرخو العصر؛ سواء بطلب من الحكام أو بدونه. ومن أهم هذا الجنس من الكتابة التاريخية؛ ما صنفه ابن شداد بعنوان «جنى الجنتين فى أخبار الدولتين» الأتابكية والايوبية [(٥)] كما أرخ العماد الاصفهانى للدولة السلجوقية فى كتابه «نصرة الفطرة وعصرة القطرة» [(٦)] . وكتب أبو شامة «الروضتين فى أخبار الدولتين النورية والصلاحية [(٧)]

---

(١) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق،ص١٣.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، ج٤،ص٣٩، ٦٩، ٧٥، ٨٣.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية، ص٨٢، بيروت ١٩٩٦.

ويتحدث فى مقدمته عن الكوارث التى حلت بالمسلمين وضرورة لم الشمل من أجل نصرة الإسلام.

(٤) ابن أبى الدم:التاريخ المظفرى، ص١٤، القاهرة ١٩٨٩. ويشير فى مقدمته إلى أنه كتب بطلب من أحد الحكام؛ بما يشى باهتمام حكام الشام، بالتاريخ الإسلامى وتوظيفه من أجل الجهاد.

(٥) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص١٤.

(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص٢٥٥، ٢٥٦.

(٧) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص١٥.

وبالإطلاع على معظم هذه الكتب نلاحظ غلبة الطابع؛ المنقبى إذ أسرف كاتبوها فى تعداد ماثر الدول التى أرخوا لها.

ونظرا لبروز النزعة المحلية كنتيجة للتجزئة الإقطاعية وتحول الولاء إلى حكومات المدن؛ تعاظمت ظاهرة التأريخ لها خصوصا مدينتى دمشق وحلب نظرا لدورهما الجهادى ضد الصليبيين. كتب ابن القلانسى «المذيل فى تاريخ دمشق» على تاريخ ابن عساكر «تاريخ دمشق»؛ الذى بلغ ثمانين مجلدا، تحدث فيه عن طبوغرافيتها وفضائلها وتاريخ حكامها وتراجم أعلامها [١] وفى نفس الاتجاه؛ كتب ابن الأكفانى «تاريخ دمشق».

أما عن حلب، فيعد مؤلف ابن العديم «بغية الطلب فى تاريخ حلب»، أهم ما صنف عنها [٢] . كما صنف الاثاربى (ت ٥٤٢ هـ) عن مدن الشام واختص حلب بمزيد من الاهتمام، وكذلك القفطى. [٣]

وحظيت القدس - لمكانتها الدينية - باهتمام المؤرخين؛ فأرخوا لها. ومن أهم ما كتب عنها «الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل». للصليحى (ت ٩٢٨ هـ).

كما صنفت عن المدن مدونات تجمع بين التاريخ وبين الإدارة وبين الجغرافيا؛ منها كتاب «إعلام الورى عمن ولى نائبا من الاتراك بدمشق الكبرى»؛ لابن طولون الصالحى (ت ٩٥٣ هـ) [٤].

أما عن مزج تواريخ المدن بالجغرافيا؛ فأنموذجه كتاب أبى الفدا (ت ٧٣٢ هـ) «تقويم البلدان»، كذا كتاب العمرى «مسالك الأبصار فى ممالك الامصار»، وسار ابن الوردى (ت ٧٤٩هـ) على منواله حين ألف «تتمة المختصر فى أخبار البشر» [٥].

---

(١) مرجوليوث: المرجع السابق، ص١٦٧.

(٢) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص١١٠.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص٢٣٥، ٢٦٠.

(٤) انظر: ابن طولون الصالحى: إعلام الورى عمن ولى نائبا من الاتراك بدمشق الكبرى، ص٨٨ القاهرة ١٩٧٣.
حيث مزج التاريخ بالإدارة والنظم.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٤٠، ٤٢، ٦٩, ٧٢.

كما خصصت كتب لخطط المدن وطبوغرافيتها؛ مع مزجها بالسياسة والجغرافيا [١]. من أهمها «إعلام الورى» سالف الذكر [٢].

أما عن أدب السياسة؛ فهو صنف من الأدب التاريخى يمزج من السياسة والأخلاق والتاريخ؛ استهدف منه مؤرخوه إسداء النصح للحكام لترشيدهم، وتوخى آخرون تركيع الرعية للحكام. وعن الصنف الأول نمثل بكتاب ابن تيمية «السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية» [٣]. أما عن كتابات المنحازين للسلطة فيعبر عنها كتاب ابن جماعة (ت ٧٣٢ هـ) «تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام» [٤].

ثمة نوع آخر تعاظمت الكتابة فيه وهو فن «السير». ويدور بعضها حول سيرة الرسول (ﷺ)؛ بهدف استلهامها فى إصلاح واقع متأزم، ويدور معظمها حول سير الحكام التى دبجها «مؤرخو السلطان». كما اشتغل آخرون بها تقربا للحكام وزلفى؛ خوفا أو طمعا، أو هما معا.

فى هذا الصدد كتب ابن تيمية سيرة الرسول (ﷺ) بهدف التأسى بسيرته فى دعوته لإصلاح ما أفسده الحكام. كما كتب القطب الحلبى (ت ٧٣٥هـ) «السيرة النبوية» لأهل حلب الذين جاهدوا الصلبيين والمغول. [٥] كما كتب العماد الاصفهانى سيرة صلاح الدين [٦] . كذلك كان ابن ابى طى فى كتابه «كنز الموحدين فى سيرة صلاح الدين». وابن شداد (ت ٦٣٢ هـ) فى كتابه «النوادر السلطانية»؛ الذى ينطوى على الإسراف والمبالغة. [٧] يقول فى مقدمة كتابه «وكان الله قد أوقع فى قلبى محبته منذ أن رأيته، وحبه الجهاد فأحببته، وخدمته من تاريخ مستهل جمادى الأولى سنة اربع وثمانين؛ وهو يوم دخوله الساحل. وجميع ما حكيته قبل إنما هو من روايتى عمن اثق به ممن شاهده. ومن هذا التاريخ ما سطرت إلا ما شاهدته، أو اخبرنى به من اثق به خبرا يقارب العيان» [٨].

---

(١) روزنتال: المرجع السابق، ص٢١٤.
(٢) ابن طولون: المرجع السابق، ص٨٨.
(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص١٥٩.
(٤) راجع: المجلد الثانى من مشروع «سوسيولوجيا» فى طور الانهيار، إذ اوضحنا فتاوى ابن جماعة لتبرير سياسات الحكام وإخضاع الرعية؛ باسم الشرع.
(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٨٣، ٤٣.
(٦) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص١٢.
(٧) روزنتال: المرجع السابق، ص١٤٦.
(٨) ابن شداد: النوادر السلطانية، ص٧١، القاهرة ١٣١٧هـ.

كما كتب بعض المؤرخين سيرهم الذاتية إذ دون ابن طولون الصالحى كتاب «الفلك المشحون بأحوال محمد بن طولون» [١].

وكتب القاضى الفاضل «مذكرات يومية» تحكى سيرته فى ثنايا كتابه عن صلاح الدين، [٢] ولأسامة بن منقذ (ت ٥٨٤هـ) مذكرات شخصية دون وقائعها فى «كتاب الاعتبار» فى صيغة تجمع بين الأدب والتاريخ [٣].

أما عن «التراجم». فهى تأريخ لأعلام الفقهاء والأدباء والمحدثين وشيوخ المتصوفة. ولم يهتم المؤرخون برجال الإدارة والقضاة وغيرهم ممن اشتغلوا فى خدمة الحكام؛ إذ جرى اعتبارهم أداة لهم فى تبيري سياستهم الجائرة [٤].

وما ترجم عن أعلام المذاهب الفقهية يشوبه التعصب المذهبى؛ وذلك بالتحامل المقذع على المذاهب المغايرة والحط من قدر معتنقيها.

ويلاحظ أن بعض التراجم تتعلق بأعلام المذهب الحنبلى، ومعظمها عن أعلام الشافعيين. أما المذاهب الفقهية الأخرى؛ فلا نسمع عن تراجم لأعلامها البتة. وعندنا أن المذهب الشافعى أصبح مذهب السلطة منذ تبناه الغزالى، بينما عبر مذهب ابن حنبل عن المعارضة؛ كما هو حال ابن تيمية.

عن تراجم الحنابلة؛ صنف ابن رجب «طبقات الحنابلة» [٥]، وعن الشافعية؛ كتب السبكى «طبقات الشافعية»، كما دون ابن كثير كتابا بنفس العنوان، فضلا عن ترجمة للإمام الشافعى. وفى نفس السياق كتب ابن قاضى شهبة «مناقب الإمام الشافعى وطبقات أصحابة» وكتب النووى «طبقات الشافعية» و «مناقب الشافعى والبخارى».[٦]

وعن أعلام المتصوفة كتب النووى «بستان العارفين»، و«رياض الصالحين» و «مرآة الزمان فى تاريخ الإيمان».

---

(١) انظر : ابن طولون الصالحى: الفلك المشحون بأحوال محمد بن بن طولون، ص ١١، دمشق ١٣٤٨ هـ.

(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص٢٣٩.

(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص٢٤٤.

(٤) نفسه، جـ١، ص٥

(٥) نفسه، جـ٤، ص٩٢.

(٦) نفسه، جـ٤، ص١٠٥.

كما وجدت كتب فى التراجم جمعت مشاهير الفقهاء والمحدثين والأدباء والشعراء والمتصوفة والأعيان فى سفر واحد. من أهمها «نظم الدور فى التاريخ والسير» لابن واصل، و«تهذيب الكمال فى أسماء الرجال» للمزى (ت ٦٤٢ هـ)، و «سير أعلام النبلاء» للذهبى [١]، و «وفيات الأعيان» لابن خلكان، و«الوافى بالوفيات» للصفدى (ت ٧٦٤ هـ)، و«فوات الوفيات» لابن شاكر الكتبى [٢]. كما اهتم مؤرخو الحوليات بوفيات المشاهير فسجلوها فى خواتم حولياتهم [٣].

وأفردت كتب لتراجم لمشاهير من الأطباء وأخرى للشعراء؛ فقد صنف ابن أبى أصيبعة «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء».

وترجم العماد الاصفهانى لشعراء عصره فى «خريدة القصروجريدة العصر» [٤].

أما عن الكتابة فى الأنساب فلم يهتم بها المؤرخون ربما لاختلاط الإثنيات وفقدان العرب مكانتهم فى توجيه الأحداث.

لذلك لم نقف إلا على مؤلف واحد عن النسب العربى؛ وآخر عن أنساب الأسرة الملوكية الجركسية؛ هو كتاب «قهر الوجوة العابسة بنسب الجراكسة» لابن شاكر الكتبى [٥].

كما صنفت مؤلفات تناولت موضوعات شتى؛ عكست حياة الطبقة الأرستقراطية المترفة، وأخرى تحض على الجهاد، أو تعبر عن المحن والفتن التى سادت العصر، أو تؤرخ للغزو التيمورى، أو تعرض لتواريخ أقاليم أخرى ذات صلة ببلاد الشام.

من أهم هذه المؤلفات كتاب «البستان فى محاسن الغلمان» لابن أبى طى، الذى يؤرخ لانتشار الفساد الخلقى بين أفراد الطغمات الحاكمة.

---

(١) نفسه، ص٥٤.

(٢) نفسه، ص ٧٧.

(٣) انظر.. ابن طولون الصالحى: المصدر السابق، ص٧٦؛ كمثال.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص٢٤٨، ٢٦٩.

(٥) نفسه، جـ٤، ص٧٩.

كما صنف ابن كثير كتاب «الاجتهاد فى طلب الجهاد» بهدف شحذ الهمم لمواجهة الغزو الخارجى، وكتاب «الفتن والملاحم»؛ تعبيرا عن الصراعات الداخلية التى تفاقم خطرها فى هذا العصر.

ولأن العصر شهد حكومات أجنبية دخيلة وعسكرية؛ اهتم المؤرخون بالإصطلاحات العسكرية والإدارية والتعريف بها؛ كما هو الحال بالنسبة لكتابات ابن طولون الصالحى(١).

ونظرا لما ترتب على الغزو التيمورى لبلاد الشام من آثار خطيرة؛ فقد أرخ لها ابن عربشاه فى «عجائب المقدور فى نوائب تيمور» (٢).

وجرى التأريخ للمؤسسات التعليمية الدينية والمذهبية؛ فصنف ابن حجى (ت ٨١٦ هـ) كتاب «الدارس من تاريخ المدارس» (٣).

ونظرا لتعاظم الكوارث الطبيعية وتفشى الطواعين والأوبئة والمجاعات؛ اهتم جل مؤرخى العصر بتدوين أخبارها؛ سواء فى ثنايا عروضهم بإفراد حيزلها، ونهايات حولياتهم (٤).

وإذ استوطن الشام كثيرون من المؤرخين النازحين من أقاليم أخرى؛ فقد دأب هؤلاء علي التأريخ لمواطنهم الاولى، كما هو الحال بالنسبة للتيفاشى (ت ٦٥١ هـ) التونسى الاصل؛ الذى صنف كتاب «الدرة الفائقة فى مجالس الأفارقة» و «سجع الهديل فى أخبار النيل». كما كتب ابن ابى طى «تاريخ مصر» التى زارها معظم مؤرخى الشام باعتبارها مقر السلطنة المملوكية التى وحدت مصروالشام فى كيان سياسى واحد. كما كتب ابن شداد «تحفة الزمن فى طرف أهل اليمن» (٥).

أما عن مؤرخى الشيعة؛ فقد صنفوا كتبا فى الموضوعات السابقة فضلا عن مذاهبهم وتراثهم التاريخى والمعرفى ومشاهير رجالاتهم. وفى

---

(١) انظر: إعلام الورى، ص٧٦، ١٦٣؛ كمثال.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص١٠٨.

(٣) نفسه، ص٩٤

(٤) على سبيل المثال، انظر: ابن شاكر الكتبى: عيون التواريخ، جـ٢٤، ص٦ من المقدمة،

ابن كثير: البداية والنهاية، جـ٥، ٨، بيروت ١٩٩٦.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٥٣، ٣٠١، جـ٤، ص٣٠.

هذا الصدد كتب ابن أبى طى أكثر من خمسين مؤلفا؛ منها خمسة عشر فى التاريخ؛ لكنها فقدت جميعا، ولا يخلو ذلك من مغزى فى الدلالة على التعصب المذهبى الذى ساد الشام فى ذلك العصر، ولسوف نفرد له مبحثا خاصا فى نهاية هذا القسم - للتعريف بمصنفاته ومكانته فى التاريخ الإسلامى.

ومن مشاهير مؤرخى الشيعة الإسماعيلية؛ نقف على اسم الاثاربى (ت ٥٤٢هـ) الذى كتب مصنفات عدة، أهمها عن مدينة حلب ودورها فى مواجهة الصليبيين [١] منهم أيضا سبط ابن الحوزى (ت ٦٥٤هـ) الذى اشتهره بتهجره فى العلوم الدينية والدنيوية، وله مؤلفات كثيرة فى التاريخ العام وتاريخ الشيعة من اشهرها كتاب «خصائص الائمة» الذى اضطهد بسببه، وحمل عليه مؤرخو السنة فى عصره؛ إذ رماه ابن أبى الدم بتهمة الزندقة [٢].

وإذ كانت بلاد الأناضول تابعة إداريا للشام فى العصر السلجوقى والايوبى والمملوكى، فقد هاجر بعض مؤرخيها إلى الشام ومصر واستوطنوا فيهما، من اشهرهم البسطامى (ت ٨٥٨ هـ). ويبدو أنه كان شيعيا إذ كتب فى علم الجفر وعلم الحروف؛ فضلا عن مؤلفات التاريخ العام، وفى العجائب والغرائب. كذلك اشتهر الحبابى (ت ٩٨٢هـ) والإيجى (ت ٧٥٦ هـ)، والكافيجى بما كتبواعن التاريخ كعلم له مقاصده ومراميه؛ خصوصا كتاب «مختصر التاريخ» للكافيجى الذى سبق التعريف به.

أما عن مؤرخى أهل الذمة؛ فأشهرهم ابن العبرى (ت ٦٨٥ هـ) الذى كان يهوديا ثم تنصر. وله باع طويل فى العلوم الحكمية والفلسفية والاديان والعقائد، فضلا عن إجادته عدة لغات هى: العربية والسريانية والعبرية واليونانية: وقد انعكس ذلك إيجابا على كتاباته التاريخية، التى من أهمها كتابه القيم «مختصر التاريخ».

واهتم المؤرخون السوريان بعقيدتهم النصرانية؛ فتحدثوا عن المؤسسات الدينية، وصنفوا كتبا فى تاريخ الكنائس الشرقية ورجالها وتراثها الدينى والمعرفى، فضلا عن كتابات عن المجتمع الشامى عموما؛ اتسمت بقدركبير

---

(١) ابن ابى الدم: التاريخ المظفرى، ص٢١٧.

(٢) نفسه، جـ٢، ص٢٣٥.

من الحياد والموضوعية. من هؤلاء ميشى حزقا الذى كتب عن «آباء الكنيسة»، ويوحنا الإفسوسى (ت ٥٨٦ هـ) صاحب «التاريخ الكنسى»، ويعقوب الرهاوى (ت ٧٠٨ هـ) الذى كتب عن التراث النصرانى. واهتم بأخبار الكوارث الطبيعية وآثارها الاجتماعية. منهم أيضا ميخائيل الكبير (ت ٥٩٦ هـ) الذى صنف تاريخا باسمه عرض فيه للطائفة وأحوالها.

أما عن المؤرخين اليهود فلا نعرف منهم إلا «صدقيا اليهودى» (ت ٦٢٤ هـ) وكان طبيبا ووزيرا لدى أمراء بنى أيوب؛ قد كتب مؤلفا عن تاريخ اليهود [١].

تلك صورة عامة عن أجناس الكتابة التاريخية وموضوعاتها. وهى تشى بتعددها ووفرة ما كتب فيها وفقدان الكثير منها لاسباب عرضنا لها من قبل، وما يعنينا تعقيبا على ما سبق هو أن بلاد الشام شهدت ظاهرة «الذيول» و «المختصرات» بصورة مبالغ فيها، وتفسير ذلك كامن فى جدب القرائح وعدم القدرة على الإبداع من ناحية، والرغبة فى توسيع دائرة القراء ممن لا يستطيعون الاطلاع على المؤلفات الضخمة من ناحية أخرى.

من أهم هذه المختصرات والملخصات؛ «مختصر» ابن أبى الدم لكتابه «التاريخ الكبير» الذى صنفه بطلب من الملك المظفر تقى الدين محمود [٢].

كما شاعت ظاهرة كتابة «الأراجيز» الشعرية التى تختزل التاريخ فى منظومات من الشعر؛ بهدف سهولة تداولها، من أشهرها أرجوزة عن «ولاة دمشق» نظمها ابن شاكر الكتبى؛ لهدف تعليمى [٣].

تلك هى أجناس الكتابة التاريخية؛ فماذا عن المرجعية؟

بخصوص العصور التى عاشها المؤرخون. أفادوا من الوثائق خصوصا من عمل منهم فى خدمة الدولة ودواوينها؛ كماكان بعضهم شهود عيان للأحداث؛ شاركوا فيها أو استمدوا معلوماتهم ممن شارك فيها. أما عن العصور السابقة؛ فقد عولوا على النقل من مؤلفات السابقين.

---

(١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٤١٠ وما بعدها.

(٢) التاريخ المظفرى، ص١٤.

(٣) روزنتال: المرجع السابق، ص٢٤٥.

بخصوص الصنف الأول من المصادر؛ أتيح «لمؤرخى السلطان» الاطلاع على الكثيرمن الوثائق فضمنوها مؤلفاتهم فى صيغتها الأصلية؛ دون نقد أو تمحيص فى الغالب الأعم. فابن أبى الدم صاحب «التاريخ المظفرى» شارك فى أحداث عصره السياسية والعسكرية، وكان على صلة برجالات الدولة الايوبية؛ فكانوا مصدر معلوماته (١). ورافق العماد الأصفهانى صلاح الدين فى حروبه، وكتب له وثائق معاهداته واتفاقياته (٢). كما كان شاهد عيان لحملة لويس التاسع على مصر؛ فسجل وقائعها مفصلة (٣). واعتمد ابن كثير على ما عاينه وشاهده عندما كتب مؤلفه (٤) «البداية والنهاية». كما عول ابن طولون الصالحى على مشاهداته فضلا عن النقل (٥)؛ لذلك قدر له الكشف عن الكثير من اسرار البلاط المملوكى (٦).

وفضلا عن شهادة العيان؛ استمد بعض المؤرخين معلوماتهم سماعا عن شهود عيان؛ فابن شداد ـ مثلا ـ جمع الكثير ـ حسب قوله ـ «عمن اثق به ممن شاهده.. أو اخبرنى به من اثق به خبرا يقارب العيان» (٧)، واعتمد ابن شاكر الكتبى «المساءلة»، و«السماع» من شهود عيان (٨).

أما عن العصور السابقة؛ فقد اعتمد عن المؤرخون على مصنفات السلف؛ نهلوا منها دون نقد أو تمحيص أو إشارة إلى المصدر فى الغالب الأعم؛ حتى أصبح التمييز بين المنقول وغير المنقول إشكالية معقدة (٩). وفى معظم الأحيان كان النقل يتم دون وعى أو فهم. وفى أحيان اخرى اتبع النقلة أسلوب الانتقاء والاختيار (١٠) . وفى معظم الأحيان جرى إهمال الاشارة إلى المصدر واكتفى النقلة بتسبيق ما نقلوه بكلمة «قيل». أو «قالوا».

---

(١) انظر: إعلام الورى، ص٧٦.

(٢) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص١٢.

(٣) نفسه، ص١٥.

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية، جـ١، ص٨٠، بيروت ١٩٩٧.

(٥) إعلام الورى، ص١٣.

(٦) نفسه، ص٧٧.

(٧) ابن شداد: النوادر السلطانية، ص٧١.

(٨) انظر: إعلام الورى، جـ ٢٤، ٧٥، تحقيق: سعود العصفور رسالة ماجستير، آداب عين شمس، مخطوطة، القاهرة ١٩٨٧.

(٩) أحمد عبد الرازق: المصادر المملوكية المبكرة، ص٦٥، القاهرة ١٩٧٤.

(١٠) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص١٠٦.

لذلك فشت فى هذا العصر ظاهرة السطو والاقتباس؛ مما شكك فى قيمة كتابات مؤرخى العصر عن العصور السالفة.

وماذا عن المنهج؟

غلب منهج أهل الحديث فى «الإسناد» أحيانا؛ خصوصا بالنسبة لبعض المؤرخين المحدثين الذى شكلوا الغالبية العظمى من مؤرخى العصر، وإذ اتبعوا أسلوب «الجرح والتعليل» فى نقل الأخبار؛ فقد تعلق النقد بسلسلة الرواة؛ دون مضمون الرواية. فإذا ما شك المؤرخ فى إسنادها، أكتفى بذكر عبارة «هذا غير صحيح» [١] لكنه كان ينتقد مضمون روايات مخالفيه فى المذهب الفقهى أو السياسى، كما هو حال مؤرخى السنة مع الشيعة [٢]، وكان الانتقاد يجرى دون إيراد الأسباب أو دون الكشف عن أوجه القصور [٣].

أما عن تصنيف الأحداث والوقائع؛ فكان يستند إلى النظام الحولى أى ترتيبها على حساب الأيام والشهور والسنين؛ كما هو حال ابن شاهنشاه فى كتابه «مضمار الحقائق وسر الخلائق» [٤]، وابن شاكر الكتبى فى كتاب «عيون التواريخ». [٥] على ان بعض المؤرخين عمدوا إلى الجمع بين النظام الحولى ونظام التأريخ للموضوع؛ فعالجوه مستقلا مع مراعاه تسلسل الأحداث.

أما عن التحليل والتعليل والتأويل؛ فقد اتسمت عروض المؤرخين بالسرد والوصف والحكى والقص؛ دون تحليل يذكر. واختفى النقد للمرويات إلا فى حالات نادرة؛ كما هو حال ابن كثير الذى رفض نقل بعض الروايات لكونها إسرائيليات [٦] . كما جرى نقد روايات المخالفين فى المذهب؛ دون تقديم حجة أو برهان؛ كما هو حال البقاعى بالنسبة لكتابات ابن حجر [٧] ، وابن كثير بالنسبة لخصومه [٨] . وفيما عدا ذلك جرى التسليم بروايات السلف باعتبارهم «أهل الثقة» [٩]

(١) انظر: ابن شاكر الكتبى: المصدر السابق، ص١٦؛ كمثال.
(٢) نفسه، ص١٧.
(٣) انظر: ابن طولون الصالحى: المصدر السابق، ص١؛ كمثال.
(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص٢٤٩.
(٥) انظر: مقدمة المحقق، ص٧.
(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٨٣.
(٧) نفسه، ص١١٧.
(٨) انظر: البداية والنهاية، جـ٥، ص ٨٧؛ كمثال.
(٩) مرجوليوث: المرجع السابق، ص١٦٨.

أما عن التعليل الموضوعى؛ فقد غاب تمأما لسيادة المفهوم الدينى للتاريخ؛ فالله هو علة ما كان وما سيكون؛ اللهم إلا فى الحالات التى حاول بعض المؤرخين الرسميين تبرير سياسات الحكام؛ فانبروا يسوقون العلل والأسباب الواهية البعيدة عن الحقيقة [١]. واعتبروا مظالم الحكام محض «شائعات» تصدوا لدحضها [٢].

لقد انحاز جل مؤرخى العصر للسلطة؛ خصوصا المؤرخين الرسميين وجاراهم المؤرخون المحدثون والفقهاء والقضاة خوفا أو طمعا. وحسبنا أن الكثير من المصنفات التاريخية أنجزت بطلب من الحكام [٣] . كما أهدى بعضهم تصانيفه إليهم طمعا فى الإنعامات والنفوذ [٤].

على أنه من الإنصاف الإشارة والإشادة بنفر من المؤرخين القليلين الذين انتقدوا سياسات حكامهم؛ كما هو حال ان أبى الدم الذى لم يتورع عن التنديد بسياسات الأيوبيين [٥].

كما انحاز بعضهم إلى الرعية؛ فاهتموا بأحوالهم وتعاطفوا مع انتفاضاتهم .

لذلك تصدى لهم مؤرخو السلطة وحاولوا الدفاع عن الحكام؛ فاتهموا العامة بأنهم «أهل فتن» ونعتوهم «بالغوغائية»؛ بل وصموهم بأنهم «غوغاء حرامية» [٦].

لذلك تفتقر معظم تواريخ العصر إلى الموضوعية لحرص المؤرخين على «مداراة الحكام» [٧] ؛ فكانت كتاباتهم «غير بريئة» خصوصا إذا ما تعلق الامر بالتأريخ للخصوم المذهبيين والدينيين [٨]

---

(١) انظر: ابن طولون: المصدر السابق، ص٢١٤؛ كمثال.
(٢) نفسه، ص١١٣.
(٣) كما هو حال ابن شداد فى «التاريخ المظفرى» على سبيل المثال.
انظر: مقدمة المحقق، ص١٤.
(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ١، ص٣٩ .
(٥) ابن ابى الدم: المصدر السابق، ص ٣٢٦؛ كمثال.
(٦) انظر: ابن طولون الصالحى : المصدر السابق، ص ٨١، ١٧٧ ,١٧٨ .
(٧) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ١، ص٣٩.
(٨) Aziz Atiga: The crysade, historiogrephy and Biliography, P. 70, london, 1962

كما خببت رؤى مؤرخى العصر بالغيبية والقدرية؛ اذ التاريخ عندهم من صنع الله، وليس نتاج فعاليات بشرية. وحسبنا أن مؤلفات صنفت فى هذا العصر لتأكيد تلك الرؤية، إذ كتب العليمى (ت ٩٢٨ هـ) فى هذا الصدد كتاب «نهاية العبر فى نفوذ القضاء والقدر»، لذلك كان مؤرخو العصر مبررين ما يحدث ويجرى [١] ، ويسلمون تسليما غيبيا بأحكام القدر. [٢] ولا غرو؛ إذ علق أحد مشاهيرهم على إحدى النوازل بقوله : «ذلك تقدير العزيز العليم» [٣].

لذلك حفلت تواريخ العصر بالساطير والكرامات والخوارق والمعجزات والخرافات [٤].

وإلى جانب الرؤية الدينية الغيبية غلبت الرؤية الماضوية التى تبالغ فى تقدير - الماضى وتبجيل السلف - الذى كان صالحا فى كل الأحوال إلى حد التقديس. مصداق ذلك ما كتبه ابن رجب عن «بيان فضل علم السلف على علم الخلف»، ووفرة الكتابة عن الصحابة والتابعين والرعيل الأول من فقهاء المذاهب الفقهية، بل إن دعوة ابن تيمية الإصلاحية لم تكن فى جوهرها إلا حركة «إحياء» [٥].

أما عن الأسلوب؛ فقد غلبت عليه الصنعة اللفظية والسجع المتكلف والتذويق بالبديع من كنايات واستعارات وتشبيهات وجناس... إلخ وهى طريقة ابتدعها القاضى الفاضل فى الأدب؛ أخذ بها وزاد عليها العماد الأصفهانى المؤرخ؛ فأصبح أنموذجا يحتذيه الكثيرون من مؤرخى العصر[٦] . وإن لم نعدم وجود مؤرخين كتبوا نثرا مرسلا غاية فى الطلاوة؛ نتيجة التعمق فى علوم اللغة والادب، وفى كل الاحيان مال المؤرخون إلى الاستشهاد بالشعر فى شىء من الإسراف؛ باعتباره «روضة الأزهار» كما هو حال ابن شاكر الكتبى [٧] ، وابن كثير على سبيل المثال[٨].

---

(١) أحمد عبد الرازق: المرجع السابق، ص٩٣.
(٢) Aziz Atiga: op . cit . P. 72, london, 1962
(٣) ابن كثير: المصدر السابق، جـ٥، ص٨٥.
(٤) انظر: ابن أبى الدم: المصدر السابق، ص ١١٧؛ كمثال
ابن كثير: المصدر السابق، ص٨٥؛ كمثال.
(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص١٥٩.
(٦) روزنتال: المرجع السابق، ص٢٦٤.
(٧) راجع: مقدمة كتابة عيون التواريخ، جـ٤، ص٧.
(٨) راجع: البداية والنهاية، جـ٥، ص٤٩، ١٢٥، على سبيل المثال.

كما فشت العجمة فى كتابات بعض مؤرخى البلاط ذوى الأصول المملوكية، فشاعت فى عروضهم الألفاظ العامية كما هو حال ابن طولون الصالحى [١].

لكل ما سبق؛ نرى أن الفكر التاريخى فى الشام تدهور كشأنه فى سائر أقاليم العالم الإسلامى؛ نتيجة معطيات تاريخية وثقافية؛ عرضنا لها من قبل. وهنا لا محل لأحكام بعض الدراسين الذين قالوا بازدهاره [٢].

ولا مجال للخوض فى مسألة يغنى العرض السابق عن اللجاج فيها. وحسبنا أن حكمنا هذا سبق إليه بعض الدراسين الثقاة [٣].

ولعل مما يؤكد ذلك؛ تحامل الكثيرين من فقهاء العصر على علم التاريخ والمشتغلين به، وتصدى بعض المؤرخين للدفاع عنه فأصدر بعضهم فتاوى تبرر الحاجة إليه من أجل مقاصد دنيوية وأخروية [٤].

برغم ذلك تدنت مكانة العلم لانحطاط مستوى الكتابة فيه؛ تلك التى وصفها أحد ثقاة الدراسين بأنها «جاءت مخيبة للآمال» [٥]؛ إذ لم يأت بعد الفرج بن الجوزى مؤرخا واحدا يعتد به [٦].

وللمزيد من البراهين عن تدهور العلم؛ سنعرض بالدرس لأحد مؤرخى العصر؛ كأنموذج يجسد خصائص الكتابة التاريخية آنذاك.

أنموذجنا المختار هو المؤرخ ابن أبى طى؛ الذى اختصصناه بالكتابة لعدة أسباب هى :

أولا : أنه ألف ما يزيد على خمسين مؤلفا فى ضروب معرفية شتى، كما صنف خمسة عشر مؤلفا فى التاريخ. وبرغم ضياع مؤلفاته إلا أن جلها منقول عنه فى مؤلفات بعض معاصريه ولاحقيه لإجادته وتميزه.

---

(١) راجع: إعلام الورى، ص٨٨؛ كمثال.

(٢) انظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص٢١.

(٣) انظر: روزنتال: المرجع السابق، ص٢١٨

(٤) كما هو الحال بالنسبة لبدر الدين العينى انظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص١١٣.

(٥) مرجوليوث: المرجع السابق، ص١٦٧.

(٦) روزنتال: المرجع السابق، ص١٩٨.

ثانيا : انه مؤرخ شيعى واسع الثقافة عميق النظرة؛ أثرت ثقافته فيما ألف وصنف، ومع ذلك كان مضطهدا؛ بما ينم عن ذيوع روح التعصب التى كانت من أهم اسباب تدهور الفكر التاريخى.

ثالثا: انه كان نجارا مجيدا - كما كان مؤرخا متميزا - أهلته إجادته لرئاسة نقابة أصناف الحرف؛ الأمر الذى يعزى بدراسته وبحثه.

رابعا : أن باحثة قديرة قامت بجهد محمود فى تجميع ما استطاعت من نصوصه المفقودة فى كتابات معاصريه ولاحقيه؛ بما يقدم دليلا على شيوع ظاهرة النقل دونما إبداع أو ابتكار.

نشأ ابن أبى طى (ت ٦٣٠ هـ) فى مدينة حلب التى عاش فيها أعداد غفيرة من الشيعة الإثنى عشرية. وكانت اسرته مشهورة بمعارفها عن عقائد المذهب وتاريخه؛ وكان والده الذى عمل نجارا أيضا نقيب الشيعة الإثنى عشرية [١] ؛ وهو أمر بالغ الدلالة على احترام الشيعة للعمل اليدوى وتبجيل أهل المهن والحرف.

تعرض الشيعة لاضطهاد نور الدين محمود، وحلت المحنة بأسرة ابن أبى طى؛ فسجن والده ثم أفرج عنه، ثم قبض عليه مرة أخرى وطرد خارج البلاد. ويستفاد من ذلك تزعمه الحرفيين فى انتفاضاتهم ضد أمير حلب الذى اشتط فى فرض الجبايات والمغارم. وبعد وفاة نور الدين محمود عاد إلى حلب واستقر بها [٢].

حفظ ابن أبى طى القرآن على والده، كما درس المذهب الإثنى عشرى على فقهاء الشيعة فى حلب؛ ومنهم رشيد الدين المازندرانى، وتعمق فى دراسة علوم عصره وهو لم يزل يافعا [٣] . ثم أحاط بالكثير من العلوم الطبيعية التى حرمت فى عصره واحتفظ بها فقهاء الشيعة فى الصدور. احترف النجارة ثم اشتغل بالتدريس والوراقة [٤].

(١) cahemè Une Cramique Chiite Au Temps des Croisade, P. 261, Paris, 1935.

(٢) ابو شامة. الروضتين فى أخبار الدولتين، جـ١، ص ٦٠٨، ٦٠٩ القاهرة ١٩٨٨.

(٣) ابن حجر: لسان الميزان، جـ٦ ، ص٣٤٤، القاهرة ١٩٩٦.

(٤) نفسه، ص٣٤٤.

كتب فى مجالات معرفية متنوعة؛ فضلا عن عقائد مذهبه؛ بالإضافة إلى تصانيف متنوعة فى اللغة والأدب.

وفى حقل التاريخ؛ ألف خمسة عشر كتابا؛ منها ما يتعلق بالشام مثل «مسلك النظام فى تاريخ الشام»؛ فى أربعة مجلدات. كما كتب عن مدينة حلب «معادن الذهب فى تاريخ حلب» وذيل له.

وبرغم تشيعه؛ كتب سيرة صلاح الدين فى كتابه «عقود الجواهر فى سيرة الملك الظاهر»، كما صنف «سيرة ملوك حلب»؛ وألف «تاريخ مصر» و «مختار تاريخ المغرب» و «كنز الموحدين فى سيرة صلاح الدين». وله تاريخ عام عنوانه «حوادث الزمان»، وآخر بعنوان «معادن الذهب فى تاريخ الملوك والخلفاء وذوى الرتب». وعن عقائد الشيعة وتاريخهم وأعلامهم؛ صنف عدة مؤلفات هى : «مناقب الأئمة الإثنى عشر» و «فضائل الائمة» و «الحاوى فى رجال الإمامية» و «أخبار شعراء الشيعة».

كما صنف فى «طبقات الشافعية»، فضلا عن مؤلفات أخرى فى موضوعات متنوعة كالتفسير والفقه والأصول وأدب السياسة وأدب الخواص والرقيق والمتصوفة والبلدان. ومن خلال نصوص من مؤلفات ابن أبى طى فى الكتابات التاريخية المعاصرة واللاحقة استطاعت باحثة مجتهدة [1] الوقوف عليها؛ يمكن تقديم تصور أولى عن فكره التاريخى موضوعا ومنهجا ورؤية.

بخصوص الموضوعات التى طرقها؛ تشى عناوين مؤلفاته بأنه كتب فى جل موضوعات التاريخ؛ إذ ألف تواريخ عامة وإقليمية، كما صنف عن الأسرات الحاكمة والمدن والسير، فضلا عن أدب السياسة والجغرافيا، والكثير من جوانب التاريخ الاجتماعى والثقافى. هذا بالإضافة إلى كتابات متنوعة تتعلق بالتشيع عقيدة وتاريخا وأعلاما.

وينم ذلك عن ثقافة عريضة وموسوعية تميز بها مؤرخو الشيعة على وجه الخصوص.

أما عن مرجعيته؛ فهى متعددة ومتنوعة بالمثل؛ منها شهادة العيان والسماع والمساءلة، فضلا عن النقل من تو اريخ السابقين؛ السنة والشيعة سواء بسواء، كما اعتمد على الوثائق كالمراسلات [2] بين الحكام والولاة والعمال.

---

(١) انظر: شيرين شلبى أحمد: دراسة تحليلية لكتابات ابن ابى طى الحلبى فى المصادر الإسلامية، ص٣٢ وما بعدها، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس القاهرة ٢٠٠٣.
(٢) نفسه، ص١١٤.

وبخصوص منهجه؛ تأثر بمنهج أهل الحديث فى الإسناد بصورة مطولة مثال ذلك قوله: «وحدثنى أبى رحمه الله قال: حدثنى غير واحد.. الخ»[١]. كما اعتمد كثيرا على روايات شهود العيان [٢].

وينهج ابن أبى طى فى عروضه إلى القص والحكى الحوارى [٣]. كما يميل إلى ذكر التفصيلات والجزئيات [٤]. كما يعتمد النقد أحيانا ويفصح عن موقفه من الأحداث الجسام مسبوقة بعبارة «والرأى أن..» [٥]. ويعاب عليه الأخذ بالأساطير ودلالات الرؤى المنامية والأحلام [٦] فى التفسير؛ وان قدم أحيانا تعليلات اقتصادية للكثير من الاحداث السياسية [٧]. كما انتقد سياسات الحكام وعاب على بعضهم سوء الخلق[٨]. وان مال إلى الملق والرياء فى امتداح البعض الآخر؛ فوصف شمائلهم وأفضالهم دون ان يكونوا خليقين بها [٩]؛ مستشهدا فى ذلك بشعر الشعراء [١٠]. كما كان يعتقد بتأثير الصدف والخوارق فى تسيير الاحداث؛ فيمعن فى سردها ويعقب عليها بأقوال ونعوت على غرار «هذا من عجيب الاتفاق» [١١].

هذا إلى جانب اعتقاده بالعناية الإلهية كصانعة ومحركة لأحداث التاريخ ووقائعه ففسر بعض الأحداث تفسيرا دينيا قحا؛ كقوله فى إحدى معارك المسلمين المظفرة مع الصليبيين «فملكنا الله تلك البلاد ومكّن لنا فى الأرض» [١٢]. واعتبر الصراع الإسلامى الصليبى صراعا بين حزب الله وحزب الشيطان [١٣].

---

(١) نفسه، ص ١٤٦.

(٢) نفسه، ص١٤٨.

(٣) نفسه، ص ١٥١؛ كمثال

(٤) نفسه، ص١٥٧.

(٥) نفسه، ص١٦٢.

(٦) نفسه، ص١٦٧، ١٧٢؛ كمثال.

(٧) نفسه، ص١٧١؛ كمثال.

(٨) نفسه، ص ١٧٧؛ كمثال.

(٩) نفسه، ص١٨٣؛ كمثال.

(١٠) نفسه، ص ١٨٩ كمثال

(١١) نفسه، ص ١٩٩؛ كمثال.

(١٢) نفسه، ص٢٠١؛ كمثال.

(١٣) نفسه، ص٢٠٠.

وبديهى أن يتعاطف مع الشيعة؛ فأشاد بموقفهم فى مواجهة سلاطين الأيوبيين. يقول بصدد سقوط الخلافة الفاطمية على يد صلاح الدين «.. وبكى العوام على انقراض دولة المصريين وما صاروا إليه من الذل والفقر»[1] . لكنه كثيرا ما التزم «التقية»؛ فأظهر خلاف ما أبطن؛ حين نعت الثوار الإسماعيلية ضد صلاح الدين بأنهم «غلاة غداة.. دعاة إلى النار.. والله سبحانه مستخار»[2].

ويؤخذ عليه عدم الدقة أحيانا فى سرد الوقائع والأحداث، كذا الأخذ بروايات لا يقبلها العقل؛ وهو أمر نعاه عليه ابن حجر[3].

ويلاحظ فى تراجمه الميل إلى الاسترسال فى ذكر مآثر أعلام الشيعة والإشادة بعلمهم وفضلهم[4] وتفضيل مروياتهم[5] . وهنا نشير إلى تأثير البعد الأخلاقى فى تثمينه للرجال والاعمال؛ مستخدما عبارات مثل «وهذا أثر منكر جدا»[6].

أما عن أسلوبه؛ فهو مرسل بليغ يعبر عن المعانى فى وضوح وسلاسة؛ وإن مال إلى السجع احيانا؛ لكن دون تكلف[7] . كما يستشهد بالقرآن الكريم والحديث النبوى وأقوال الائمة الإثنى عشرية؛ خصوصا جعفر الصادق[8].

خلاصة القول؛ إن الفكر التاريخى فى بلاد الشام تدهور فى عصر الإقطاعية العسكرية؛ برغم كثرة وضخامة ما كتب؛ وهو أمر يؤكده وحدة الثقافة والفكر فى العالم الإسلامى برمته؛ كنتيجة منطقية لوحدة الصيرورة والتطور.

---

(١) نفسه، ص٢١٧.

(٢) نفسه، ص٢٣٠.

(٣) نفسه، ص ٤٧٩؛ كمثال.

(٤) نفسه، ص ٤٨٦ وما بعدها.

(٥) نفسه، ص ٤٩٥؛ كمثال.

(٦) نفسه، ص ٤٩٦؛ كمثال.

(٧) نفسه، ص ٣٣٨؛ كمثال.

(٨) نفسه، ص ١٧٤؛ كمثال.

ثالثا: فى مصر

كانت الكتابة التاريخية فى مصر فى ظل «الإقطاعية العسكرية» انعكاسا لتاريخ هذا العصر؛ سياسيا، وعسكريا، واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا.

فعلى الصعيد السياسى؛ شهدت مصر حكم ثلاث أسرات حاكمة؛ الفاطمية ثم الأيوبية وأخيرا حكم المماليك البحرية ثم الجراكسة. وكانت بلاد الشام واليمن تتبعان حكم هذه الأسرات الثلاث؛ وكلها ذات أصول أجنبية عربية وكردية، وخليط من عناصر شتى معظمها من الأتراك، وبعد سقوط الخلافة الفاطمية ثم العباسية جرى إحياء الأخيرة فى مصر المملوكية؛ وإن كان نفوذها اسميا ليس إلا.

انعكس ذلك على موضوعات التاريخ آنذاك؛ إذ اهتم المؤرخون بالتأريخ لهذه الدول وكتابة سير حكامها، كما كرست مصنفات خاصة عن تاريخ مصر ومدنها الشهيرة؛ بل وحتى ريفها وأقاليمها الإدارية، وطبقات فقهائها ومحدثيها وآدبائها ومتصوفيها، ولم يحفل المؤرخون بكتابة تواريخ عالمية بقدر ما اهتموا بكتابة التاريخ الإسلامى العام.

وعلى الصعيد العسكرى؛ شهد العصر غزوات الصليبيين والمغول، وقامت مصدر بدور محورى فى مواجهتهم، وكللت جهودها بالظفر والانتصار.

وانعكس ذلك على كتابات مؤرخيها فدونوا تفصيلات هذه الأحداث الجسام، كما أرخوا فى الجهاد والسلاح والعتاد وكل ما يتعلق بأدب السياسة والحرب.

وعلى المستوى الاقتصادى، ساد نظام الإقطاع العسكرى الاكتفائى المنكفىء الذى أسفر عن ضائقات ومجاعات وطواعين وأوبئة؛ عرض لها المؤرخون وأولوها اهتمأما زائدا. كما كتبوا فى السكة وأمور الخراج والجباية وما شاكل.

وعلى الصعيد الاجتماعى؛ تعددت عناصر السكان؛ ما بين عرب ومصريين وأرمن ومغاربة وسودان وفدوا إلى مصر واستوطنوها فى العصر الفاطمى؛ زيد عليهم الاكراد والخوارزمية زمن الايوبيين؛ وعناصر اخرى متنوعة فى عصر المماليك الذين كانوا أخلاطا شتى من

العبيد فى الأصل وإن غلب عليهم العنصر التركى. أما عن البناء الطبقى فقد اختل توازنه وتخلخلت بنيته؛ فتعاظمت الطبقة العليا الأرستقراطية، وتدهورت الطبقة الوسطى، وازدادت طبقة العامة اتساعا؛ نتيجة القحط وشظف العيش.

اهتم مؤرخو العصر - لذلك - بالجانب الاجتماعى؛ فكتبوا عن المظاهر الاجتماعية لحياة الشرائح الموسرة؛ وصنفوا مؤلفات فى «الإمتاع والمؤانسة» إرضاء للأرستقراطية الحاكمة، كما تعاطف بعضهم مع العامة وكتبوا أدبا سياسيا فى نصح الحكام ورد المظالم. وكتبوا فى أنساب العرب والأصول الإثنية للحكام المماليك.

وعلى الصعيد الثقافى؛ شهد العصر انحطاط العلم والفكر والثقافة والأدب، وانتشر التصوف على حساب علم الكلام وآراء الفرق، وتعاظم شأن المذاهب الفقهية وشاع التعصب فيما بينها.

سجل المؤرخون هذه الظواهر الثقافية؛ خصوصا فى كتب التراجم التى ازدهرت الكتابة فيها، وتعددت المصنفات عن طبقات الشافعية والحنابلة على وجه الخصوص. وأثر تدهور الثقافة عموما بالسلب على مناهج المؤرخين ورؤاهم ومقاصدهم من كتابة التاريخ؛ سواء فى الشكل أو المضمون. وإذ تعاظم النتاج التاريخى عددا وكما فقد تدهور كيفا؛ باستثناء قلة «محاصرة» من مؤرخى الشيعة والنصارى ممن احتضنوا بقايا العلم والثقافة التى ازدهرت فى العصر السابق.

أما الكثرة؛ فبرغم اطلاع بعضهم على الوثائق وشهادة العيان؛ أصبح النقل والاقتباس، بله السطو أحيانا على أعمال سابقيهم عادتهم وديدنهم. وذوت الموضوعية نظرا لكون الكثيرين من المؤرخين «مؤرخى سلطة»، أو تابعين لها من كتاب الدواوين واصحاب الوظائف العليا، وكون البعض الآخر من المحدثين المتعصبين وفقهاء المذاهب الفقهية المتصارعة. ونظرا لضحالة الثقافة لم يبدع مؤرخو العصر جديدا فى المنهج؛ إذ جرى اعتماد المنهج الحولى فى تصنيف المعلومات وتبويبها. كما ساد الإسناد واهتم به المؤرخون على حساب المضمون. وفسد أسلوب الكتابة؛ فغص بالصنعة والعجمة والفاظ العامية، وغلبت الرؤية الغيبية والخرافية على منظور المؤرخين فى التعليل والتأويل والتفسير. وتقلصت مقاصد المؤرخين؛ فاقتصرت على الارتزاق فى الغالب الأعم، وان تشدقوا بالإصلاح والترشيد والتعليم فى مقدمات مصنفاتهم. وتدهورت مكانة علم التاريخ

حتى أصبح مطعنا جرى التشكيك فى جدواه، وتصدى بعض المؤرخين لدحض هذه الدعاوى، وضاعت تبريراتهم أدراج الرياح.

تلك رؤية عامة؛ سنحاول بسطها وتوثيقها فيما يلى.

بخصوص مؤرخى العصر وثقافتهم؛ نلاحظ كثرة أعداد المؤرخين فى مصر؛ نظرا لهجرة مؤرخين من أقاليم مختلفة واستيطانهم البلاد؛ خصوصا بعد الغزو المغولى لغربى آسيا، وتعاظم حركة الاسترداد النصرانى فى الاندلس؛ لذلك كان الكثيرون من مؤرخى مصر فى هذا العصر من العراق والشام وبلاد المغرب والأندلس.

وإذ نحاول تصنيف هؤلاء المؤرخين حسب المهنة؛ نجد أن معظمهم من كتاب الدواوين فى العصر الفاطمى، ومن رجالات الدولة وأصحاب المناصب العامة الهامة فى العصرين الأيوبى والمملوكى؛ نظرا لتعاظم مكانتهم فى ظل حكومات أجنبية عسكرية وافدة تفرغت للسياسة والحرب، كماوجد مؤرخون من أفراد الطبقة المملوكية نفسها بعد تعربهم واخذهم بثقافة العصر من أمثال بيبرس المنصورى (ت ٧٢٥ هـ) الذى كان دوادارا ونائبا على الكرك ثم تولى ديوان الانشاء. وكان ابن ايبك الدوادارى (ت بعد سنة ٧٣٦ هـ) من رجالات السلطنة المملوكية الذين اشتغلوا بالتاريخ. أما ابن دقماق (ت ٨٠٩ هـ) فكان من طبقة « أولا د الناس» اي الذين ينتمون إلى الاسرة المملوكية [١].

كما كان ابن إياس (ت ٩٣٠ هـ) سليل المماليك الجراكسة كذلك ابن تعزى بردى (ت هـ) [٢] وخليل بن شاهين الظاهرى (ت ٨٧٣ هـ) [٣].

أما من اشتغل بالكتابة فى الدواوين أو من تولوا مناصب عسكرية وإدارية؛ فنذكر منهم المقريزى (ت ٨٤٥ هـ) الذى عمل بديوان الإنشاء [٤]. وابن زنبل

---

(١) سلام شافعى سلام: أهم مصادر تاريخ الأقاليم والمدن المصرية فى عصر سلاطين المماليك ص ٣٣، القاهرة ٢٠٠٠.

(٢) محمد مصطفى زيادة: المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى ـ التاسع الهجرى، ص٣٥، القاهرة ١٩٤٩.

(٣) سلام شافعى سلام: المرجع السابق، ص٦٠.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٣، ص ١٤٠.

الرمـال (ت ٨٧٤ هـ) الذي خـدم بديوان الجـيش [١] وخـدم النابلسى (ت ٦٦٠هـ) فى دولة الملك الكامل الايوبى [٢] . وتولى ابن الجيـعـان (ت ٨٨٥ هـ) ديوان الجيش فى عهد قايتباى [٣] . وجمع القلقشندى (ت ٨٢١ هـ) بين الكتابة فى ديوان الانشاء وبين تولى عدد من الوظائف السياسية والدبلوماسية [٤] ، كما تولى ابن عبد الظاهر (ت ٦٢٠ هـ) الكتابة فى ديوان الانشاء فى عصر المماليك البحرية. وسبقه القاضى الفاضل (ت ٥٩٦ هـ) فى وظيفة الكتابة فى عهد صلاح الدين الايوبى [٥].

ومن المؤرخين القضاة؛ نشير إلى أسماء الكنانى (ت ٧٦ ٨ هـ)، وابن حجر (ت ٨٥٢ هـ) قاضى قضاة الشافعية [٦].

أما عن المؤرخين الفقهاء؛ فمنهم ابن الصيرفى (ت ٨١٩ هـ) الذى تولى رئاسة الأحناف [٧] ومن المحدثين نذكر السخاوى (ت ٩٠٢ هـ) [٦].

ومن الأطباء من اشتغل بالتاريخ؛ كما هو حال ابن اللباد (ت ٦٢٩ هـ) الذى أحاط بمعارف طبية وفلسفية [٨].

وبديهى أن يكون من الوراقين من اشتغل بالتاريخ أيضا؛ منهم ابن الأعرج (ت ٩٢٥هـ) الذى جمع بين الوراقة وتجارة الكتب [٩].

واهتم نصارى مصر بكتابة التاريخ عموما والتاريخ الكنسى على وجه الخصوص، من أشهرهم ابن مماتى (ت ٦٠٦ هـ) الذى حذق الإدارة المالية [١٠]، والمكنى أبو العميد (ت ٦٠٢ هـ) الذى كان من أصل سريانى [١١].

والمفضل بن أبى الفضائل (ت ٧٤١ هـ) (٧)، والأنبا ميخائيل الدمراوى أسقف تنيس الذى كتب عن تاريخ الكنائس فى الشرق [١٢].

(١) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص٧٥.
(٢) سلام شافعى سلام: المرجع السابق، ص٣٠.
(٣) نفسه، ص٣٧.
(٤) نفسه، ص٥٥.
(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص١٩٣.
(٦) نفسه، ص١٧٣.
(٧) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص١٩.
(٨) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص١٧٤.
(١٠) نفسه، ص١٧٧.
(١١) نفسه: ص١٩٦.
(١٢) أنظر: ابن الأعرج: تحرير السلوك فى تدبير الملوك ص ٩ من المقدمة، الإسكندرية ، د. ت

أما عن ثقافة هؤلاء المؤرخين؛ فكانت ثقافة دينية نهلت من علوم القرآن والتفسير والحديث والفقه والتصوف، إلى جانب علوم اللغة والأدب عند بعضهم [١] ، كما أحاط بعضهم بعلم الفرائض، بما يشى بمحدودية الثقافة وطابعها الدينى الغلاب [٢]. كما اشتغل بعضهم بالنجامة والرمل والزايرجة، الأمر الذى أثر سلبا فى رؤاهم وتفسيرهم التاريخ، ومع ذلك احتفظ مؤرخو الشيعة والنصارى بشىء من علوم الأوائل، وأجاد نفر منهم بعض اللغات الأجنبية كالفارسية والتركية واليونانية والقبطية [٣].

وبديهى أن يظهر تأثير هذه الثقافة فيما صنفه مؤرخو العصر من تواريخ، كذا تأثير مكانة مصر ودورها الجهادى فى هذا الصدد؛ كما أشرنا سلفا وما سنوضحه بعد مفصلا.

فماذا عن أجناس الكتابة التاريخية واصنافها؟

نلاحظ أن مؤرخى العصر كتبوا فى معظم الموضوعات التى طرقها أسلافهم؛ لكن بعضها خباشأنه، وتعاظم البعض الآخر، واستحدثت موضوعات جديدة مستمدة من مجريات تاريخ مصر ومعطياته.

من الموضوعات التى تضاءل الاهتمام بها الكتابة فى «التواريخ العالمية». إذ لم نقف إلا على مؤلف يتيم هو «التاريخ الجامع» للمكنى أبى العميد (ت ٦٠٢ هـ)؛ وهو تاريخ يبدأ من بدء الخليقة حتى عصر المؤرخ [٤].

وإن كان من الإنصاف الإشارة إلى أن التواريخ القديمة عرض لها بعض المؤرخين فى بدايات مؤلفاتهم؛ نقلا عن السابقين.

كما تضاءلت الكتابة فى «الأنساب» ولم يحفل بها إلا مؤرخو الشيعة، كما هو حال الهاشمى (ت ٦٢١ هـ) الذى اهتم بأنساب آل البيت فى عصر سادته حكومات ذات أصول غير عربية، ولم يحفل المؤرخون بأنساب هذه الحكومات إلا لماما وفى ثنايا مصنفاتهم؛ كما هو الشأن بالنسبة للعينى الذى كتب عن أنساب الاتراك والجراكسة فى مؤلفه «سيرة المؤيد» [٥].

---

(١) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص١٩٩.
(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص٩٠.
(٣) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص٢٢.
(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص١٠٩.
(٥) روزنتال: المرجع السابق، ص١٤٦.

أما عن أجناس الكتابة التاريخية التقليدية فمنها ما يتعلق بتاريخ الإسلام منذ البعثة النبوية وحتى عصر المؤرخ. وفى هذا الصدد كتب المنصورى «زبدة الفكرة فى تاريخ الهجرة»، وألف ابن أيبك الدوادارى كتاب «كنز الدرر وجماع الغرر»، وصنف ابن دقماق «نزهة الأنام فى تاريخ الإسلام»[١].

واهتم مؤرخو العصر بتاريخ الخلفاء؛ سواء ما تعلق بالفواطم، أو بالعباسيين، فقد أرخ المقريزى للخلافة الفاطمية فى كتابه «إتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الخلفا»، وكتب ابن دحية (ت ٦٣٣ هـ) وهو أندلسى هاجر إلى مصر وأقام بها «النبراس فى تاريخ بنى العباس»[٢].

وثمة مؤلفات تؤرخ للخلافة فى عصورها المتصلة؛ من أهمها «تاريخ الخلافة» للقلقشندى، و «تاريخ الخلفاء» للسيوطى، و «اللطائف فى أخبار الخلائف» للمنصورى، و «التاريخ الواضح المسبوك فى تراجم الخلفاء والملوك» لابن دقماق[٣].

واحتفل مؤرخو العصر بتاريخ مصر الإسلامية؛ فكتب ابن وصيف شاه (ت ٥٩٦ هـ)، «جواهر البحور ووقائع الأمور وعجائب الدهور فى أخبار الديار المصرية»، وصنف ابن اللباد (ت ٦٢٩ هـ) كتاب «أخبار مصر الكبرى» وألف ابن إياس «بدائع الزهور فى وقائع الدهور»[٤]. وكتب السيوطى «حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة»[٥].

كما أرخ مؤرخو العصر للأسرات الحاكمة التى تداولت السلطة فى مصر، ومن أهم ما صنف فى هذا الصدد كتاب «تاريخ الدولة التركية» - أى المماليك - لابن دقماق، و«التحفة المملوكية فى الدولة التركية» للمنصورى[٦].

ونظرا لمكانة مصر فى العالم الإسلام؛ اهتم مؤرخوها بأخبار الدول.

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص١١٥، ١٢٣، ١٣١.

(٢) نفسه، جـ٤، ص١٤٧.

(٣) نفسه، جـ٢، ص٦٨٢، ١١٧، ١٢٩، جـ٤، ص١٣٤.

(٤) نفسه، جـ٣، ص١٩٤، ١٩٥، ١٩٦.

(٥) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص١٨.

(٦) شاكر مصطفى : المرجع السابق، جـ٢، ص١١٦، ١٣١.

الإسلامية فى المشرق والمغرب. فصنف ابن ظافر الأزدى (ت ٦١٣ هـ) «أخبار الدولة السلجوقية»، كما ألف عن الكثير من الدول الأخرى التى انصرمت فى كتابه «أخبار الدول المنقطعة»، وكتب ابن الفرات (ت ٨٠٧ هـ) «تاريخ الدول والملوك» (١) كما ألف المقريزى «تاريخ الحبشة» وحضرموت»، وكتب الأنبا ميخائيل الدمراوى «تاريخ الحبشة» (٢)، نظرا لتبعية كنيسة الحبشة لكنيسة الإسكندرية. كما كتب ابن سعيد المغربى (ت ٦٨٥ هـ) المقيم فى مصر كتاب «المغرب فى حلى المغرب» (٣).

إهتم مؤرخو مصر بالتأريخ للأقاليم المصرية بمدنها وريفها، وقدموا فى هذا المجال معلومات ضافية عن العمران والأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإدارية، فضلا عن معلومات جغرافية جد هامة (٤)؛ نظرا لطابعها الدنيوى القح؛ فانطوت على قدر كبير من الموضوعية، وإن شابها بعض الإسراف فى ذكر فضائل مصر وشمائل سكانها.

وعن مدن مصر كتب السلفى عن مدينة القاهرة فى مؤلفه «الفضائل الباهرة فى محاسن القاهرة» (٥) . وحظيت «الخطط» باهتمام خاص إذ صنف ابن ايبك الدواداري «خطط القاهرة»، كما كتب عنها المقريزى فى كتابه الهام «المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار» (٦) . وفى نفس الاتجاه مضى ابن أبى السرور البكرى (ت ت ١٠٦٠ هـ) حين ألف كتاب «الخطط » (٧) ، وابن عبد الظاهر فى كتابه «خطط القاهرة»، وابن أيبك فى كتاب يحمل نفس العنوان (٨) . وحظيت أقاليم الصعيد باهتمام المؤرخين - على خلاف ما يرى البعض بأن الكتابة عن ريف مصر كانت مهملة - (٩) فكتب الأدفوى (ت ٧٤٨ هـ) «الطالع السعيد الجامع اسماء

---

(١) نفسه، جـ٢، ص١٩٥، جـ٣، ص١١٦، ١٢٨، ١٣١، ١٤٦.
(٢) سلام شافعى سلام: المؤرخون النصارى، ص١٠٢.
(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ٨٤.
(٤) روزنتال: المرجع السابق، ص٢١٣.
(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص١٩٢.
(٦) سلام شافعى سلام: اهم مصادر، ص٣٥.
(٧) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص١٩٩.
(٨) نفسه، جـ٢، ص١١٢، جـ٣، ص ١٩٩، ٢٢٣.
(٩) انظر: نفسه جـ١، ص٢٤.

نجباء الصعيد». واذ يشى العنوان بأن موضوع الكتاب خاص بالعلماء والفقهاء فإن تصفحه يثبت تنوع معلوماته ما بين جغرافية وإدارية واجتماعية، فضلا عن أخرى انثروبولوجية وإثنية وثالثة خاصة باللهجات المحلية واحوال الشيعة الذين استوطنوا صعيد مصر، بالاضافة إلى حديث ضاف عن المدارس والمساجد والمرافق والعلماء والنجباء. [1] كما كتب ابن دقماق «الانتصار لواسطة عقد الأمصار»؛ الذى يورد فيه معلومات هامة عن الجانب الإدارى على وجه الخصوص. فضلا عن أخرى طبوغرافية واقتصادية واجتماعية وعمرانية [2]. وصنف ابن الجمعان (. ت ٥ ٨٨ هـ) كتاب «التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية»، الذى يهتم بمساحات الأراضى الزراعية وإحصاء خراجها [3].

ويمكن الوقوف على معلومات مماثلة فى الكثير من المؤلفات الخاصة بتاريخ مصر العام؛ كما هو الحال فى كتاب «مسالك الأبصار» للعمرى (٣) و«صبح الأعشى» للقلقشندى [4].

أما عن الموضوعات التى كانت مهمشة من قبل، وجرى الاهتمام بها فى هذا العصر؛ فمن أهمها الكتابة فى مجال «النظم والإدارة». ويرجع هذا الاهتمام إلى الطابع الإمبراطورى للدول التى تعاقبت على حكم مصر؛ حيث مدت نفوذها إلى الشام واليمن؛ فاحتاجت إلى جهاز إدارى يتسم بالكفاءة؛ خصوصا إذا ما علمنا أن السلاطين انشغلوا بمهام الحرب نظرا لتفاقم الأخطار الخارجية؛ كالخطر السلجوقى والصليبى فى العصر الفاطمى المتأخر، واستمراره طوال حكم الايوبيين وردحا من حكم المماليك؛ هذا فضلا عن الخطر المغولى ومن بعده العثمانى الذى شغل السلطنة المملوكية.

لذلك كله تعاظم شأن الجهاز الإدارى والعسكرى؛ الأمر الذى انعكس

---

(١) انظر: الادفوى.. الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد، ص٣٤، ٣٩، ٧٢، ٢١٩، ٤٧٤، على سبيل المثال، القاهرة ١٩٦٦.

(٢) انظر: ابن دقماق: الانتصار بواسطة عقد الامصار، جـ٥، ص٢٧ كمثال القاهرة ١٩٨٣.

(٣) سلام شافعى سلام: أهم مصادر، ص٣٤.

(٤) نفسه، ص٥٠.

انظر: صبح الاعشى فى صناعة الإنشا، جـ٣، ص٣٧٥ وما بعدها؛ كمثال، جـ٤، ص٢٤ وما بعدها، القاهرة د.ت.

على الكتابة التاريخية؛ خصوصا بالنسبة للمؤرخين المشتغلين بالدواوين. ومن أهم ما كتب فى هذا الميدان ما دونه ابن منجب الصيرفى (ت ٥٤٢ هـ) في كتابيه «الإشارة إلى من نال الوزارة» و «قانون ديوان الرسائل». كما صنف ابن المهذب (ت ٦٠٦ هـ) كتاب «قوانين الدواوين»، وكتب ابن مماتى كتابا بنفس العنوان، كما ألف ابن حجر العسقلانى «رفع الإصر عن ولاة مصر» [١] . وسبقهم ابن مأمون البطائحى (ت ٥١٩ هـ) حين كتب الكثير عن النظم الفاطمية [٢].

إهتم مؤرخو العصر أيضا بالتأليف فى «أدب السياسة»؛ بهدف ترشيد الحكام ونصحهم باتباع سياسات عادلة. ومن أهم ما كتب فى هذا المجال كتاب «تحرير السلوك فى تدبير الملوك» لابن الاعرج، وكتاب «العقد الفريد للملك السعيد» لابن طلحة (٦٥٢ هـ) اللذين استهدفا إصلاح حال السلطان والرعية [٣].

وفى المجال الاقتصادى؛ صنفت عدة مؤلفات تهتم بقوى الإنتاج- خصوصا الزراعة - والخراج وروك الارض، ومنسوب النيل، وأمور الرى، والعملة، والموازين، والمكاييل والمقاييس، وتأثير الكوارث الطبيعية على الاوضاع الاقتصادية. إذ كتب المخزومى (ت ٥٨٥ هـ) كتاب «المنهاج فى علم الخراج» فى العصر الفاطمى [٤] . كما كتب المقريزى عن النقود، والموازين والمكاييل والمقاييس [٥] . وكتب أيضا عن الكوارث الطبيعية والمجاعات والأوبئة [٦] وآثارها الاقتصادية والاجتماعية [٧].

كما حوت المؤلفات العامة عن تاريخ مصر معلومات جد هامة فى المجال الاقتصادى؛ كما هو حال السيوطى فى كتابه «حسن الحاضرة» حيث خصص فيه مباحث ضافية تحت عنوان: «ذكر الحوادث الغريبة الكائن بمصر فى ملة الإسلام من غلاء ووباء وزلازل وغير ذلك»، كما ذكر أخبارا عن ضبط النيل والرى والمحاصيل والغروس [٨]... الخ

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص١٧٦، ١٩١، ١٩٢، جـ٣، ص١٥٥.
(٢) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص١٥.
(٣) انظر: ابن الأعرج: تحرير السلوك فى تدبير الملوك، ص١٣، ٢٤، القاهرة د. ت.
(٤) عبد المنعم ماجد: المرجع السابق، ص١٥
(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص١٤١.
(٦) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص١٤.
(٧) مرجوليوث: المرجع السابق، ص١٧٣.
(٨) انظر: السيوطى : حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة، جـ٢، ص٢٣٥، ٢٥٤، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢ ٣٥، ٣٧٣، بيروت ١٩٩٧.

كما اهتم مؤرخو العصر بالتاريخ الاجتماعى؛ فى سياق الكتابة عن التاريخ الاقتصادى؛ نظرا للارتباط الوثيق بين النوعين معا؛ كما هو الحال عند الإدفوى [١] الذى كتب عن عناصر السكان، كما كتبوا عن الأعراب فى مؤلفات مستقلة؛ مثل كتاب «نهاية الإرب فى أنساب العرب» للنويرى، و«البيان والإعراب فيمن نزل مصر من الاعراب» للمقريزى [٢].

وجرت الكتابة عن حياة الطبقة الارستقراطية الحافلة بالترف والرفاهية؛ إذ صنف البسطامى (ت ٨٥٨ هـ) كتاب «مصباح السلوك فى مسامرة المملوك»، وكتب المقريزى رسائل فى «الغناء والطرب» [٣]، وابن منجب الصيرفى عن الرقيق والجوارى. وحظى المتصوفة باهتمام خاص؛ فأفردت مؤلفات عن «المتصوفة والزهاد»، وكتب ابن مظفر الأسدى (ت ٦٦٠ هـ) «تاريخ الصوفية» والسيوطى «حلية الأولياء» [٤] وكتب ابن اياس عن «خلافة القطب» [٥].

ونظرا لما عج به العصر من حروب خارجية؛ ألف بيبرس المنصورى فى «الحروب والسلاح»، وابن منجب الصيرفى فى نفس الموضوع [٦]. تعاظمت الكتابة فى «السير» بصورة تستوجب الانتباه؛ ففضلا عن الاهتمام بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ أرخ المؤرخون لحياة السلاطين وكبار رجال الدولة فى مؤلفات أشبه ما تكون بالمذكرات اليومية. فقد أفرد ابن عبد الظاهر كتاب «الروض الزاهر فى سيرة الملك الظاهر» و «تشريف الأيام بسيرة السلطان الملك المنصور» و «الألطاف الخفية فى السيرة الشريفية السلطانية الملكية الأشرفية» و «سيرة القاضى الفاضل» [٧].

وقد اتسمت هذه الكتابات بالمبالغة فى المديح والشطط فى ذكر فضائل ومآثر لا وجود لها؛ نسبت إلى السلاطين من باب التملق والرياء [٨].

وعن القضاة؛ كتب ابن ميسر «كتاب القضاة» [٩].

أما عن سير الفقهاء والأدباء والأعيان والمتصوفة، فقد عولجت فى كتب الطبقات والتراجم؛ التى حوت معلومات ضافية عن حياتهم الاجتماعية وإسهاماتهم الثقافية والأدبية. ونظرا لكون المذهب الشافعى مذهب الدولة الرسمى فى العصرين الأيوبى والمملوكى؛ كثرت الكتابة عن طبقات الشافعية

---

(١) الطالع السعيد، ص١٠.
(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٣٥، ١٣٦، ١٤٧.
(٣) نفسه ص ١٧٦.
(٤) نفسه، جـ٢، ص١٦٧، ١٧٩.
(٥) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق ص ٦٤.
(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق جـ٢، ص١٧٦، جـ٣، ص١١٨.
(٧) نفسه، جـ٣ ، ص١١٣.
(٨) روزنتا، المرجع السابق، ص٦١.
(٩) شاكر مصطفى: المرجع السابق جـ٢، ص١٧٨.

بوجه يفوق ما كتب عن أعلام المذاهب الفقهية الأخرى. ومن أهم ما صنف عنهم «طبقات الشافعية» لابن الملقنى (ت ٨٠٤ هـ) الذى كتب أيضا «طبقات القراء»، و «طبقات الأولياء»، و«طبقات المحدثين»، كما صنف ابن دقماق «طبقات الأحناف» و«طبقات الأعيان» وألف الكنانى طبقات الحنابلة» [١].

وعن الأعيان والعلماء؛ صنف المقريزى كتاب «المقفى»، وابن حجر العسقلانى كتاب «الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة»، والسخاوى كتاب «الضوء اللامع فى علماء القرن التاسع». أما السيوطى فقد صنف تراجم عن الأعيان والنحويين واللغويين والحفاظ [٢] . كما ألف الإدفوى «الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد [٣].

وكتب النصارى فى التاريخ الكنسى؛ فألف المفضل بن أبى الفضائل عن «تاريخ البطاركة اليعاقبة» وذيل الأنبا ميخائيل الدمراوى «لسير الأباء البطاركة» [٤] لساويرس بن المقفع.

تلك هى أجناس الكتابات التاريخية التى تناولها المؤرخون فى مؤلفات ضخمة، كما شاعت ظاهرة «المختصرات» للكثير من هذه المؤلفات، وذاعت كتابة الموسوعات التى حوت معارف مختلفة معظمها منقول عن مؤرخى العصور السابقة؛ كما هو الحال بالنسبة للنويرى فى «نهاية الأرب» والقلقشندى فى «صبح الأعشى»؛

فماذا عن مناهج مؤرخى مصر فى هذا العصر؟

بخصوص المرجعية؛ إستمد المؤرخون معلوماتهم من مصادر شتى؛ هى الوثائق وشهادة العيان والسماع والمساءلة فضلا عن النقل. فقد تضمنت مصنفاتهم الكثير من الوثائق؛ خصوصا بالنسبة للمؤرخين المشتغلين بالكتابة فى الدواوين، أو المناصب الإدارية العليا؛ كما هو حال ابن حجر وابن عربشاه وخليل بن شاهين والعينى [٥] . كما كان بعض المؤرخين من المشاركين فى الأحداث؛ فعاينوها وأدلوا بشهاداتهم مكتوبة فى تواريخهم؛ أو سمعوا عنها من شهود عيان؛ فأثبتوها فى كتبهم مسبوقة بكلمة: حدثنى فلان، أو وجهوا إليهم أسئلة فى موضوع ما وتلقوا الاجابة عنها؛ فأثبتوها مسبوقة بلفظة «قال فلان [٦]».

---

(١) نفسه، جـ٣، ص١٢٦، ١٢٧، ١٣١، جـ٢، ص١٧٣.

(٢) نفسه: جـ٣، ص١٣١، ١٥٤، ١٧٩، ١٨٢.

(٣) سلام شافعى سلام: أهم مصادر، ص٩ .

(٤) سلام شافعى سلام: المؤرخون النصارى ، ص٥٦.

(٥) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص١٧.

أحمد عبد الرازق: المرجع السابق، ص٢٢، ٢٣.

(٦) انظر:السيوطى حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة، جـ١، ص٦٥؛ على سبيل المثال، بيروت ١٩٩٧.

هذا بالنسبة للأحداث التى عاصرها المؤرخ؛ أما عن وقائع العصور السابقة،؛فكان «النقل» عن المؤرخين السابقين هو المصدر الوحيد لاستقاء الأخبار[١]. وفى معظم الأحيان كان الناقل يثبت ما نقله كما هو، أو يتصرف فيه فيختار المنقول الذى يثبته فى مؤلفه بصورة مختصرة[٢]؛ لذلك لم يقدم المؤرخون أى جديد مبتكر[٣].

وشاعت «السرقات» بين مؤرخى العصر؛ فكان المؤرخ يسطو على كتابات سابقه أو معاصره فيسجلها فى مؤلفه دون إشارة إلى المصدر؛ كما هو حال المقريزى على سبيل المثال[٤].

أما عن ترتيب المعلومات؛ فقد جرى حسب النظام الحولى أحيانا، أو سوقها فى شكل موضوع مستقل أحيانا أخرى. وعول المؤرخون المحدثون على الإسناد، كما أهمله غيرهم فنسبوا جهود مؤرخين سابقين أو معاصرين إلى أنفسهم. واتسمت العروض عموما بالخلل والتخليط بين معلومات غير متجانسة؛ بما ينم عن ضآلة الوعى التاريخى. كما جرى الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية وأقوال السلف، فضلا عن الشعر[٥].

ونظرا لكون جل مؤرخى العصر من الموالين للسلطة، أو من الفقهاء المتعصبين لمذاهبهم الفقهية؛ إفتقرت كتاباتهم إلى الموضوعية، ونضحت بالتعصب المقيت. فمؤرخو السلطة برروا سياسات الحكام بالحق أو بالباطل، والمؤرخون الفقهاء لم يدخروا وسعا فى تسفيه كتابات خصومهم، وتجريح أشخاصهم. ويعد ابن إياس نموذجا فى هذا الصدد؛ حيث اشتهر بسلاطة القلم؛ حتى قال فيه السيوطى: «ألف تاريخا جمع فيه أكابر وأعيانا، ونصب لأكل لحومهم خوانا»[٦]. لذلك شاع فى هذا العصر أن «التاريخ أساسه الكذب»[٧]، كما شاع «تكفير» الخصوم[٨] بنفس القدر.

---

(١) أحمد عبدالرازق: المرجع السابق، ص ٣١.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣ ص ١٧ .

(٣) أحمد عبدالرازق: المرجع السابق، ص ٣١، ٣٢.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص ٤٥.

(٥) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٦) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص ٣٩.

(٧) روزنتال: المرجع السابق، ص ٧٤.

(٨) ابن الأعرج: المرجع السابق، ص ٦٠.

وإذا عمل بعض المؤرخين الرأى فى نقد الروايات؛ فإن الأغلبية مالت إلى «المجازفة» [1]. وقد استخدمت تلك الكلمة فى أدبيات العصر بمعنى الجهل وانعدام الروية [2]؛ وإن سلمت قلة من تلك الآفة؛ فاتسمت تواريخهم بالصدق والموضوعية، كما هو حال ابن حجر[3].

أما عن الرؤية؛ فكانت دينية غيبية فى الغالب الأعم؛ إذ التاريخ - فى نظرهم - قدر إلهى مقدور يجب التسليم به والخضوع له، وصيرورته منوطة بمخلص تبعثه العناية الإلهية على رأس كل مائة عام. وفى هذا الصدد كتب السيوطى كتاب «التنبئة عمن يبعثه الله على رأس كل مائة»[4]. ويشى هذا التصور بموقف الصفوة السلبى إزاء سلطة طاغية [5].

كما يشى بالقصور المعرفى نتيجة تحريم العلوم الدنيوية وتجريم المشتغلين بها. لذلك غصت كتب المؤرخين بالخرافات والشعوذة[6]؛ بل إن بعضهم امتهن أعمال السحر والرمل؛ كالبسطامى. أو اشتغل بالتنجيم والزايرجة؛ كالمقريزى.[7]

على أن بعض مؤرخى العصر اعتبروا التاريخ من أفعال البشر؛ ومن ثم فسروا أحداثه ووقائعه تفسيرا واقعيا منطقيا؛ فردوا سوء الأحوال لفساد الحكام[8]. كما قدم المقريزى فى كتابه «إغاثة الأمة بكشف الغمة» تفسيرا يقارب التفسير الاقتصادى؛ لكنه لم يصل إلى «التفسير المادى للتاريخ» حسب حكم بعض الدارسين[9]. إذ إن مقاربته تنطلق من وعى تاريخى بوقائع العصر فى ظل سيادة نظام الإقطاع العسكرى[10] ليس إلا. وحسبنا أن المقريزى اعتقد فى الرجم بالغيب واشتغل بالتنجيم [11]. ومال غيره إلى الاعتقاد بالكرامات والخوارق فى تفسير التاريخ [12]

---

(١) أنظر: ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، جـ٢، ص ٢٨٨، القاهرة، د.ت.
(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٤٦.
(٣) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص ١٩.
(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٨٢.
(٥) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص ٣.
(٦) وفى هذا المقام؛ كتب العينى المؤرخ عن تفوق كل إنسان اسمه «المؤيد».
أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ١٤٦.
(٧) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص ٢٨، ١٤٠، ١٦٦.
(٨) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص ١٤.
(٩) أنظر: طيب تيزينى: المرجع السابق، ص ٣٩٨، ٤٠٣، ٤٠٤.
(١٠) محمد انيس: مدرسة التاريخ المصرى فى العصر العثمانى، ص ١٣، القاهرة ١٩٦٢.
(١١) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص ٧٥.
(١٢) أنظر السيوطى: حسن المحاضرة، جـ ٢، ص ٢٥٥ وجدير بالذكر أنه كان يعتقد بإمكانية تحويل الرصاص إلى ذهب.

أما مؤرخو الشيعة؛ فقد نظروا إلى التاريخ نظرة مغايرة؛ إذ اعتبروه نتاج فعاليات بشرية؛ لذلك عالجوا وقائعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفق رؤية واقعية[١]؛ فحكموا العقل وعولوا على المنطق، لذلك اتسمت معظم تواليفهم بالنقد والرأى والروية [٢].

كما لم يعدم السنة وجود مؤرخين اتصفوا بالنزاهة والموضوعية والجرأة؛ كما هو حال ابن حجر العسقلانى الذى انتقد سياسات الحكام وندد بهم، وانحاز إلى الرعية [٣]. وفى نفس السياق؛ نشير إلى ابن الأعرج الذى اعتبر فساد الحكام سببا لتدهور أحوال الرعية [٤]، ودعا إلى إصلاح الجهازين الإدارى والمالى، بل طالب الحكام بالعودة إلى مبدأ «الشورى». كما ندد بسياسة التغريم والشطط فى الجبايات[٥]، ونادى بتكوين جهاز رقابى يتابع سياسات العمال والولاة، قوامه «موظفون أكفاء ثقاة وقضاة وكتاب وشهود»[٦]. كما دعا إلى ضرورة إصلاح النظام القضائى وخطة الحسبة [٧] ونظام «المظالم»؛ بهدف تحقيق العدالة [٨].

وفى نفس الإطار؛ يمكن الحديث عن نزاهة السيوطى الذى لم يلن لإغراءات السلاطين، فكان يرد إنعاماتهم ويرفض هداياهم، كما اعتكف بمنزله احتجاجا على مظالمهم [٩].

وهذا يقودنا إلى الوقوف على مقاصد المؤرخين وغاياتهم التى توخوها من وراء كتابة التاريخ. وبالرجوع إلى مقدمات كتبهم؛ نراهم يتشدقون بأن غاياتهم ومقاصدهم إصلاحية تعليمية دينية ودنيوية؛ قوامها نصح الحكام والحض على الجهاد وترشيد الرعية [١٠]. لكن هذا الحكم لا ينطبق إلا على ثلة محدودة من المؤرخين سبقت الإشارة إليهم. ولا غرو؛ فقد أتت كتاباتهم أكلها أحيانا؛ خصوصا فى مجال استنفار الحكام والرعية لجهاد الصليبيين والمغول [١١]. إلا أن غالبيتهم استهدفوا الارتزاق بمشايعة السلطة وتبرير سياساتها [١٢].

---

(١) الإدفوى: المصدر السابق، ص ١٠.
(٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ ٣، ص ١٧٨.
(٣) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص ١٩.
(٤) أنظر: تحرير السلوك فى تدبير الملوك، ص ١٣.
(٥) نفسه، ص ٢٦، ٢٧.
(٦) نفسه، ص ٣١ - ٣٩.
(٧) نفسه، ص ٤٧.
(٨) نفسه، ص ٤٢، ٤٣.
(٩) عبدالمنعم ماجد: المرجع السابق، ص ١١.
(١٠) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٩.
(١١) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢٩٠.
(١٢) نفسه، ص ٨٦.

كما استهدف المؤرخون النصارى نشر فضائل المسيحية «وتعاليم المحبة.. ومعرفة أخبار الرعاة من خدام الكلمة» [1].

أما عن أسلوب الكتابة التاريخية؛ فقد اتسم فى الغالب الأعم بالصنعة اللفظية والإسراف فى البديع؛ إظهارا للبراعة الأدبية؛ حتى لو كانت على حساب المعنى[2]. ويرجع ذلك إلى محاولة المؤرخين محاكاة أنموذج القاضى الفاضل الذى غدا مثلا يحتذى. ومع ذلك لا نعدم وجود نفر من المؤرخين صاغوا المعانى فى نثر مرسل واضح ومحدد. لكن الغالبية - خصوصا من المؤرخين المنتمين إلى الأسرة المملوكية - لم يجيدوا العربية، لذلك فشت العجمة فى كتاباتهم، وكثيرا ما عبروا عن المعانى بالعامية الدارجة؛ كما هو حال ابن تغرى بردى وابن إياس؛ على سبيل المثال. كما اتسم أسلوب المؤرخين الكنسيين بالركاكة والأخطاء النحوية والإملائية [3].

لذلك كله؛ لا نبالغ إذا حكمنا على الفكر التاريخى آنذاك بالتدهور، موضوعا ومنهجا ورؤية. فالنقل آفة شائعة، والسطو سمة بارزة، والاجترار والتكرار بديل للإبداع والابتكار. لذلك لا اعتبار لحكم بعض الدارسين الذين قالوا بازدهار الفكر التاريخى فى مصر آنذاك. ويبدو أنهم بهروا بكثرة أعداد المؤرخين وضخامة مؤلفاتهم؛ فأطلقوا لذلك أحكاما جزافية.

وحسبنا الإشارة إلى أحكام مغايرة لبعض الدارسين الثقاة؛ ممن نثق فى تقويماتهم وأحكامهم. إذ ذهب بعضهم إلى أن النتاج التاريخى فى هذا العصر كان مكرورا؛ حتى لكأن منتجيه يعزفون نغمة واحدة[4]. واتهمهم البعض الآخر بالمجازفة والجهل [5]. وربط غيرهما هذه المثالب بتدهور ساد ثقافة العصر برمتها[6]. كما فطن بعض الدارسين العرب إلى تلك الحقائق فحكموا بأن «معظم ما كتب كان معيبا»[7]، وأن جلهم أخذوا عن غيرهم «دون إضافات تذكر»، لذلك «لم تحظ تواريخهم بثقة الدارسين المحدثين»[8].

---

(١) سلام شافعى سلام: المؤرخون النصارى، ص ٥٧.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٧٠.

(٣) سلام شافعى سلام: المؤرخون النصارى، ص ١٠٠.

(٤) أنظر: مرجوليوث: المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٥) أنظر: روزنتال المرجع السابق، ص ٩٠.

(٦) أنظر: Blochet: Histoires des Sultans Mamlouks, P. g, Paris, 1919.

(٧) أنظر: محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص ٥٦.

(٨) أنظر: أحمد عبدالرازق: المرجع السابق، ص ٣١، ٣٧، ٤٨، ٥٢.

لعل هذه المآخذ والسلبيات كانت من وراء حملة الكثيرين من الفقهاء على مؤرخى العصر؛ الأمر الذى حدا بالآخيرين إلى الدفاع عن جدوى علم التاريخ وفوائده. إذ أثر أن ابن حجر العسقلانى سئل عما إذا كان الاشتغال بالتاريخ حلالا أم حراما؛ فأجاب إجابة تؤكد عدم مجافاته للشريعة [1]. كما أفتى الكنانى (ت ٨٧٦ هـ) فتوى ترجح الحكم السابق [2].

ومن أجل الدفاع عن هذه المشروعية، صنف السخاوى كتاب «الإعلان بالتوبيخ» الذى تناولناه بالدرس من قبل، كما كتب السيوطى كتاب «الشماريخ فى علم التاريخ» للغرض ذاته[3]. وفى السياق نفسه صنف الكافيجى كتابه «مختصر علم التاريخ»، الذى عرضنا له من قبل أيضا.

خلاصة القول؛ أن علم التاريخ فى مصر إبان عصر الإقطاعية العسكرية، تدهور وانحط، شأنه فى ذلك شأن بقية أقاليم العالم الإسلامى؛ نظرا لوحدة التاريخ وسوسيولوجية الفكر.

لمزيد من تأكيد هذا الحكم؛ نفرد حيزا لدراسة مؤرخين من مؤرخى العصر بصورة مفصلة؛ أولهما مؤرخ سلطوى من طبقة «أولاد الناس» هو ابن تخرى بردى، والثانى مؤرخ - محدث تميز - عن معاصريه - بمعارضة السلطة؛ وهو ابن حجر العسقلانى.

أما عن ابن تخرى بردى (ت ٨٧٤ هـ)؛ فهو من طبقة «أولاد الناس»؛ أى ينتمى إلى الأسرة المملوكية الجركسية الحاكمة. إذ كان والده مملوكا روميا برز فى سلطنة «برقوق» وتدرج فى مناصب الدولة حتى تولى نيابة دمشق. كما كانت أمه جارية تركية؛ لذلك أجاد التركية منذ طفولته، تلقى علوم عصره الدينية، فدرس الفقه والحديث، فضلا عن النحو والبديع والشعر، كما تعلم الفروسية منذ صباه على أيدى مماليك أبيه.

ولكونه ينتمى إلى الطبقة المملوكية، كان على صلات وثيقة بالسلاطين الجراكسة؛ فكان صديقا لأبنائهم، الأمر الذى أفاده فى استقاء معلومات مهمة عن أحوال البلاط وحياة الطغمة الحاكمة. كما عاصر أحداثا مهمة؛

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٥٥.

(٢) نفسه، ص ١٧٤.

كان شاهدا عليها؛ أفاد منها فيما كتب عن الحقبة التى عاصرها فى عهود السلاطين جقمق وخشقدم وبرسباى.

إشتغل بالتاريخ من باب الهواية، فتتلمذ على المقريزى، وصنف مؤلفه الشهير «النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة»، وقدمه هدية إلى صديقه محمد بن جقمق ليحظى عنده بالقربى إذا ما تولى السلطنة. لذلك نشكك فى قوله بمقدمة الكتاب بأنه صنفه «غير مستدعى إلى ذلك من أمير أو سلطان» وإنما «ليكون له فى الوحدة جليسا»، كذا من أجل مصر التى أحبها نظرا لما لها من «ميزة على كل بلد بخدمة الحرمين الشريفين»(١).

أما عن موضوع الكتاب؛ فيتعلق بتاريخ مصر منذ الفتح الإسلامى حتى عصره؛ إذ عرض للأحداث السياسية المهمة، واهتم بالنظم والإدارة والعمران، فضلا عن الترجمة لمشاهير أعلامها(٢).

إستهل ابن تغرى بردى تأريخه بعرض عن جغرافية مصر استمده من كتب الجغرافيا والرحالة، كما عرض لفضائلها ومحاسنها مدعمة بالأحاديث النبوية والأقوال المأثورة. ثم تحدث عن فتح مصر، مفيدا من كتابات ابن عبدالحكم وغيره. ثم خرج عن سياق العرض؛ فتناول الأحداث المعاصرة للفتح فى العالم الإسلامى. وعالج الأحداث المهمة التالية حتى عصره مرتبة على النظام الحولى؛ مهتما بأخبار مصر أساسا، ومطوفا بأحداث العالم الإسلامى أحيانا.

أما عن المادة التاريخية الخاصة بتاريخ مصر فى العصور السابقة؛ فقد اعتمد فيها على النقل أساسا، وأحيانا يقوم بتلخيص الروايات المختلفة ويجملها فى رواية واحدة؛ دون ذكر لمصادره، مكتفيا بلفظة «قيل» أو «ذكر». أما ما نسبه إلى نفسه؛ فقد سبقه بكلمة «قلنا»؛ وهو فى الغالب لا يعد تعليقات ساذجة، أو ذكر عبارات مأثورة بعضها من القرآن؛ مثل «وما ربك بظلام للعبيد»، أو من الأقوال الشائعة: مثل «نعوذ بالله من زوال النعم» و«القصاص قريب»، وما شابه. وكثيرا ما أقحم أشعارا ركيكة من نظمه، أو من غيره «إتماما للفائدة»(٣) على حد قوله.

---

(١) ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، جـ٦، ص ٢، القاهرة، د. ت.
(٢) نفسه، ص ٢، ٣.
(٣) نفسه، جـ٢، ص ١٨٧.

وفى عرضه للأحداث؛ لا يهتم بمقارنة الروايات المتنافرة واستخلاص أقربها إلى المنطق، بل يعول على معيار «التواتر» [١]. وكثيرا ما نقل روايات السابقين بأخطائها؛ بل كثيرا ما ذكر أخبارا من نسج خياله؛ تنطوى على أخطاء فاحشة[٢].

وتفتقر آراؤه إلى الموضوعية؛ إذ يسفر عن تعصبه كتابة؛ كقوله عن يزيد بن معاوية «وله أشياء كثيرة، غير أننى أضربت عنها لشدة فسقه»(٣). وإذ يسكت عن ذكر أحداث مهمة، يستطرد أحيانا فى ذكر أخرى هامشية؛ لا صلة لها بالسياق. وكان ينهى حديثه المسهب بصددها بعبارة «خرجنا عن المقصود»، ويحمد له الحرص على ذكر أحوال النيل فى نهاية كل حولية، وما يعترى فيضانه من زيادة أو نقصان.

أما عن تراجمه فى الوفيات؛ فهى جد مقتضبة وممسوخة وملخصة من تراجم الذهبى تلخيصا مخلا. لذلك نرى أن تاريخ مصر كما ورد فى «النجوم الزاهرة» ـ باستثناء الفترة التى عاصرها ـ عديم الفائدة. ولعل ذلك كان من أسباب تحامل السخاوى على الكتاب؛ إذ وسمه «بالوهم الكبير.. والخلط الغزير.. والسقط فى الأنساب.. والتصحيف.. والتحريف.. والتكرير.. وذكر الحوادث بما لا يتفق... الخ».

أما عن تأريخه للفترة التى عاصرها وأرخ لها حوليا أيضا؛ فهو جد ثرى. إذ استمد مادته من مظان أصلية، وتحرى الصدق والأمانة فى ذكر مصادره، وناقش الروايات مناقشة المتعمق الواثق؛ وذلك لمعرفته الواسعة عن أحوال عصره بنظمه ورسومه.

وفى هذا الصدد؛ كانت مرجعيته متعددة؛ فأفاد من مماليك أبيه فى معرفة خفايا عصر السلطان برقوق وابنه السلطان فرج[٤]. كما استمد مادة ضافية من أبناء السلاطين الذين صادقهم، كذا من رجال البلاط الذين جمعتهم به صلات وطيدة. يقول ـ على سبيل المثال «حدثنى غير واحد من حواشى الأسياد وأولاد السلاطين...»[٥] كما اطلع على الكثير

---

(١) نفسه، ص ١٠٢.

(٢) مثال ذلك؛ قوله إن عيسى بن مريم ولد بمصر، وأن عبدالله بن سعد فتح الأندلس، وأن الرسول (ص) تزوج أم حبيبة بالحبشة، وأن الصفرية من الخوارج ينسبون إلى المهلب بن أبى صفره. نفسه، جـ١، ص ٥١، ٨٠، ١٢٣، ٢٨٩. ناهيك عن أخطائه فى أسماء الأعلام والتواريخ. نفسه، ص ٢٠٧، ٣٤٩، على سبيل المثال.

(٣) نفسه، ص ١٦٣.

(٤) نفسه، جـ١١، ص ٣٦٩.

(٥) نفسه، جـ١٢، ص ٥٧.

من وثائق الدواوين؛ فقدم صورة واضحة موثقة عن الجهاز الإدارى والمالى والحربى والقضائى. ولوائح بالرتب والإنعامات، وأخبارا عن الولايات التابعة للسلطنة، والمدن والثغور وغيرها(١).

أما عن تراجمه فهى جد ثرية؛ استقى معظمها من الشيخ خليل الصفدى الذى قرظه ابن تخرى بردى وامتدح خصاله(٢).

ويبدو أنه نقل الكثير عن المقريزى؛ حتى أخطاءه، ونادرا ما أشار إليه بقوله «قال المقريزى رحمه الله». ومع ذلك كان ابن تخرى بردى أشهر مؤرخى عصره، بخصوص التأريخ للمماليك الجراكسة، ومصطلحات النظم المملوكية؛ لإجادته اللغة التركية، وصلاته الوثيقة بالسلطنة؛ وهو أمر حمده له السخاوى حين اعترف «ببراعته فى أحوال الترك وغالب أحوالهم، منفردا بذلك» (٣).

ولا غرو؛ فقد تصدى لتصويب أخطاء سابقيه ومعاصريه فيما كتبوا عن تاريخ الجراكسة؛ فى ثقة واعتداد. إذ كان يثبت رأيه بعد تفنيد آراء الآخرين فى المسائل الخلافية بقوله: «هو الأصح وبه أقول»(٤). بل أحيانا ما خرج عن حدود اللياقة؛ فيتطاول عليهم بقوله «والقولان ليسا بشىء».(٥) ولم يسلم من انتقاداته حتى المقريزى أستاذه، فكان يقول بصدد بعض آرائه التى لا تروقه «... ونحن نشاحح الشيخ تقى الدين المقريزى فى كلامه..»؛ بل نراه يتطاول عليه أحيانا، فيذكر أن «الشيخ تقى الدين رحمه الله ـ كان له انحرافات معروفة تارة وتارة» (٦). ولا غرو؛ فقد اعتبر ابن تخرى بردى نفسه مؤرخ عصره. ولإثبات ذلك؛ انبرى يتصيد هفوات أستاذه ـ المقريزى ـ ويتعقب أخطاءه كلما سنحت الفرصة (٧)؛ مبديا فى الظاهر أنه «لا يروم الحط من قدره.. غير أن الحق يقال»(٨).

---

(١) نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٩.

(٢) نفسه، جـ١١، ص ١٩.

(٣) أنظر: محمود إسماعيل: قضايا فى التاريخ الإسلامى ـ منهج وتطبيق، ص ١٦٥، الدار البيضاء ١٩٨١.

(٤) النجوم الزاهرة، جـ١١، ص٢٢١.

(٥) نفسه، ٢٢٤.

(٦) نفسه، ص ٢٩٢، ٢٩٣.

(٧) محمد مصطفى زيادة: المرجع السابق، ص ٨٥.

(٨) النجوم الزاهرة، جـ١١، ص ٢٩٤.

إن ما كتبه ابن تغرى بردى عن تاريخ عصره جد متميز؛ إذ كشف فيه عن خبايا السلطنة المملوكية بصورة لم تتسن لغيره. كما عرى الطغمة الحاكمة وفضح حياتها الرافلة فى الترف؛ فألقى الضوء على مظاهر لهوهم وأساليب تسليتهم، بل تغلغل إلى قصورهم؛ فكشف النقاب عن ازدواجية مزاجية فى شخوصهم تجمع بين معاشرة الجوارى والغلمان، ومسامرة الفقهاء والأدباء.. إلى غير ذلك من المعلومات الجادة والطريفة والعظيمة الأهمية فى تصوير الحياة الاجتماعية.

على أن ابن تغرى بردى - بحكم وضعه الطبقى - أهمل حياة الشعب المصرى فى تاريخه إهمالا تاما؛ فلم يشر إلى أهل البلاد إلا ما ورد عفوا؛ فيصف تظاهراتهم عند استقبال السلاطين، أو نهبهم بيوت الأمراء المغضوب عليهم. كذلك أسقط ريف مصر من حسابه، اللهم إلا ما ورد عن سكانه إبان الكوارث الطبيعية أو المجاعات أو الأوبئة التى كانت تحصدهم حصدا[١].

على أن هذه النقائص، مضافا إليه ركاكة الأسلوب وكثرة الأخطاء اللغوية والأسلوبية والنحوية؛ لا تقلل من قيمته فيما أرخ عن عصر المماليك الجراكسة.

أما ابن حجر العسقلانى (ت ٨٥٢ هـ)؛ فهو من أسرة عربية أقامت بعسقلان ثم نزحت إلى الإسكندرية؛ حيث اشتغل جده بالتجارة، التى امتهنها والده أيضا؛ فكان من كبار تجار «الكارم».

درس اللغة والأدب فى طفولته بعد أن حفظ القرآن الكريم، ثم درس العلوم الدينية وتعمقها، وأضاف إليها المنطق وبعض العلوم العقلية الأخرى. يفهم هذا من قول السخاوى[٢] «أخذ بهمة وافرة باهرة فى طلب العلوم منقولها ومعقولها؛ حتى بلغ الغاية القصوى»[٣]. له رحلة داخل مصر؛ فزار مدنها وقراها، وخارجها إلى الشام والحجاز؛ حيث خالط الفقهاء والمحدثين وحاورهم. حاز العديد من الإجازات فى العلوم الدينية؛

(١) محمود إسماعيل: المرجع السابق، ص ١٦٧، ١٦٨.

(٢) السخاوى: الذيل على رفع الإصر، ٢٨٦، القاهرة ١٩٦٦.

(٣) محمد كمال عز الدين: التاريخ والمنهج التاريخى لابن حجر العسقلانى، ص ٨ وما بعدها، بيروت ١٩٨٤.

فتأهل للتدريس بمدارس القاهرة. ثم تولى الإفتاء والقضاء والخطابة بالأزهر[١]، وأبى تولى مناصب رسمية؛ احتجاجا على جور الحكام. وحظى لذلك بمكانة أدبية عند سائر طبقات المجتمع؛ وإن تعرض لعداوة فقهاء السلطة لمكانته العلمية الفريدة [٢]. إشتهر بالنسك وفعل الخير وأعمال البر؛ فحظى بحب العوام وتقديرهم.

لنحاول بعد عرض سيرته البهية التعرف عليه مؤرخا؛ من خلال كتابه «إنباء الغمر بأنباء العمر».

الكتاب سجل تاريخى مهم يجمع بين الحوادث والوقائع التاريخية وبين التراجم. مرجعيته متعددة ومتنوعة؛ فقد عول أساسا على العيان والمشاهدة[٣]، كما اعتمد المشافهة والسماع من زملائه وأقرانه[٤]، كما استثمر المساءلة والمكاتبة لمن كتب عنهم من الأحياء[٥]. وأورد وثائق مهمة تتعلق بأحداث عصره نتيجة توليه القضاء وعقده صلات مع ذوى الشأن[٦].

وعن الأحداث السابقة على عصره؛ نقل من مؤرخين كبار من أمثال ابن دقماق وابن كثير وابن خلدون وابن خلكان[٧].

أما عن الموضوعات التى طرقها فى كتابه؛ فقد أرخ للفترة ما بين ٧٧٣ هـ وسنة ٨٥٠ هـ، وهى فترة شهدت عهود الأشرف شعبان والظاهر برقوق والناصر فرج والمؤيد شيخ والظاهر ططر والأشرف برسباى وحقبة من حكام الظاهر جقمق. وفى تأريخه لهم لم يحفل بالأحداث السياسية والعسكرية فقط؛ بل اهتم بالأحوال الدينية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. كما ضمن الكتاب أخبارا عن الحجاز والعراق واليمن والمغرب؛ وهى دول ذات صلات مع دولة المماليك الجراكسة التى عاش فى ظلها، لذلك اهتم بأخبار الأحباش والتركمان والمغول.

---

(١) نفسه، ص ١٥٤.

(٢) السخاوى: المصدر السابق، ص ٢٨٤.

(٣) ابن حجر العسقلانى: إنباء الغمر بأنباء العمر، جـ٣، ص ٣٣، القاهرة ١٩٧٢.

(٤) نفسه، جـ١، ص ٣٩٠، جـ٢، ص ٨٨.

(٥) نفسه، جـ٢، ٤٨٦.

(٦) نفسه، جـ١، ص ٢٢ من مقدمة المحقق.

(٧) نفسه، جـ ١، ص ٤، ٥.

كما يحوى الكتاب معلومات عن الوظائف العامة والمذاهب الفقهية ووضعية أهل الذمة، فضلا عن أخبار الخطباء والوعاظ الذين أولاهم عناية خاصة لا تخلو من دلالة.

وفى تأريخه للسلاطين الجراكسة؛ تعرض لسياساتهم الجائرة؛ خصوصا ما تعلق بالمصادرات والمغارم والجبايات المشتطة(١). ولم يهمل أخبار العربان وإغاراتهم المتكررة على الفلاحين، وجهود السلطنة فى مواجهة أخطارهم(٢). كما اهتم بأخبار العوام؛ فعرض لهباتهم وانتفاضاتهم فى إطناب واسترسال(٣). وعرض للجوانب العمرانية وأشاد بسياسة السلاطين فى التشييد والبناء(٤).

ويبدو أنه كان وثيق الصلة ببعض رجالات البلاط؛ فأمدوه بمعلومات ضافية عن الحياة الخاصة للسلاطين(٥). كما أورد معلومات مهمة عن طبقة الأشراف(٦) وأصناف الحرف (٧). وأولى فيضان النيل اهتماما زائدا، فتحدث عن مناسيبه وجهود الدولة والرعية فى مواجهة أخطاره،(٨) وما ترتب على فيضانه من خراب أو رواج. كما عالج موضوعات اقتصادية مهمة، كالعملة وأسعار السلع ومدى ارتفاعها أو رخصها (٩). وقدم رصدا للكوارث وما تبعها من أوبئة ومجاعات (١٠).

وتناول موضوعات اجتماعية مهمة؛ كحياة الشطار والذعر مبرزا فضائلهم ومساوئهم فى آن (١١)، فضلا عن العادات والتقاليد والأمراض الاجتماعية كالبطالة والسحر والشعوذات(١٢). كما اهتم بأحوال طوائف أهل الذمة؛ فوصف أعيادهم وعوائدهم ومدى ما تمتعوا به من تسامح أو ما عانوه من اضطهاد(١٣).

---

(١) نفسه، جـ١، ص ١٧٠، ٢١٦؛ كمثال.
(٢) نفسه، ص ١٧٧، ١٩٠، ٢٣٦؛ كأمثلة.
(٣) نفسه، ص ١٩٢؛ كمثال.
(٤) نفسه، ص ٢٦٣، ٢٨٩.
(٥) جـ١، ص ٣١٢، جـ٢، ص ١٩٩.
(٦) نفسه، جـ١، ص ١٠٢؛ كمثال.
(٧) نفسه، جـ٣، ص ٤٢٣.
(٨) نفسه، جـ١، ص ٥٠٨.
(٩) نفسه، ص ٧٦، ٢١٨، ٢٣٦؛ كأمثلة، جـ٢، ص ٥١.
(١٠) نفسه، جـ١، ص ١٠٤، جـ٣، ص ٦٩.
(١١) نفسه، جـ١، ص ٧٦.
(١٢) نفسه، ص ١٩٨.
(١٣) نفسه، ص ٩، ١٩٧، ٢٢٠، ٤٥٧.

واهتم بالكثير من الأمور الدينية، كالحجيج وأدعياء النبوة والزنادقة[١]. كما عرض للصوفية وكراماتهم وطرقهم ومناقبهم[٢]. كما أورد الكثير من الغرائب والعجائب وطبعها بمسحة دينية أو خرافية[٣].

أما عن التراجم؛ فمعظمها خاص بالأكابر والأعيان؛ بما يعكس بعدا طبقيا اعترف به صراحة[٤]. لكنه آثر الاهتمام بالمحدثين والحفاظ؛ لكونه محدثا[٥]. ومن الإنصاف الإشارة إلى إثباته معلومات مهمة عن الطبقات الدنيا كالحرفيين والحمالين والبطالين وغيرهم. وشملت تراجمه مشاهير رجال العلم خارج مصر، بالإضافة إلى من ترجم لهم من المصريين.

أما عن منهجه؛ فقد اعتمد النظام الحولى فى تصنيف الوقائع والأحداث، كما رتب التراجم فى كل حولية حسب حروف الهجاء. وكان يبدأ كل حولية بذكر الوقائع ثم يختتمها بالتراجم[٦]. وراعى - بعد معيار حروف الهجاء - تبويب من ترجم لهم حسب المنصب والمهنة والرياسة والوجاهة وحسن الخلق والالتزام بالشرع. كما اهتم بإثبات الاسم والكنية واللقب واسم الشهرة والنسب والألقاب العلمية والصفات الشخصية وتاريخ المولد والوفاة، وأثبت المؤلفات والشيوخ ودرجة العلم ودرجات السماع والسجايا والصفات[٧].

وباعتباره محدثا، اهتم بالإسناد[٨]، مع الإشارة إلى المصدر الذى نقل عنه[٩] كما اهتم بثقة مصادره؛ اعتمادا أو تفنيدا[١٠]؛ مطبقا قواعد «الجرح والتعديل» فى نقد الرواية[١١]. وكان معياره هو درجة التدين وصحة العقيدة وحسن الخلق[١٢]. كما عول على درجة العلم بالنسبة لمن ترجم لهم من العلماء[١٣]، ومدى الاستقامة فى تراجمه عن المتصوفة[١٤].

---

(١) نفسه، ص ٤٠١، ١٩٦، جـ٣، ص ١٣٧.
(٢) نفسه، جـ١، ص ٥٠؛ كمثال.
(٣) نفسه، ص ١٧٨، ٢١٠.
(٤) نفسه، ص ٤.
(٥) نفسه؛ ص٤، ٥.
(٦) نفسه، ص ٢٢٠.
(٧) نفسه، مقدمة المحقق، ص ٢٧٤.
(٨) نفسه، جـ١، ص ٤، ٥.
(٩) نفسه، جـ٢، ص ٤١١.
(١٠) نفسه، جـ٢، ص ٣٠٦.
(١١) نفسه، جـ٢، ١٦٨.
(١٢) نفسه، جـ٣، ص ١٧٨.
(١٣) نفسه، صـ٣١.
(١٤) نفسه، ص ١٠٥.

وفى نقده للروايات التاريخية؛ حكم العقل والمنطق أكثر من التواتر والشيوع[1]. أما عن نقده لمن أرخ لهم من الحكام والسلاطين والولاة والعمال؛ فقد حمل على ظاهرة بيع الوظائف العامة واختلاسات الموظفين[2]، كذا على الكثيرين من مفاسد الولاة والعمال[3]. كما لم يتورع عن انتقاد السلاطين، إذ وصف السلطان برقوق بالجور والطمع[4]، ووصف بعض الأمراء الجراكسة بقبح السيرة «وشدة الوطأة على الناس»[5].

أما عن رؤيته للتاريخ؛ فقد غلبت عليها المسحة الدينية فى معظم الأحيان[6] ؛ باعتباره محدثا محافظا، وإذ يقيم ويفسر؛ يعول على معيار الحسن أو القبح أحيانا؛ وفى أخرى يعتمد التحليل الواقعى، كربطه بين تعاظم الوفيات وبين الجوائح الطبيعية والمجاعات[7]. ومع ذلك لم يتجاوز ثقافة عصره، حين اعتمد الكرامات والخوارق فى تعليل الأحداث والوقائع[8].

أما عن أسلوبه؛ فقد اعتمد النثر الرسل متحاشيا السجع والتكلف، ومع ذلك انطوى أسلوبه على شىء من الركاكة[9]. ويحوى عرضه الكثير من الاصطلاحات الشائعة؛ خصوصا اصطلاحات أهل الحديث[10].

أما عن سلبياته؛ فيؤخذ عليه التداخل بين الوقائع والتراجم، كذا تكرار الحوادث؛ كآفة مترتبة على المنهج الحولى[11].

خلاصة القول؛ إن ابن حجر ـ برغم هذه المآخذ ـ يعد من خيرة مؤرخى عصره؛ على الأقل فى ثراء معلوماته وتنوع الموضوعات التى طرقها،

---

(١) نفسه، جـ١، ص ١٩.
(٢) نفسه، جـ٢، ص ٣٦٠.
(٣) نفسه، جـ١، ص ١٥٢.
(٤) نفسه، جـ٣، ص ١٠٦.
(٥) نفسه، ص ٢٧.
(٦) نفسه، ص ٥١٧.
(٧) نفسه، جـ٣، ص ٤٤١.
(٨) نفسه، جـ١، ص ٥٠، ١٧٨، ٢١٠.
(٩) نفسه، جـ٢، ص ٩؛ كمثال.
(١٠) نفسه، ص ١٦، ١٩، ١١٢؛ كأمثلة.
(١١) نفسه، ص ٢٢٥، ٢٢٦؛ كمثال.

واهتمامه بالتاريخ الحضارى، وأحوال العوام، هذا فضلا عن موضوعيته ونزاهته وعدم تزلفه للسلاطين وتعاطفه مع الرعية.

والخلاصة؛ ان الفكر التاريخى فى مصر خلال عصر الإقطاعية العسكرية - برغم خصوصيته نسبيا - خضع لنفس المعطيات، واتسم بذات الخصائص العامة التى تشى بالتدهور، شأنه فى ذلك شأن سائر المعارف فى العالم الإسلامى برمته.

رابعا .. فى اليمن والحجاز

معلوم أن شبه الجزيرة العربية همشت سياسيا بعد انتقال الخلافة إلى دمشق فى العصر الأموى، ثم بغداد فى العصر العباسى؛ ففقد الحجاز دوره فى توجيه الأحداث، وأصبحت «المدينة» موئلا لحياة الدعة والخمول بعد أن كانت حاضرة «دار الإسلام». ومع ذلك احتفظت مكة والمدينة بمكانة دينية وقدسية فى قلوب المسلمين بسبب الحجيج، وغدا إقليم الحجاز ولاية تابعة للأمويين والعباسيين ومركزا لحركات المعارضة العلوية.

أما اليمن؛ فقد شهد تجزئة سياسية لتعاظم النزعات الطائفية المذهبية السنية - الشافعية - والشيعية الزيدية والإسماعيلية. وبقيام الخلافة الفاطمية فى المغرب وانتقالها إلى مصر؛ نجح الفاطميون فى مد نفوذهم إلى اليمن بقيام الدولة الصليحية التى انحازت إلى القاهرة فى صراعها مع بغداد. وعلى أنقاض الدولة الصليحية قامت دولة يمانية أخرى هى دولة «بنى نجاح».وبسقوط الخلافة الفاطمية وقيام الدولة الأيوبية، حكم الأخيرون اليمن بين عامى ٥٦٩ ، ٦٢٦ هـ. لكن قيام دولة «بنى رسول» أجهزت على النفوذ الأيوبى، وتمكن الرسوليون من الاستيلاء على صنعاء بعد صراع طويل مع الزيدية والإسماعيلية. وبسقوط الدولة الأيوبية؛ ورث المماليك نفوذها فى اليمن، إلا أنه كان نفوذا باهتا ومحدودا. إذ تمكن الزيدية من إقامة إمامة بسطت نفوذها على معظم أقاليم اليمن. كما قامت إمارة «بنى طاهر» التى ورثت المناطق التى سادها الرسوليون من قبل.

وفى عمان؛ توجت الثورات الإباضية الخارجية بتأسيس إمارة ظلت تدافع عن استقلالها؛ برغم ما توجه إليها من حملات عسكرية أموية ثم عباسية؛ قدر لها الفشل نظرا لعامل الحماية الجغرافية.

وتحت تأثير العامل الجغرافى؛ لعبت اليمن وعمان دورا مهما فى التجارة العالمية البحرية؛ لتحكم اليمن فى مدخل البحر الأحمر، وعمان فى مدخل الخليج العربى.

أثرت تلك الأحوال السياسية والاقتصادية فى الفكر التاريخى فى شبه الجزيرة؛ فاتسم بالطابع المحلى؛ وإن تأثر بذات معطيات الفكر التاريخى الإسلامى العام؛ موضوعا ومنهجا ورؤية وغاية.

ففى الحجاز؛ لم يظهر مؤرخون ذوو شأن إلا فى زمن متأخر يعود إلى أواسط القرن السابع الهجرى. وبرغم ما اتسم به فكرهم التاريخى من خصوصية نسبية تتمثل فى غلبة الطابع الدينى؛ إلا أنه لم يختلف كثيرا عن نظيره فى بقية أقاليم العالم الإسلامى منهجا ورؤية، لأن جل مؤرخى الحجاز كانوا وافدين ومهاجرين من أقاليم أخرى؛ استوطنوا مكة والمدينة لأسباب تتعلق بمكانتيهما الدينية.

وفى عمان؛ أسهم مؤرخوها الأباضية فى حركة الكتابة التاريخية، واتسم فكرهم بطابع محلى دينى مذهبى أيضا. لكن من أسف أن المصنفات التاريخية العمانية عن الفترة موضوع الدراسة ـ من منتصف القرن الخامس الهجرى إلى أوائل القرن العاشر الهجرى ـ مفقودة؛ نظرا لحرص الأباضية على «ستر» تراثهم من جهة، ولإحراق معظم هذه المصنفات نتيجة الصراعات الداخلية من جهة أخرى[1]. لذلك لن نستطيع التأريخ لإسهامات مؤرخى عمان فى مجال الكتابة التاريخية خلال هذه الفترة.

ومن ثم؛ نكتفى بدراسة الفكر التاريخى فى اليمن وفى الحجاز. فماذا عن اليمن؟

(أ) الفكر التاريخى فى اليمن:

سبق وعرضنا للفكر التاريخى اليمنى فى العصر السابق، ولاحظنا أن جل مؤرخى اليمن آنذاك لم يقيموا فى اليمن؛ بل كتبوا تاريخها من أماكن استيطانهم فى العراق والشام ومصر. وفى هذا العصر ـ الذى نؤرخ له ـ استمرت تلك الظاهرة؛ فى نطاق أقل وأضيق، إذ إن بعض مؤرخى اليمن عاشوا خارجها، كما أن بعضهم وفد إليها واستوطنها.

وعن معالم الكتابة التاريخية عند هؤلاء المؤرخين؛ نلاحظ الاهتمام بأجناس بعينها من التواريخ؛ مثل تاريخ اليمن قبل الإسلام وبعده، والأنساب والسير والمناقب، والمدن وأدب السياسة، فى حين أهملوا الكتابة فى «التاريخ العام» العالمى، وفى التاريخ الإسلامى بدرجة أقل. كما اتسمت

(١) أنظر: إبراهيم القادرى: العلاقات الثقافية بين عمان وبلاد المغرب، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، عدد ٧٠، ص ١٠، الكويت ٢٠٠٠.

ثقافة مؤرخى العصر بالاتساع نسبيا؛ إذ شهدت اليمن طوائف مذهبية دينية سياسية شيعية زيدية وإسماعيلية حافظت على الكثير من تراث العلوم الدنيوية التى حرمت وجرم الاشتغال بها فى سائر أقاليم «دار الإسلام». لذلك كانت الكتابة فى العقائد والنحل وطبقات رجالها خصيصة متفردة تميز بها مؤرخو اليمن.

نلاحظ أيضا اختصاص الكتابة التاريخية اليمانية بظاهرة اشتغال الأئمة والحكام بكتابة التاريخ؛ بصورة لا نظير لها فى العالم الإسلامى كله. هذا بالإضافة إلى كبار دعاة المذهب الشيعى الزيدى والإسماعيلى الذين صنفوا عن مذاهبهم وأعلامها بطريقة سجالية، نتيجة ارتباط المذاهب بالسياسة.

وكسائر مؤرخى المسلمين فى العالم الإسلامى؛ عول مؤرخو اليمن على المناهج التقليدية كالإسناد والترتيب الحولى للوقائع. كما اتسمت تعليلاتهم ورؤاهم بغلبة الطابع الدينى والخرافى. وكتبوا التاريخ لأغراض ومقاصد دنيوية غلبت عليها السياسة. واتسم أسلوب الكتابة التاريخية بشىء من التميز؛ نظرا لانتفاء «العجمة»؛ حيث كانت النظم الحاكمة نظما عربية قحة، على عكس بقية أقاليم دار الإسلام التى سادتها نظم أجنبية.

تلك نظرة عامة، سنحاول بسطها فى شىء من التفصيل والتوثيق.

بخصوص مؤرخى العصر؛ اشتغل الأئمة الزيدية وحكام دولة بنى رسول وأمراؤها بكتابة التاريخ، كذا دعاة المذهبين الزيدى والإسماعيلى. فمن الأئمة المؤرخين نذكر أسماء الإمام عبدالله المنصور الرسى (ت ٨٦٤ هـ)، وابن المرتضى (ت ٨٤٠ هـ)، والمتوكل على الله أحمد بن سليمان (ت ٥٥٦ هـ). ومن الأمراء الزيديين نذكر الأمير الحمزى (ت ٧١٤ هـ)[١].

أما عن الملوك المؤرخين؛ فمنهم ابن الطامى (ت ٤٩٨ هـ)، وهو ثانى ملوك بنى نجاح، وجياش بن نجاح (ت ٤٩٧ هـ) ملك زبيد[٢]. ومن ملوك بنى رسول؛ نقف على أسماء الملك الأشرف عمر الرسولى (ت ٦٩٦ هـ)، والأفضل عباس بن المجاهد (ت ٧٦٤ هـ)، وابن الأشرف إسماعيل (ت ٨٠٣ هـ)[٣].

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٣٥٤، ٩، ٣٤٦.
(٢) نفسه، ص ٢٣٠، ٢٤٣.
(٣) نفسه، ص ٢٣٠، جـ٤، ص ٣٦٠.

كما صنف الأمير بن الأيوبى بدر الدين بن حاتم (ت أواخر القرن السابع الهجرى) كتبا فى التاريخ؛ سنعرض لها فى حينها[١].

أما عن مؤرخى الإسماعيلية من الدعاة؛ فمنهم البريهى (ت ٥٨٦ هـ)، والحامدى (ت ٥٥٧ هـ) وعلى بن محمد بن الوليد (ت ٦١٢ هـ) والداعية عماد الدين (ت ٧٨٢ هـ)[٢].

ومن المؤرخين الصليحيين الذين اشتغلوا بالكتابة فى الدواوين؛ نذكر ابن القيم (ت ٤٨٢ هـ)[٣].

وبخصوص المؤرخين المحدثين والفقهاء؛ فمنهم من كان على المذهب الزيدى؛ مثل الحاكم الحبشى (ت ٤٩٤ هـ) وكان فقيها ومتكلما. ومنهم من كان شافعى المذهب؛ مثل ابن أبى الفضائل (ت ٤٧٠ هـ)، والجعدى (ت ٥٨٦ هـ)، وابن أبى الصيف (ت ٦٠٩ هـ)، والأهدل (ت ٨٥٥ هـ)[٤].

واشتغل بعض مؤرخى العصر بالسياسة؛ مثل نشوان بن سعيد الحميرى (ت ٥٧٣ هـ)، والتجارة مثل نجم الدين الحكى (ت ٥٦٩ هـ)، وصنف بعض الشعراء، مثل ابن خرطاس (ت ٥٥٤ هـ) أراجيز شعرية عن تاريخ العرب قبل الإسلام[٥].

أما عن ثقافة مؤرخى اليمن؛ فنلاحظ أنها كانت أرحب وأشمل من ثقافة نظرائهم فى العالم الإسلامى؛ نظرا لتضمنها العلوم الدنيوية كالطب والفلك والحكمة والمنطق والكلام - وهى علوم حرمت فى سائر الأقاليم - إلى جانب العلوم الدينية وعلوم اللغة والأدب والشعر. كما هاجر الكثيرون من أرباب هذه العلوم من أوطانهم - خصوصا المعتزلة - واستوطنوا اليمن لتطرفه جغرافيا هربا من الاضطهاد. لذلك نخالف من حكم بضحالة وضآلة ثقافة مؤرخى اليمن فى ذلك العصر[٦]. كما وفدت إلى اليمن عناصر أخرى من البورجوازية التجارية بفكرها العقلانى وأسهمت فى

---

(١) نفسه، ص ٣٥٩.

(٢) نفسه، جـ٤، ص ٣٥٠، ٣٥٣، ٢٥٢.

(٣) نفسه، جـ٢، ص ٣٣٣ .

(٤) نفسه ، جـ ٢، ص ٣٣٣ ، ٣٤٣، جـ ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٥) نفسه، جـ ٢ ، ص ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٨ .

(٦) أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق ، جـ٢، ص ٣٢٤ .

الحركة الثقافية التى احتضنها بعض الأئمة والملوك المستنيرين. وإذا علمنا أن العناصر الاعتزالية والزيدية والإسماعيلية هى التى أسهمت بالدور الريادى فى نهضة العلوم والآداب فى الإسلام، وأن بلاد اليمن صارت موئلا ومستقرا لهذه العناصر؛ أدركنا أسباب اتساع دائرة ثقافة مؤرخيه.

وباستعراض بعض أسماء هؤلاء المؤرخين ونوعية ثقافاتهم؛ نقف على تلك الحقيقة فى قطع ووضوح. فأئمة اليمن من الزيدية تعمقوا دراسة الفقه والفرائض والمواريث وعلم الكلام، ونظم بعضهم شعرا غاية فى العذوبة والبلاغة. وينسحب الحكم نفسه على ملوك بنى رسول الذين أحاط بعضهم بثقافة عريضة وعميقة فى علوم الطب والفلك والأنساب إلى جانب العلوم الدينية واللغوية(١). وخير مثال على ذلك يتمثل فى شخص الملك الرسولى يوسف بن عمر الذى أجاد الطب والفلك والهندسة والمنطق وصنف فيها جميعا(٢).

لذلك؛ نعتقد باتساع دائرة معارف معظم مؤرخى العصر، وهو أمر انعكس على كتاباتهم فى التاريخ.

فماذا عن أصناف وأجناس الكتابات التاريخية؟

بديهى ألا يتوجه الاهتمام بكتابه «تواريخ عالمية»؛ نظرا للعزلة من ناحية، وتلاحق الأحداث الكبرى والتغييرات العديدة فى خريطة اليمن السياسية من ناحية أخرى. لذلك لا نقف إلا على كتاب واحد؛ وهو ذيل لتاريخ الطبرى، لابن فضل الله الهمدانى(٣).

كما تضاءل الاهتمام بـ«التاريخ الإسلامى العام»؛ للأسباب ذاتها؛ فلم نقف إلا على كتابين فى هذا المجال؛ أولهما «قراءة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة حوادث الزمان» لليافعى (ت ٧٨٦ هـ)، و«العسجد المسبوك والجوهر المحبوك فى أخبار الخلفاء والملوك» للملك الأشرف الرسولى(٤).

---

(١) الخزرجى: العقود اللؤلؤية فى تاريخ الدولة الرسولية و جـ١، ص ١٨٨ وما بعدها. القاهرة , ١٩٢٤

(٢) من مؤلفاته فى هذا الصدد: «البيان فى كشف علم الطب للعيان»: «تيسير المطالب فى تسيير الكوكب»، «المخترع فى فنون من الصنع»، فضلا عن رسائل فى الفقه أشار إليها وأشاد بها مؤرخو عصره. أنظر ابن الفرات: تاريخ الأمم والملوك، جـ٢، ص٢٠٢، بيروت , ١٩٣٨

(٣) شاكر مصطفى: المرجع الساق، جـ٢، ٣٥٣

(٤) نفسه، جـ ٤، ص ٢٤٣، , ٢٤٦

كما جرت الكتابة عن «تواريخ الدول الإسلامية»؛ مثال ذلك كتب «السمط الغالى فى أخبار الملوك من الغز باليمن» لليامى (ت بعد سنة ٧٠٢ هـ)، و«عيون الأخبار» للداعى عماد الدين؛ أرخ فيه للدولة الفاطمية [١]، و«أخبار القرامطة» للجندى.

وقد كتب الكثير عن «تاريخ اليمن»؛ بما يؤكد النزعة المحلية. فتحت هذا العنوان كتب مسلم الشطبى (ت ٥٤٥ هـ) وابن فضيل الهمدانى[٢] (ت ٦٠٩ هـ). كما صنف الملك الأفضل الرسولى كتاب «العطايا السنية والمواهب الإلهية فى المناقب اليمنية»، وألف الخزرجى (ت ٨١٢ هـ) «العسجد المسبوك والجوهر المحبوك فيمن ولى اليمن من الملوك»، وكتب البريهى (ت ٨٨٦ هـ) «قرة العيون فى أخبار اليمن الميمون»[٣].

وكتب مؤرخو اليمن عن «الأسرات الحاكمة»؛ كما هو حال الملك الأشرف الرسولى صاحب «العقد الثمين فى أسماء ملوك اليمن المتأخرين»[٤].

وحظيت مدن اليمن بالمزيد من الاهتمام؛ خصوصا مدينتى صنعاء وزبيد؛ باعتبارهما حاضرتين للأسرات الحاكمة. صنف الرازى (ت ٤٦٠ هـ) «تاريخ صنعاء»[٥]، وألف الحكى (ت ٥٦٩ هـ) «المفيد فى أخبار صنعاء وزبيد»، وكتب نشوان بن سعيد الحميرى (ت ٥٧٣ هـ) «أحكام صنعاء وزبيد». وصنف الطامى (ت ٤٩٨ هـ) «المفيد فى أخبار زبيد». وابن الديبع (ت ٨٨٦ هـ) «بيع المستفيد فى أخبار مدينة زبيد» و«أحسن السلوك فى نظم من ولى زبيد من الملوك». أما باخرمة (ت ٩٤٧ هـ) فقد كتب «تاريخ عدن»، كما صنف الأسدى (ت ٥٦١ هـ) «الجواهر الحسان فى تاريخ صبيا وجيزان»[٦].

وراجت الكتابة فى «السير والمناقب»؛ فكتب الداعى عماد الدين

---

(١) نفسه، ص ٢٥٢، ٢٤٠.
(٢) نفسه، جـ٢، ص ٣٤٤، ٣٥٣.
(٣) نفسه، جـ٢ ص ٢٤٥، جـ ٤ ص ٢٤٧، ٢٥٤.
(٤) نفسه، ص ٢٤٠.
(٥) نفسه، ص ٣٤٦.
(٦) نفسه، جـ٢، ص ٣٣٤، ٢٥٤، ٢٥٨، ٣٤٦.

«السيرة النبوية»، كذلك الزحيف الصعيدى (ت ٩١٦ هـ) تحت العنوان ذاته، فضلا عن كتاب «محاسن الأزهار فى مناقب العترة الأطهار».

وألف الخمرى «كنز الأخبار فى معرفة السير والأخبار» و«السول فى مناقب فاطمة الزهراء البتول»(١).

ونظرا لكون أئمة اليمن من الشيعة الزيدية؛ انبرى مؤرخو العصر يدونون سيرهم ويبرزون مناقبهم ومآثرهم. كتب المحلى «الحدائق الوردية فى مناقب الأئمة الزيدية». و«نزهة الأزهار فى ذكر أئمة الزيدية الأطهار»(٢).

ولأن كل حكام اليمن ـ أئمة وملوكا ـ كانوا من العرب؛ جرى الاهتمام بالنسب العربى؛ فصنف الأشعرى اليمنى (ت ٦٠٠ هـ) «كتاب التعريف بالأنساب»، وكتب الملك الأشرف «تحفة الآداب فى التواريخ والأنساب» و«طرفة الأحباب فى معرفة الأنساب» و«تحفة الآداب فى التواريخ والأنساب»؛ كما ألف اليافعى (ت ٧٨٦ هـ) «نشر المحاسن اليمانية فى خصائص اليمن ونسب القحطانية»(٣).

كما كتب الكثير فى «الإمامة» و«أدب السياسة»؛ باعتبار الإمامة من أصول الدين عند الشيعة. لذلك كتب الإمام عبدالله الرسى «العقد الثمين فى أحكام الأئمة الهادين»، وألف الحاكم الحبشى «كتاب الإمامة على مذهب الزيدية»، والقلعى (ت ٦٣٠ هـ) «تهذيب الرياسة فى ترتيب السياسة»(٤). وألف المحلى «نصيحة الولاة الهادية إلى النجاة»، وصنف الزحيف الصعيدى مؤلفا يحمل العنوان ذاته(٥).

ونظرا لاحتدام النزاع بين الحكومات القائمة؛ غلب الطابع المذهبى السجالى فيما صنفه المؤرخون عن الطوائف والفرق والنحل. ومن مصنفات المؤرخين السنة فى هذا الصدد؛ ما كتبه الأهدل (ت ٨٥٥ هـ)، بعنوان «كشف الغطاء عن عقائد الموحدين وذكر أعيان الأئمة الأشعريين». وتحامل ابن أبى الفضائل (ت ٤٧٠ هـ) على الإسماعيلية فى مصنفه «كشف أسرار الباطنية وعقائدهم وتاريخهم»(٦).

---

(١) نفسه، جـ٢، ص ٢٥٢ جـ٤، ص ٢٣٧، ٢٤٠.
(٢) نفسه، جـ٤، ص ٣٥٦.
(٣) نفسه، جـ٢، ص ٣٥١، ٣٦٠، جـ٤، ص ٢٣٩، ٢٤٣.
(٤) نفسه، جـ٢، ص ٣٥٤، ٣٤٣
(٥) نفسه، جـ٢، ص ٣٥٦، جـ٤، ص ٢٣٧.
(٦) نفسه، جـ٢، ص ٣٤٢، جـ٤، ص ٢٤٩.

كما صنف مؤرخو الإسماعيلية كتبا فى عقائد مذهبهم ودفع حجج خصومهم؛ منها «تحفة القلوب وفرجة الكروب» للحامدى، و«دامغ الباطل وحتف المناضل» لعلى بن الوليد؛ ردا على كتاب الغزالى «فضائح الباطنية»؛ مفندا أحكامه فى منطق عقلانى وبحجج برهانية وتاريخية(١).

وفى المجال نفسه؛ كتب المؤرخون الزيدية عن عقائد مذهبهم وأعلام أئمتهم ومناقب سيرهم؛ فألف مسلم اللحجى عن «عقائد الزيدية المطرفية» وهى إحدى فرق الزيدية فى اليمن وضمنها كتابه «تاريخ مسلم اللحجى»(٢).

كما ألفت مصنفات تعرض للفرق والمذاهب بوجه عام؛ كما هو حال كتاب «الحور العين» لنشوان الحميرى الذى حوى معلومات ضافية عن الزيدية والإسماعيلية والخوارج. كما صنف الأفضل الرسولى «نزهة العيون فى تاريخ طوائف القرون»، وكتب ابن المرتضى فى الموضوع نفسه «البحر الزاخر الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار». و«المنية والأمل فى شرح الملل والنحل»(٣).

ونظرا لانتشار التصوف وغلبة النزعة الدينية عند مؤرخى العصر؛ صنفوا عن الصوفية وأوليائهم وكراماتهم وأنماط حياتهم. وفى هذا الصدد كتب على حميد (ت ٦١٤ هـ)، «شمس الأخبار وطبقات الراغبين»، وألف اليافعى (ت ٧٨٦ هـ) «روض الرياحين فى حكايات الصالحين»، فضلا عن كتاب آخر فى مناقب المتصوفة ومناقبهم(٤).

وفى مجال الحرف والصناعات؛ صنف الملك المظفر عمر بن رسول كتاب «المخترع فى فنون من الصنع»، عرض فيه للصناعات القائمة فى اليمن وطرائق صنعها؛ بما يشى بتفرده وتميزه فى هذا المجال(٥).

---

(١) أنظر: على بن الوليد: دامغ الباطل وحتف المناضل، جـ١، ص ٥٨، ٥٩ كمثال، جـ٢، ص ٢١٠، ٢١٧، كمثال، القاهرة ١٩٨٢.

(٢) أيمن فؤاد سيد: تاريخ المذاهب الفقهية فى بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجرى، ص ٣٦، القاهرة ١٩٨٨.

(٣) نفسه، ص ٣٨.

(٤) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٢٤٣.

(٥) أنظر: عمر بن رسول:المخترع فى فنون من الصنع، ص ٦٤ وما بعدها، الكويت ١٩٨٩.

ومن شعراء العصر المهتمين بالتاريخ من صنف أراجيز شعرية تتعلق بتاريخ اليمن قبل الإسلام؛ كما هو الحال بالنسبة لنشوان الحميرى وغيره[١].

أما عن الكتابة فى «التراجم والطبقات»؛ فقد اهتم مؤرخو العصر بتراجم أعلام المذاهب السياسية الدينية، واختص كل مؤرخ بالكتابة عن مشاهير مذهبه هو دون المذاهب الأخرى.

وإذ تحول المذهب الشافعى إلى إديولوجية سياسية؛ فقد اهتم مؤرخوه بطبقات الشافعية. وفى هذا المجال صنف أبو سمرة الجعدى (ت بعد عام ٥٨٦ هـ) «طبقات فقهاء الدين»؛ أى الشافعية. ويشى العنوان باعتباره الشافعية دون سواهم مسلمين. واهتم فى هذا الكتاب بالحديث عن مناقب الإمام الشافعى، وكيف وصل مذهبه إلى اليمن. كما عرض لفقهاء المذهب فى عصره والعصور السابقة[٢]. وعلى غراره نسج مؤرخو الشافعية فى تراجمهم تقديرا لقيمة مؤلفه[٣]؛ فصنف الجندى كتاب «السلوك فى طبقات العلماء والملوك»؛ اهتم فيه بتحديد مناطق انتشار المذهب الشافعى فى بلاد اليمن[٤].

كما ترجم مؤرخو الزيدية لأعلام مذهبهم؛ كما هو حال المحلى فى كتابه «نزهة الأنظار»[٥]. كما صنف غيره تراجم عامة تشمل الأعلام فى سائر المذاهب، فضلا عن الأدباء والشعراء. وفى هذا الصدد كتب ابن فضيل الهمدانى (ت ٦٠٩ هـ) «تاريخ من قدم اليمن من العلماء والوزراء والشعراء وسواهم»[٦].

تلك هى أجناس الكتابات التاريخية اليمانية؛ فماذا عن مناهج المؤرخين ورؤاهم ومقاصدهم؟

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢ ص ٣٤٨.

(٢) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٢٠.

(٣) ابن الربيع: قرة العيون فى أخبار الميمون، ص ١٧، القاهرة د. ت.

(٤) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٢١.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٢٥٨.

(٦) نفسه، جـ٢، ص ٣٥٣.

بخصوص المرجعية؛ جرى الاعتماد على الوثائق؛ نظرا لكون الكثيرين من مؤرخى العصر من الأئمة والملوك وكتاب الدواوين؛ حتى إن بعض المؤرخين اهتموا بجمع هذه الوثائق فى كتب ورسائل. مثال ذلك؛ ما أقدم عليه ابن القيم (ت ٤٨٢ هـ) من جمع الرسائل المتبادلة بين الصليحيين والفاطميين فى كتاب بعنوان «مجموعة رسائل»[١]. كما دون المؤرخون ما عاينوا وشاهدوا من أحداث اشترك بعضهم فيها؛ كالمعارك التى خاضها الحكام المتصارعون. أما ما كتب عن العصور السابقة؛ فجرى التعويل فيها على النقل من كتب يمانية ـ فى الغالب الأعم ـ كتبها مؤرخون سابقون[٢]. وحرص مؤرخو كل طائفة على النقل من نظرائهم فى المذهب دون سواهم، وكثيرا ما تغاضوا عن ذكر المصدر؛ كما هو حال عمارة اليمنى حين ألف كتابه «المفيد فى تاريخ صنعاء وزبيد»؛ حيث نقل عن جياش بن نجاح فى كتابه «المفيد فى تاريخ زبيد» دون أن يشير إليه[٣]. ويقال ذلك أيضا عن المرتضى فى كتابه «المنية والأمل»؛ حين نقل عن كتب المعتزلة الأوائل[٤]. كما نقل الداعى إدريس القرشى (ت ٨٧٢ هـ) الإسماعيلى عن مصادر إسماعيلية سابقة دون سواها[٥].

صنف مؤرخو اليمن الأحداث والوقائع حسب النظام الحولى فى الغالب الأعم، كما لم يهتموا بالإسناد، كما سبق الذكر[٦]. واتسمت عروضهم بالوصف والسرد والحكى أحيانا[٧]؛ كذا بالجدل السجالى، والاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية والشعر[٨].

وغلبت الرؤية الدينية على تعليل الأحداث وتفسيرها، كما جرى الربط بين الوقائع وبين حركات النجوم. لذلك غصت المدونات التاريخية بالخرافات والأساطير[٩].

---

(١) نفسه، ص ٢٤٢.

(٢) أيمن فؤاد سيد: المرجع السابق، ص ٢٠.

(٣) نفسه، ص ٢٨.

(٤) نفسه، ص ٣٨.

(٥) بوبه مجانى: النظم الإدارية فى بلاد المغرب خلال العصر الفاطمى، رسالة دكتوراة مخطوطة، ص ب من المقدمة، قسنطينة ١٩٩٥.

(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٢٣٠، ٢٣١.

(٧) عمر بن رسول: المصدر السابق، ص ٥٩؛ كمثال.

(٨) نفسه، ص ٥٩، كمثال.

(٩) السيد عبدالعزيز سالم: المرجع السابق، ص ١١١.

أما عن المقاصد والغايات المستهدفة من كتابة التاريخ؛ فقد اكتسى الهدف السياسى أولوية فى هذا الصدد؛ إذ توخى المؤرخون «المتأدلجون» جمع شمل أتباع المذهب ودحض مواقف الخصوم؛ بما يفت من المصداقية[١].

وإن تذرع بعض المؤرخين بالغرض المعرفى التعليمى وأثبتوه فى مقدمة كتبهم. يقول أبو سمرة الجعدى فى هذا الصدد؛ إن غايته هى «أن يعرف كل فقير يمنى حال اليمن منذ رسول الله (ص) ودرجة اتصال الفقه إلى وقتنا هذا»[٢].

أما عن أسلوب الكتابة؛ فقد مال إلى السجع؛ لكنه غير متكلف فى الغالب الأعم، وندرت الأخطاء اللغوية والنحوية؛ نظرا لما اشتهر به اليمنيون من الحفاظ على اللغة العربية والاهتمام بها؛ كمقوم أساسى فى ثقافة المؤرخ. كذا لأن بلاد اليمن لم تشهد حكومات ذات أصول غير عربية؛ كما هو حال الأقاليم الأخرى فى العالم الإسلامى.

خلاصةالقول؛ إن المؤرخين اليمنيين اشتركوا مع نظرائهم فى بقية أقاليم العالم الإسلامى فى الملامح والخصائص العامة للفكر التاريخى فى هذا العصر؛ وإن اتضحت سمات يمنية محلية خاصة فيما يتعلق بطبيعة الموضوعات والمقاصد والغايات؛ نتيجة خصوصية التاريخ اليمنى فى هذا العصر.

ولمزيد من الكشف عن هذه الخصائص؛ نعرض لأحد مؤرخى اليمن بدراسة معمقة. ومؤرخنا المختار هو عماد الدين إدريس بن على بن عبدالله الحمزى (ت ٧١٤ هـ)، وكتابه المنتقى هو «كنز الأخيار فى معرفة السير والأخبار».

ينتمى عماد الدين إلى الأسرة الحسينية التى لعبت دورا سياسيا مهما فى اليمن خلال عصرى الأيوبيين وبنى رسول. فوجد من أفرادها من كان يهادنهم، وتصدى آخرون لمعارضتهم. فقد انحاز والده إلى بنى رسول، وهادنهم عماد الدين أيضا وآزرهم فى حروبهم؛ حتى أصبح من أشهر قوادهم؛ برغم زيديته واعتناقهم المذهب السنى.

---

(١) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٢) أبو سمرة الجعدى: طبقات فقهاء اليمن، ص ٤٢، القاهرة ١٩٥٧.

اشترك فى الحروب رفقة والده مذ كان فتى فى مقتبل عمره، وتولى القيادة حين بلغ سن العشرين. أغدق عليه بنو رسول المال والأرض فتعاظمت مكانته حتى ترأس قومه، فاشتد جاهه وتعاظم نفوذه[١].

ولم يحل ذلك دون شغفه بالعلم؛ إذ تتلمذ على كبار فقهاء الزيدية[٢]. فدرس علوم عصره الدينية، وشغف بالأدب وقرض الشعر. كما اهتم بالتاريخ وألف فيه، وصنف فى أصناف معرفية أخرى(٣). ويعد كتابه الذى نحن بصدده من خيرة تواريخه.

والكتاب خاص بتاريخ اليمن؛ إذ يؤرخ لأحداثها منذ البعثة النبوية حتى سنة ٦٤٧ هـ. أما الأحداث التى عاصرها؛ فكان شاهد عيان لها، وهى تتعلق بالفترة ما بين عامى ٦٧٩، ٧١٤ هـ.

وإذ يعرض الكتاب للأحداث السياسية والوقائع الحربية فى اليمن. فقد تضمن أيضا معلومات فى الجغرافيا والعمران، فضلا عن أخرى موجزة عن القوى الخارجية ذات الصلة بأحداث اليمن؛ مثل مصر والحجاز.

وباستعراض الكتاب؛ نقف على معلومات مهمة عن الصراعات بين السنة والشيعة، كذا بين الزيدية والإسماعيلية[٤]. كما عرض المؤلف لسيرته الذاتية والتحاقه بخدمة بنى رسول ونصرتهم ضد خصومهم[٥]. ويحوى معلومات عن الأحوال الاقتصادية، معظمها يتعلق بسنوات القحط وغلاء الأسعار[٦]، ونظام الإقطاع وغيرها[٧].

أما عن منهج المؤلف ورؤيته؛ فقد استند إلى مرجعية تعتمد النقل عن مؤرخين سابقين؛ فيما يتعلق بالأحداث السابقة على عصره. إذ نقل من

---

(١) عماد الدين إدريسى الحمزى: كنز الأخيار فى معرفة السير والأخبار، ص ٩ من مقدمة المحقق، الكويت ١٩٩٢.

(٢) ابن حجر: الدر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة؛ جـ١، ص ٣٤٦، حيدر أباد ١٩٢٩.

(٣) الخزرجى: العقود اللؤلؤية فى تاريخ الدولة الرسولية، ص ٣٢٦، القاهرة ١٩١٤.

(٤) كنز الأخيار، ص ٧٥.

(٥) نفسه، ص ١٢٦، ١٢٧.

(٦) نفسه، ص ١٣.

(٧) نفسه، ص ١٢٨ وما بعدها.

الهمداني والرازى والحمادى اليماني وغيرهم من مؤرخي اليمن السابقين، كما اعتمد على اليعقوبى والسيوطى وابن الأثير والمسعودى[1]. وإن كان ينفى ذلك معلنا أن جل معلوماته من لدنه. يقول: «وقد اجتهدنا فى الاحتراز فى النقل، وأكثر الكتب التى نقلنا منها من أعمالنا»؛ وهو قول مبهم يحمل معنيين متضاربين؛ إذ ينفى النقل ويعترف به فى آن.

وبخصوص ترتيب الأحداث؛ فقد سلسلها وفق النظام الحولى؛ وإن تجاوزه باستطرادات تخل بالسياق[2].

أما عن موضوعيته؛ فمشكوك فيها؛ إذ بالغ فى ذكر فضائل بنى رسول، كما اشتط فى ذكر مآثر أسرته، وبرر موقفها المتذبذب «بمناصرة الحق»[3]. وحال تشيعه الزيدى دون حياده؛ فقد بجل على بن أبى طالب وأردف ذكر اسمه بعبارة «صلوات الله عليه»[4]، وندد بخلفاء بنى أمية[5]. كما تعصب لمذهبه الزيدى، ونعت كل إمام من أئمتهم بصفة «عليه السلام»[6].

ووصف أعلام الزيدية بأنهم «القائمون بأمر الله»[7]، بينما نعت أعلام الإسماعيلية «بالخبث واللعنة»[8]. برغم ذلك التزم الموضوعية؛ حين اعترف بهزائمه فى بعض المعارك[9]، واعترف بإقطاع الملك الرسولى له إحدى الضياع[10].

أما عن مذهبه فى التعليل والتأويل؛ فهو جد متنوع؛ إذ يفسر بعض الأحداث تفسيرا اقتصاديا، فقد علل المجاعات والأوبئة بارتفاع أسعار السلع والبضائع، كما أرجع تدهور العمران إلى الكوارث الطبيعية وتداعياتها[11]. وفى أحيان أخرى يعول على التفسيرالأخلاقى[12]، وفى ثالثة يقدم تفسيرات خرافية تربط بين حركة الكواكب والنجوم وبين مصائر البشر[13].

---

(١) نفسه، مقدمة المحقق، ص ١٧.
(٢) كنز الأخيار، ص ٤٧، ٤٨ من النص.
(٣) نفسه، ص ١٦ من مقدمة المحقق.
(٤) نفسه، ص ٢٩ من النص.
(٥) نفسه، ص ٥٢.
(٦) نفسه، ص ٦٤.
(٧) نفسه، ص ٦٥.
(٨) نفسه، ص ٦١.
(٩) نفسه، ص ١٣٧.
(١٠) نفسه، ص ١٣٨،
(١١) نفسه، ص ٧١.
(١٢) نفسه، ص ٥٧.
(١٣) نفسه، ص ٣٦، ٥٥، ٦٨، ٦٩.

وطغت الرؤية الدينية على تفسيراته فى معظم الأحيان؛ إذ يفسر الكوارث والأعوام الشداد والجوائح بأنها «انتقام إلهى» من البشر[١].

أما عن عرض الأحداث؛ فهو جد مضطرب، تختلط فيه الموضوعات ويختل السياق[٢]. ويستشهد بالقرآن الكريم والحديث الشريف وأقوال الأئمة الزيدية والشعر؛ كحجج على مصداقية منحاه[٣].

يميل إلى السجع أحيانا فى صنعة وتكلف، ويفتقر إلى الوضوح فى صياغة المعانى والفكر.

خلاصة القول؛ إن الكتاب فى مجمله أنموذج دال على سلبيات الكتابة التاريخية الكثيرة، وإيجابياتها المحدودة فى بلاد اليمن فى عصر الإقطاعية العسكرية؛ بحيث لم تخرج عن خصائص الفكر التاريخى فى العالم الإسلامى آنذلك.

(ب) الفكر التاريخى فى الحجاز:

سبق وأوضحنا فقدان مدن الحجاز دورها السياسى الموجه فى العالم الإسلامى على إثر انتقال الخلافة من الراشدين إلى الأمويين ومن بعدهم العباسيون، إذ ورثت دمشق وبغداد دور المدينة كحاضرة لدار الإسلام. وما يعنينا أن بلاد الحجاز أصبحت مرتعا لحركات المعارضة ضد بنى أمية وبنى العباس؛ ومعظمها قام بها العلويون وأخفقوا لأسباب كثيرة لا مجال لذكرها؛ اللهم إلا عجز الحجاز بمقوماته الاقتصادية و«الجغرا - سياسية» عن مواجهة الشام أو العراق. ومع ذلك حافظ الحجاز على مكانته الروحية الكامنة فى قدسية مكة والمدينة؛ فلم يتأثر الحجيج إليهما بما آل إليه الإقليم من تدهور سياسى.

على أن تلك المكانة الروحية ازدادت وتعاظمت على إثر ابتلاء العالم الإسلامى بأخطار الصليبيين والمغول، وتدهور أوضاعه من جراء سيطرة نظم إقطاعية عسكرية طاغية لم تدخر وسعا فى قمع الثورات الاجتماعية واضطهاد أهل العلم والأدب. لذلك حل اليأس فى نفوس العلماء، وزهد

---

(١) نفسه، ص ٤١؛ كمثال.

(٢) نفسه، ص ٤٧، ٤٨؛ كمثال.

(٣) نفسه، ص ٢٥؛ كمثال.

بعضهم فى الحياة ومال إلى التصوف، وأقبلوا على العبادة والنسك طريقا إلى الخلاص.

ولعل ذلك يفسر لماذا هجر الكثيرون أوطانهم واستقروا فى مكة والمدينة وعاشوا فيهما «مجاورين» متنسكين. وإن واصل بعضهم جهوده فى الاشتغال بالعلم تحصيلا وتدريسا وتأليفا.

بديهى أن يكون بين هؤلاء المجاورين مشتغلون بالتاريخ، وبديهى أن يسهموا فى إحياء هذا العلم الذى كان مزدهرا فى صدر الإسلام ثم انتكس؛ حتى إن بلاد الحجاز لم تقدم مؤرخا واحدا ذا شأن خلال القرون المنصرمة.

شهدت مدن الحجاز يقظة فى حقل الكتابة التاريخية بفضل هؤلاء المؤرخين القادمين من المشرق والمغرب. على أن جهودهم لم تسفر عن أدنى إبداع فى مجالات العلم موضوعا ومنهجا ورؤية؛ فكانوا لذلك نقلة مقلدين، بل تدهور العلم على أيديهم نظرا لغلبة النزعة الدينية على تواليفهم بصورة أكثر من نظرائهم فى الأقاليم الأخرى؛ فانتفت الكتابة فى كثير من الموضوعات ذات الصبغة الدنيوية. وأمعن المؤرخون فى إحياء مناهج المحدثين فى صرامة وتعصب، ولونت رؤاهم بالغيبية حينا والخرافة أحيانا. وابتسرت مقاصدهم فى التعريف بالأماكن المقدسة والحض التعليمى على أداء المناسك[١]، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ونظرة على مؤرخى العصر وثقافاتهم قمينة بإثبات ما ذهبنا إليه[٢].

وأول ما نلاحظه أن جل هؤلاء المؤرخين كانوا وافدين أقاموا بالحجاز، وأن الكثيرين منهم كانوا أصحاب رحلة. جالوا فى الكثير من الأمصار قبل إقامتهم بالديار المقدسة، وأن ثقافتهم كانت دينية قحة، فالقسطلانى (ت ٦٨٦ هـ) عرف بتعمقه فى الفقه والحديث إلى جانب التاريخ، وكان له

---

(١) روزنتال: المرجع السابق، ص ٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) نشير إلى أننا سنعتمد أساسا على ما قدمه المرحوم الدكتور شاكر مصطفى من قوائم بأسماء المؤرخين ومؤلفاتهم، ونتعامل معها كمادة أولية نعمل فيه النظر بهدف تحويلها من مجرد تراجم إلى موضوعات وأفكار تعبر عن الفكر التاريخى، موضوعا ومنهجا ورؤية ومقصدا.

كما سنعول على المنهج السميوطيقى فى قراءة عناوين المؤلفات بهدف استخلاص الدلالات؛ نظرا لفقدان غالبيتها.

رحلة إلى مصر والشام والعراق. والمحب الطبرى (ت ٦٩٤ هـ) كان محدثا، تولى مشيخة الحرم المكى، وله رحلة إلى اليمن. والفيروز ابادى (ت ٨١٧ هـ) تبحر فى علوم الدين واللغة، وله رحلة إلى الشام ومصر والعراق وإيران، والتقى الفاسى (ت ٨٣٢ هـ) وهو مغربى وافد، له رحلة أيضا إلى مصر واليمن. والعبدرى (ت ٨٣٨ هـ) مغربى أيضا، له رحلة إلى إيران والعراق والشام، وتولى قضاء مكة. أما السمهودى (ت ٩١١ هـ) فأصله من مصر، والديار بكرى (ت ٩٩٠ هـ) من ديار بكر اشتغل بتدريس الفقه وتولى القضاء، بينما كان النهروالى (ت ٩٩٠ هـ) مفتيا فى مكة[١].

ويشى هذا العرض بغلبة الثقافة الدينية والصوفية على مؤرخى العصر، كما يكشف عن اشتغال معظمهم بوظائف دينية أيضا كالقضاء والإفتاء والتدريس، وسيكون لذلك تأثيره فى صياغة نظرتهم إلى التاريخ.

كما تكشف مؤلفاتهم عن اختزال مفهوم التاريخ ومناهج كتابته وتفسيره؛ فضلا عن تقليص موضوعاته.

إذ انصب الاهتمام على التأريخ للحرمين الشريفين بغية التعريف بهما، كذا على مدن الحجاز؛ خصوصا مكة والمدينة وجدة والطائف. مثال ذلك ما كتبه الفيروز ابادى عن «أحاسن اللطائف فى محاسن الطائف» و«تهييج الغرام إلى البلد الحرام». كما ألف التقى الفاسى «شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام» و«العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين». أما العبدرى فقد صنف «تاريخ مكة». وألف ابن فهد عن «مكة وخصائصها». وصنف السمهودى «خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى». بينما كتب الديار بكرى رسالة عن «الكعبة والمسجد الحرام»، والنهروالى عن «تاريخ مكة المشرفة» والقسطلانى عن الموضوع ذاته فى كتابه «خبر القرى فى زيارة أم القرى»[٢].

كما اهتم مؤرخو العصر بسيرة الرسول (ص) وأزواجه وأصحابه؛ فكتبوا فى مناقبهم ومآثرهم. صنف ابن فهد فى هذا الصدد «سيرة الرسول (ص)»، كما كتب الديار بكرى عن سيرة النبى والكعبة وتاريخ الراشدين فى مؤلفه «الخميس فى أحوال أنفس نفيس»، وألف

(١) أنظر: شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٤٠٠ ـ ٤١٤.

(٢) نفس المرجع والصفحات.

القسطلانى «الرياض النضرة فى مناقب العشرة»، و«ذخائر الوقت فى مناقب ذوى القربى» و«السمط الثمين فى مناقب أمهات المؤمنين»(١).

وبديهى أن يتناول المؤرخون قصص الأنبياء وأنساب قريش؛ فصنف ابن فهد «قصص الأنبياء» و«مفاخر قريش»، وكتب الفيروز ابادى عن «الأكراد والجراكسة»؛ نظرا للصلات الوثيقة بين الحجاز وبين الأيوبيين، ومن بعدهم المماليك فى مصر.

ونظرا لانتشار التصوف؛ إهتم المؤرخون - خصوصا المتصوفة - بالكتابة فى طبقات الصوفية وكراماتهم ونمط حياتهم. وللقسطلانى كتاب طريف بعنوان «تحريم المعيشة فى تحريم الحشيشة»؛ نتيجة تعاطيه من قبل الدراويش فى هذا العصر.

كما كتب المؤرخون عن طبقات الفقهاء والمحدثين والمذاهب الفقهية والقضاة؛ كما هو شأن الفيروزابادى(٢).

وبخصوص المنهج؛ جرى إحياء منهج المحدثين فى «الجرح والتعديل»؛ وان اقتصر على التحقق من الإسناد.

وعول المؤرخون فى مرجعيتهم على شهادة العيان والسماع؛ فضلا عن النقل من مؤلفات السابقين.

كما سادت الرؤية الدينية فى التعليل والتأويل، وتحددت المقاصد فى الوعظ والإرشاد والتعليم والتعريف بالأماكن المقدسة، واستجاشة مسلمى العالم الإسلامى لأداء مناسك الحج.

ولسوف نقف على المزيد من خصائص الكتابة التاريخية من خلال دراسة معمقة لمؤرخ حجازى هو جار الله محمد بن فهد (ت ٩٥٤ هـ) وكتابه «رسالة فى فضل جدة وشىء من أخبارها».

مؤلف الرسالة هو جار الله محمد بن عبدالعزيز بن محمد بن محمد بن فهد؛ ولد بمكة عام ٨٩١ هـ، وتوفى بها عام ٩٥٤ هـ. انتسبت أسرته إلى البيت العلوى فحازت مكانة مرموقة(٣). عاش جد الأسرة بصعيد

---

(١) نفس المرجع والصفحات.

(٢) نفس المرجع والصفحات.

(٣) السخاوى: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، جـ٣، ص ٥٢، القاهرة ١٣٥٤هـ.

مصر، ثم هاجر إلى الحجاز فجاور بمكة واستوطنها عام ٧٩٥ هـ . اشتهر آل فهد بالبلاء فى العلوم الدينية والتاريخ؛ فأنجبت فقهاء ومحدثين ومؤرخين طيلة القرنين التاسع والعاشر الهجريين.

نشأ محمد بن فهد وسط هذا المناخ العلمى والمكانة الروحية لأسرته؛ وتتلمذ على فقهاء مكة ومحدثيها، ثم رحل فى طلب العلم إلى المدينة المنورة؛ فجاور بها وسمع من السمهودى المؤرخ، فتأثر به وشغف بالتاريخ. كما رحل إلى اليمن ومصر والشام [1] والتقى بالعلماء والأدباء والمشاهير ثم عاد إلى مكة، وعكف على حضور مجالس العلم، ونال عدة إجازات فى العلوم الدينية.

أفاد مؤرخنا من ثقافته تلك فيما كتب من تواريخ؛ فصنف عدة مؤلفات منها «اقتطاف النور مما ورد فى جبل ثور»، و«الأقوال المتبقية فى بعض ما قيل فى مذاهب أئمة المذاهب الأربعة»، و«تحفة الإيقاظ بتتمة ذيل طبقات الحفاظ»، و«تحفة اللطائف فى فضائل الجد ابن عباس ووج الطائف»، و«تحقيق الصفا فى تراجم بنى الوفا» و«حسن القرى فى أودية أم القرى»، و«معجم الشيوخ والشعراء»، وغيرها.

ويستفاد من عناوين تلك المؤلفات، اتساع دائرة ثقافته الدينية والأدبية، والتأثر بها فى كتابة تواريخه ذات الطابع المحلى، شأنه فى ذلك شأن سائر مؤرخى الحجاز. كذا الإفادة من مناهج المحدثين والفقهاء فى صياغة منهجه فى دراسة التاريخ؛ وهو الجمع بين الرواية والدراية.

أما عن «الرسالة» موضوع الدراسة؛ فتتعلق بتواريخ المدن التى شاعت عند مؤرخى عصره؛ الذين أرخوا لمكة والمدينة والطائف وجدة.

وإذ يؤرخ ابن فهد لمدينة جدة؛ يشى ما كتبه بصددها عن أخطار باتت تهددها وتهدد الديار المقدسة برمتها. إذ كانت المدينة ميناء تجاريا قام بدور مهم فى تجارة العبور العالمية؛ خصوصا بعد تحول الأساطيل التجارية إلى البحر الأحمر بدلا من الخليج العربى الذى غص بأعمال القرصنة. كما كانت أحد المراكز الأساسية لتجار «الكارم» الذين احتكروا سلع الهند من التوابل ونحوها منذ أواخر العصر الفاطمى؛ وحتى اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح. لذلك كانت جدة على صلات وثيقة بمدن

---

(١) نفسه، ص ٥٢.

مصر وموانيها التى قامت بدور مهم أيضا فى الوساطة التجارية مع عالم البحر المتوسط.

تمثل الخطر المحدق بجدة فى طموحات البرتغاليين للاستيلاء عليها؛ وهو خطر لا يستهدف النشاط التجارى فحسب، بل رأى فيه محمد بن فهد تهديدا للأماكن المقدسة ذاتها؛ حيث اعتبر جدة ثغر أوروبا للدفاع عن تلك المقدسات.

لذلك يمكن القول إن هدف المؤرخ من كتابة رسالته، سياسى وعسكرى واقتصادى فى آن؛ إذ صيغت فى شكل «بلاغ» منه إلى القوى الإسلامية فى الحجاز والدول الإسلامية المجاورة بغية استنفارها وحثها على إعداد العدة لمواجهة الخطر المنتظر.

استهل المؤلف رسالته بحديث تقليدى عن فضائل جدة وميزاتها؛ ودورها الدينى والدنيوى فى خدمة الإسلام والمسلمين[١]؛ مدعما عرضه بالأحاديث النبوية ومأثورات الصحابة.

كما أبدى اهتماما زائدا بخططها ومساجدها، وعمارتها ومرافقها[٢]. ثم عرض لتاريخها منذ بداية تأسيسها على يد الفرس. كما ذهب - حتى عصره(٣). كما عرض لأهميتها التجارية ودورها المحورى فى النشاط التجارى البحرى خصوصا مع الهند. ولم يعرض لحياة ساكنيها وعوائدهم ونحلهم؛ نظرا لتركيزه أساسا على خشيته من سقوط جدة فى يد البرتغاليين.

ثم عرض المؤلف لخرابها نتيجة إغارات الأعراب، وإعادة عمرانها بفضل جهود بعض الأشراف الحسينيين[٤]. ويسترسل فى وصف معالمها ومصانعها وبيوتها التى بنيت من الحجارة، كذا متاجرها العامرة وثراء أهلها. ثم أنهى عرضه بتحديد وضعيتها الإدارية فى عصره؛ فذهب إلى تبعيتها لمكة[٥].

---

(١) جار الله محمد بن فهد: رسالة فى فضل جدة وشىء من خبرها، نص محقق فى مجلة معهد المخطوطات العربية ص ٨، مجلد ٣١، ص ٢٠٠، القاهرة ١٩٨٧.

(٢) نفسه، ص ٢٠٢.

(٣) نفسه، ص ٢٠٤.

(٤) نفسه، ص ٢٠٤، ٢٠٥.

(٥) نفسه، ص ٢٠٥.

أما عن مصادره؛ فقد عول على شهادة العيان فى الأخبار الخاصة بالفترة التى عايشها. أما عن العصور السابقة؛ فقد اعتمد النقل عن مصنفات محلية مثل «أخبار مكة» للفاكهى[١]، و«شفاء الغرام» للفاسى[٢]؛ فضلا عن مصادر أخرى من أشهرها «رحلة ابن جبير»[٣] وابن الأثير[٤].

ولم يتقاعس محمد بن فهد عن ذكر مصادره؛ إذ عول على الإسناد أحيانا؛ معتمدا نهج المحدثين. وكثيرا ما تغاضى عن الإسناد مكتفيا بقوله: «على ما بلغنى»[٥].

واتسم عرضه بالسرد والوصف؛ مع بعض التعليقات أحيانا. كما استشهد بالأحاديث النبوية حين تحدث عن فضائل جدة، باعتبارها «ثغر جهاد» و«رباط» للدفاع عن مكة[٦].

ويعاب عليه؛ الإسراف فى ذكر المأثورات المتواترة التى تحفل بالأساطير والمبالغات المجوجة؛ كقوله مثلا إن «الصلاة بجدة بسبعة عشر صلاة، والدرهم فيها بمائة ألف»[٧]، وقوله إن «جدتنا حواء كانت أول من استوطنها»[٨]، وذكره أن الله حماها؛ فمن مسها بسوء تعرض لنقمته[٩].

وربما استهدف من وراء ذكر هذه الأقاويل والمبالغات استجاشة الرعايا والعوام؛ إضافة إلى الحكومات فى مواجهة الأخطار المحدقة بالمدينة. يفهم ذلك أيضا من قوله بأن قدر المدينة أن تكون «موضع نزف دماء»[١٠].

أما عن أسلوبه؛ فهو نثرى مرسل واضح وخال من الأخطاء النحوية والأسلوبية واللغوية.

---

(١) نفسه، ص ١٩٩، ٢٠٣؛ كمثال.
(٢) نفسه، ص ٢٠١.
(٣) نفسه، ص ٢٠١.
(٤) نفسه، ص ٢٠٣.
(٥) نفسه، ص ٢٠١.
(٦) نفسه، ص ١٩٩.
(٧) نفسه، ص ٢٠٠.
(٨) نفسه، ص ٢٠٣.
(٩) نفسه، ص ٢٠٤.
(١٠) نفسه، ص ٢٠٠.

وبرغم اقتضاب الرسالة، فإنها بالغة الدلالة فى التعبير عن خصائص الكتابة التاريخية عند مؤرخى الحجاز.

خلاصة القول؛ إن الفكر التاريخى فى شبه الجزيرة العربية ينطوى على قاسم مشترك مع نظيره فى العالم الإسلامى آنذاك؛ وإن تميز بشىء من الخصوصية التى ترجع لعوامل جغرافية وتاريخية ودينية.

المبحث الثانى

الفكر التاريخى فى المشرق الإسلامى



أولا.. قبل سقوط الخلافة العباسية

ثمة إشكالية منهجية فى تبويب دراسة الفكر التاريخى فى الشرق الإسلامى. إذ لا نستطيع تناوله حسب التبويب الإقليمى الذى اتبعناه فيما سبق، وسنعول عليه فيما بعد؛ نظرا لاختلاف طبيعة الواقع التاريخى بين المشرق وقلب العالم الإسلامى، وجناحه الغربى. إذ تميز هذا الواقع فى المشرق بخطورة الأحداث وتلاحقها؛ بحيث تغيرت الخريطة السياسية تغيرا مستمرا؛ فلم تستقر أوضاعها على حال. فقد تعرض المشرق لتحولات كبرى متتابعة بعد سقوط الخلافة العباسية عام ٦٥٦ هـ؛ بل وحتى قبلها. فاجتاحت المنطقة غزوات كبرى للعناصر التركية والمغولية أفضت إلى التداخل والتمازج فى أحداث المنطقة المصيرية.

أعنى أن الإمبراطورية السلجوقية التى سيطرت على معظم أقاليم المشرق الإسلامى تمزقت إلى عدة كيانات متصارعة متناحرة فى إيران والعراق وكرمان وخراسان، وتدهور نفوذها فى بلاد ما وراء النهر التى كانت موئل قيامها ومستقره [١]. وإذ نجح السلطان سنجر فى تحقيق نوع من الاستقرار النسبى فى تلك الأنحاء؛ فإنه لم يعمر طويلا. ذلك أن واليه على خوارزم - قطب الدين محمد الملقب بخوارزم شاه - ما لبث أن رفع راية العصيان وطمح إلى بسط نفوذه على الهند وسجستان. كما تطلع خلفه «أتسز» إلى الاستيلاء على خراسان وإسقاط الحكم السلجوقى فيها؛ فاستعان بعناصر تركية مغامرة - قبائل القره خطائيين - الذين اجتاحوا المنطقة ووقعوا فى صراع معه واستولوا على خراسان بعد هزيمة السلطان سنجر سنة ٥٣٦ هـ، وقضوا على الحكم السلجوقى فى المشرق. لكن أمير خوارزم محمد خوارزم شاه الثانى ما لبث أن أوقع الهزيمة بهذه القبائل سنة ٥٩٦ هـ ومد نفوذه إلى العراق وبلاد الجزيرة وصاقب حدود بيزنطة.

لم تعمر الإمبراطورية الخوارزمية الفتية طويلا؛ إذ ظهر المغول كقوة جديدة تمكنت من إسقاطها، واجتاحت العراق - بعد إخضاع بلاد ما وراء النهر وخراسان وإيران - وأسقطت الخلافة العباسية سنة ٦٥٦ هـ؛ كما هو معروف.

---

(١) فضلا عن تمزق الإمبراطورية فى غربى آسيا؛ إذ شهدت هذه المنطقة دولتين: سلاجقة الشام، وسلاجقة الروم، فضلا عن أتابكية الموصل.

لكن إمبراطورية المغول ما لبثت أن تمزقت إلى كيانات متناحرة بالمثل؛ منها دول الجغتاى، والقبيلة الذهبية، والقفجاق والإلخانيين فى فارس والعراق. وقد توطدت دعائم هذه الدولة بعد اعتناق حاكمها - غازان - الإسلام. ثم اتجهت إلى الشمال الغربى فقضت على الأتابكيات وعلى مغول القبيلة الذهبية ووصلت، إلى حدود بيزنطة الشرقية.

لكن موجة مغولية أخرى تزعمها تيمورلنك اكتسحت الدولة الإيلخانية، وأقام تيمورلنك إمبراطورية مغولية جديدة ضمت بلاد ما وراء النهر وإيران والعراق وأرمينية وأذربيجان(١).

أما عن الهند الإسلامية؛ فقد تداول حكمها الغوريون الذين ورثوا حكم الغزنويين، ومن بعدهم الخلجيون، ثم حكمها آل تغلق؛ إلى أن غزاها تيمورلنك سنة ٨٠١ هـ وبسط نفوذه على معظم أقاليمها. ونجح سلاطين مماليك «دهلى» فى إقامة سلطنة قصيرة العمر - من عام ٨١٧ - ٨٣٥ هـ - إلى أن أسقطها المغول أيضا سنة ٨٥٣ هـ .

على أن إمبراطورية تيمورلنك ما لبثت أن عمتها الفوضى؛ فتمزقت إلى عدد من الكيانات المغولية المتناحرة؛ منها مغول الخفتاى الذين توسعوا فى الهند الهندوكية وأقاموا دولة كبرى فى عهد السلطان «بابر» وخليفته «أكبر». وظل المغول يحكمون الهند حتى سقوطها على يد الغزاة الانجليز(٢).

تلك هى الأحوال السياسية المضطربة فى المشرق الإسلامى. أما عن الأحوال الاقتصادية؛ فقد سبق لنا - فى المجلد الأول من الجزء الثالث من المشروع - إثبات سيادة نمط الإقطاع العسكرى فى تلك الأصقاع. كما أصبح «الغزو» فى حد ذاته مصدرا مهما من مصادر الاقتصاد؛ نتيجة السلب والنهب والمصادرة.

وعلى الصعيد الاجتماعى؛ تدهورت الطبقة الوسطى - خصوصا شريحتها التجارية - نتيجة كساد التجارة الداخلية وتقلص «تجارة العبور» من جراء الحروب الضارية والدائمة. كما ظهرت «أرستقراطية عسكرية» جديدة

---

(١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع: حسين مؤنس: أطلس التاريخ الإسلامى، ص ٢٣٧ وما بعدها، القاهرة ١٩٨٧.

(٢) نفسه، ص ٢٥٣ وما بعدها.

تبوأت الرتبة الأعلى فى السلم الاجتماعى. واتسعت طبقة العامة نتيجة تدهور شرائح عديدة من الطبقة الوسطى؛ فلحقت بطبقة العامة. كذا نتيجة تزايد الرق من جراء الحرب والأسر، فأصبح سلعة رائجة للحاجة إليه فى الحروب وتسخيره فى الأعمال الشاقة. وتعاظمت النزعات العنصرية الإثنية؛ حتى غدت بديلا للبنية الطبقية المخلخلة والمائعة.

وعلى المستوى الثقافى؛ شهدت أقاليم المشرق ما شهدته سائر أقاليم «دار الإسلام» من انحطاط فكرى كنتيجة لسيادة الإقطاع العسكرى، والحروب المتوالية التى أدت إلى هجرة الكثيرين من علماء المشرق إلى الشام ومصر؛ كما أوضحنا سلفا. وإن كان من الإنصاف الإشارة إلى أن بعض سلاطين المغول - خصوصا من اعتنق منهم المذهب الشيعى - أولوا الثقافة والعلم بعض الاهتمام وأبدوا الكثير من التسامح الذى عاش فى كنفه الكثيرون من حملة العلم - خصوصا من الشيعة - فحافظوا على بقايا تراث العصر السابق وأسهموا فى إحداث «صحوة فكرية» عابرة وخافتة.

بديهى أن يتأثر الفكر التاريخى فى المشرق الإسلامى بتلك المعطيات.

وقبل ولوج بابه؛ نشير إلى نقطة منهجية مهمة؛ فحواها استحالة معالجة الفكر التاريخى خلال هذا العصر وفق التصنيف الإقليمى الذى اعتمدناه سابقا وسنعمل وفقه لاحقا. بمعنى أن نرصد هذا الفكر حسب وجوده الجغرافى؛ فنتحدث عنه مستقلا فى أقاليم إيران، ثم ما وراء النهر ثم الهند ينطوى على مفارقة. وإذ جاز الأخذ بهذا النهج خلال الفترة ما بين قيام السلاجقة وحتى سقوط بغداد سنة ٦٥٦ هـ ؛ فلا يمكن التعويل عليه خلال العصور اللاحقة، لا لشىء إلا لدوام التغير فى الخريطة السياسية بحيث لم تستقر الأمور على حال واحد؛ من ناحية. ومن أخرى، أن الفكر التاريخى كان - آنئذ - وحدة لا يمكن تجزئتها؛ نظرا لانطلاقه من ثقافة واحدة هى الثقافة الفارسية التى غزت تلك الأصقاع. كما أن مؤرخى العصر - وجلهم من الفرس - كانوا دائمى الترحال بين حواضر إيران والهند وخوارزم؛ وكلها أمور تحفز إلى معالجة الفكر التاريخى فى المشرق بعد سقوط الخلافة العباسية وفق معيار الزمان وليس المكان.

تأسيسا على ذلك؛ سنعرض الموضوع خلال طور زمانى يبدأ بمنتصف القرن الخامس الهجرى؛ وحتى منتصف القرن السابع الهجرى. أى اعتبار

سقوط بغداد حدا فاصلا بين الطورين. وهذا التقسيم لا يعنى ألبته تباينا نوعيا فى تطور هذا الفكر؛ إذ كان حاله فى الطورين واحدا؛ سواء فى موضوعاته أو فى مناهجه ورؤاه، أو فى مقاصده.

وجريا على هذا النهج؛ سنعرض للفكر التاريخى فى إيران ومدى تأثيره فى بلاد ما وراء النهر والهند أولا، ثم نواصل تتبعه فى تلك الأقاليم ذاتها خلال طوره الزمانى الثانى.

(أ) الفكر التاريخى فى المشرق قبل سقوط الخلافة العباسية:

كانت إيران هى مركز الثقل فى الكتابة التاريخية فى هذا العصر، بالرغم من تبعيتها لبغداد مركز الخلافة؛ فكثيرون من مؤرخى المشرق عموما كانوا من الفرس، ومنهم من التحق بالنظم الحاكمة فى خوارزم والهند؛ كمؤرخى بلاط.

فماذا عن هوية هؤلاء المؤرخين، وما هى ثقافتهم؟

يمكن تصنيفهم حسب المذهب، وحسب المهنة فى آن؛ إذ إن معظمهم كانوا على المذهب السنى؛ برغم تشيع معظم الفرس. كما وجد مؤرخون من الشيعة؛ منهم من كان إسماعيليا، ومنهم من كان إثنى عشريا.

أما عن مؤرخى السنة؛ فقد كان معظمهم على المذهب الشافعى فى الفقة؛ وهو المذهب الرسمى للخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية. كما كانوا أشعرية فى الأصول؛ نظرا لتبنى الخلافة والسلطنة أيضا مذهب الأشعرى فى الكلام.

من أشهر هؤلاء المؤرخين؛ الشيرازى (ت ٤٧٤ هـ)، والنسفى (ت ٥٣٧ هـ)، وكان محدثا ومتصوفا. منهم من تولى الوزارة؛ مثل نظام الملك وزير السلاجقة، وشرف الدين القاشانى (ت ٥٣٢ هـ). ومنهم من كان من رجال البلاط؛ كنظامى عروضى (ت ٥٦٠ هـ)، وناصر الدين بن على (ت ٦٢٢ هـ) كاتب الخليفة الناصر العباسى. ومنهم من عمل فى الدواوين؛ مثل ابن البلخى (ت أواخر القرن السادس الهجرى)، والكرمانى (ت ٦١٢ هـ) الذى كان كاتبا بديوان الإنشاء. ومن الفقهاء؛ نقف على اسم الرازى (٦٠٦ هـ) [١].

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ١٢٧، ٣٩٠، ٢٩٣، ٣٩٤، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٠٥.

أما عن مؤرخى الشيعة؛ فمنهم السهروردى (ت ٥٣٢ هـ)، وابن بابوية القمى (ت ٥٨٥ هـ)، وابن شهراشوب (ت ٥٨٨ هـ)؛ وكانوا إثنى عشرية. أما ناصرى خسرو (ت ٤٨١ هـ) فكان على المذهب الإسماعيلى[١].

وبخصوص ثقافتهم، كانت دينية؛ إذ تعمق معظمهم فى علوم القرآن والفقه والحديث وعلم الكلام، فضلا عن علوم اللغة والأدب، وأجاد معظمهم اللغة العربية والفارسية. واختص مؤرخو الشيعة بعلوم الحكمة والفلك وبرع بعضهم فى الرياضيات والطب. وجمع التصوف بين السنة منهم والشيعة، وإن كان التصوف الشيعى عرفانيا. وقد جرى اضطهاد مؤرخى الشيعة فى هذا العصر بعد أن حمل الغزالى عليهم، كما أغدق سلاطين السلاجقة على المؤرخين السنة، وأناطوهم بالتأريخ لأنسابهم وأعمالهم وتاريخ دولهم.

أما عن أجناس الكتابة التاريخية وموضوعاتها؛ فنلاحظ تضاؤل الاهتمام بكتابة «تواريخ عالمية»؛ إذ لم نقف إلا على مصنف واحد لمؤرخ شيعى هو السهروردى، وآخر لمؤرخ سنى هو ابن فندق (ت ٥٦٥ هـ) الذى صنف كتاب «مشارب التجارب وغوارب الغرائب». وينم العنوان عن خلط بين العلم والخرافة[٢].

وإذ طغت سلطة السلاجقة على نفوذ الخلافة، فقد تبارى مؤرخو العصر لكتابة تاريخهم تملقا ورياء. إذ ألف شرف الدين القاشانى كتاب «فتور زمان الصدور المنبئ عن القرون الخالية فى العصور»، ويتناول تاريخ السلاجقة حتى عصره. كما كتب أحمد بن على الكاشى «تاريخ السلاجقة»، والراوندى «راحة الصدور وآية السرور»[٣].

اهتم مؤرخو الفرس بالتواريخ الإقليمية تعبيرا عن نزعة شعوبية[٤] من ناحية، وتفشى التجزئة الإقطاعية من ناحية أخرى. وفى هذا المجال صنف أبو القاسم الرافعى (ت ٦٢٢ هـ) كتاب «التدوين فى أخبار قزوين»، وكتب ابن سفنديار (ت ٦٢٥ هـ) «تاريخ طبرستان»، وألف الجرجانى (ت ٤٦٨ هـ) «تاريخ جرجان»، كما كتب المأمون البغدادى (ت ٥٧٣ هـ) «تاريخ

---

(١) نفسه، ص ١٢٧، ١٣١، ٣٨٩.
(٢) نفسه، ص ١٢٧ ، ٣٩٥ .
(٣) نفسه، ص ٣٩٣، ٣٩٧، ٤٠٠.
(٤) روزمنتال: المرجع السابق، ص ٢١٩.

خراسان»[١]. وتحفل هذه المؤلفات بمعلومات جغرافية وسياسية وحضارية فى آن[٢].

وحظيت الكتابة فى المدن باهتمام فائق تعبيرا عن الولاء للمدينة لا الدولة؛ ولا غرو فقد جرت نسبة المشاهير والأعلام إلى مدنهم لا إلى الدول التى عاشوا فى كنفها. كتب الهمدانى (ت ٥٠٩ هـ) وابن أبو منصور (ت ٥٥٨ هـ) عن مدن همدان وأصفهان وشيراز وقم، كما أرخ ابن القصار لمدينة شيراز، والأبيوردى (ت ٥٠٧ هـ) لمدينة أبيورد ونسا وغيرهما. وصنف الهروى (ت ٥٠١ هـ) عن هراة، والبيهقى عن بيهق، وكذلك ابن فندق. كما أرخ النسفى لمدينة سمرقند فضلا عن بخارى[٣].

ونظرا للصراع بين الخلافة والسلطنة، ومكانة الفرس فى مجال النظم والإدارة، صنف مؤرخو العصر فى «أدب السياسة» ونظم الحكم. كتب نظام الملك كتابه الشهير «سياستنا مه»، وألف الرازى «تاريخ الدول» فى سياسة الملك وتدبيره. كما صنف نظامى عروضى (ت ٥٦٠ هـ) كتاب «نظامى»[٤]. وقد نهلت هذه المؤلفات من التراث الفارسى القديم وعلم الأخلاق الإغريقى؛ مستهدفة تقديم تصور مثالى لما يجب أن يكون عليه الحكم[٥].

كما كتب المؤرخون الفرس فى الملل والنحل؛ نظرا للصراع المذهبى الكلامى والفقهى الذى تعاظم فى هذا العصر. وفى هذا المجال كتب الرازى «الملل والنحل»، منحازا إلى الأشعرية فى الكلام، منددا بفرق الشيعة. كما كتب أيضا عن «مناقب الإمام الشافعى»[٦] بنزعة متعصبة، وممالئة لإديولوجية السلطة. ولا غرو؛ فقد صاغ الغزالى هذه الإديولوجية، حين جمع بين الأشعرية والمذهب الشافعى والتصوف فى صيغة واحدة، جرى الترويج لها بتأسيس «المدارس النظامية» فى مواجهة الإديولوجية الإسماعيلية ومركزها الأزهر.

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٧، ٢٨، ٢٩.
(٢) روزمنتال: المرجع السابق، ص ٢٢١.
(٣) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٤، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ١٢٧.
(٤) نفسه، ص ٣٩، ٤٠٢، ٣٩٤.
(٥) روزمنتال: المرجع السابق ص ١٦٢.
(٦) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٤٠٢.

واهتم مؤرخو الفرس بالكتابة فى الأنساب[١] إحياء للنزعة الشعوبية التى أججوها فى القرن الثانى الهجرى، وتعبيرا عن سخطهم على الخلافة العباسية العربية والسلطنة السلجوقية التركية.

كما صنف مؤرخون وجغرافيون فى أدب الرحلة، كما هو حال البيهقى وناصرى خسرو.

وكتب مؤرخو العصر موسوعات تحوى معارف عامة[٢]، وإن شابها الخلط وسوء الترتيب، كما هو الحال بالنسبة لمؤلف الرازى «جامع العلوم» الذى صنفه وأهداه لعلاء الدين خوارزماه.

وإذ شهد بعض مؤرخى العصر فاجعة سقوط بغداد فى يد المغول سنة ٦٥٦ هـ؛ فقد أرخوا لها؛ كما هو الحال بالنسبة للجوينى (ت ٦٩١ هـ) الذى كتب كتاب «تسكين الإخوان» عن تلك الحادثة وأخبارها[٣]. كما دون أخبار معاركهم فى آسيا الوسطى وإيران التى سبقت غزو بغداد[٤].

أما عن الكتابة فى التراجم والطبقات؛ فكانت محدودة وتتسم بالإقليمية والطائفية؛ إذ ترجم المؤرخون لمن كانوا على مذهبهم ليس إلا، ولأهل الإقليم فى الغالب الأعم. مثال ذلك ما كتبه ابن القصار عن «طبقات أهل شيراز»، كما ترجم أيضا لأعلام المذهب الشافعى فى «طبقات الفقهاء». وترجم التيمى الأصفهانى (ت ٥٣٨ هـ) لمشاهير المتصوفة فى كتابه «سيرة السلف فى طبقات الصوفية العارفين»[٥]. ويبدو أنه كان شيعيا، إذ إن الشيعة وحدهم اختصوا بالتصوف العرفانى. وقد حكم أحد المحدثين الثقاة بهزال ومحدودية ما كتبه مؤرخو العصر فى الطبقات[٦]. على أن المصنفات التاريخية العامة لم تهمل ذكر أخبار الوفيات.

وهذا يقود إلى التعريف بكتابات المؤرخين الشيعة وتميزها النسبى؛ نتيجة اتساع دائرة معارفهم. ومع ذلك فقد أرخوا لمذاهبهم ليس إلا، إذ

---

(١) روزمنتال: المرجع السابق، ص ١٣٨.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٤٠، ٤٠٣.

(٣) عباس المغراوى: المرجع السابق، ص ١٠٢، ١١٣.

(٤) عباس إقبال: تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٥٧١، القاهرة ١٩٩٠.

(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ١٢٧.

(٦) أنظر: جب: المرجع السابق، ص ١١١.

كتب ابن بابويه القمى «تاريخ الشيعة». كما اهتموا بالتأريخ للمعارف الدنيوية التى أوشكت أن تنقرض من جراء حملة الغزالى عليها؛ إذ أفتى بتحريمها وتجريم المشتغلين بها. كتب ابن شهراشوب عن «معالم العلماء»، كما صنف ناصرى خسرو الإسماعيلى فى الأدب الجغرافى كتابه «سفرنامه» الجامع بين الجغرافيا والتاريخ(١).

ومن المؤكد أن الشيعة الإسماعيلية فى إيران اهتموا بالتأريخ لجماعاتهم؛ لكن كل ما كتبه مؤرخوهم أحرق عام ٦٠٨ هـ بعد حملة السلاجقة على قلعة «ألموت»، وتبعهم فقهاء السنة من أهل قزوين فأحرقوا مكتباتها (٢). وينم ما بقى من كتب الشيعة عموما فى هذا العصر(٣) عن سعة أفق ودقة ودراية، إذا ما قيست بتواريخ مؤرخى السنة(٤).

تلك هى موضوعات تواريخ الفرس فى هذا العصر؛ فماذا عن نظائرها فى بلاد ما وراء النهر والهند؟

بخصوص بلاد ما وراء النهر؛ من المؤكد أنها شهدت كتابات متعددة فى التاريخ؛ كامتداد للعصر السابق الذى أرخنا للفكر التاريخى إبانه.

لكننا لم نقف على أسماء مؤرخين عاشوا فى هذا الإقليم خلال هذا العصر؛ وإن ذكرت أسماء فى أقاليم أخرى تنتمى إلى مدن خوارزم. وهذا يرجح الظن بأن المؤرخين ـ شأنهم شأن غيرهم من المشتغلين بالعلم ـ هجروا مواطنهم من جراء الاضطرابات السياسية والحروب المتوالية التى عرضنا لها سلفا. لذلك صدق من قال إن ما كتب عن تاريخ الإقليم لا نعرفه إلا من خلال كتابات تتعلق بأقاليم أخرى(٥).

وبالتحرى؛ وقفنا على بعض أسماء مؤرخين خوارزميين ـ من بلاد ما وراء النهر ـ أقاموا فى فارس، وصنفوا عن تاريخ بلادهم منهم الحافظ الخوارزمى (ت ٥٦٨ هـ) الذى كتب «أخبار خوارزم»، والقباوى (ت ٥٧٤ هـ)

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ١٣٠، ١٣١.
(٢) السيد محمد العزاوى: فرقة النزارية، ص ٩، ١٠، القاهرة ١٩٧٠.
(٣) قيل أن مؤرخا مجهولا كتب سيرة الحسن الصباح بعنوان «أبواب بابا سيدنا السبع»، نفس المرجع والصفحة.
(٤) روزمنتال: المرجع السابق، ص ٩٢.
(٥) أنظر: بارتولد: تاريخ الترك فى آسيا الوسطى، الترجمة العربية، ص ٢، القاهرة، د. ت.

الذى أرخ لمدينة بخارى، ومحمد بن زفر (ت ٥٧٤ هـ) الذى ذيل على كتاب «تاريخ بخارى» للنرشخى، وله مؤلف آخر بعنوان «تاريخ سمرقند». كما ترجم النسفى لعلماء سمرقند[١].

أما عن مؤرخى الهند؛ فكان معظمهم وافدين من إيران والتحقوا ببلاطات سلاطين الهند الغزنويين والغوريين، منهم البيهقى (ت ٤٧١ هـ) الذى التحق ببلاط السلطان محمود الغزنوى، وأصبح كاتبا فى ديوانه الخاص[٢]. أما الجوز جانى (ت ٦٩٨ هـ) فقد التحق ببلاط الغوريين[٣]. وألف كتاب «طبقات ناصرى» فى التاريخ العام، كما كتب الكثير عن الغزنويين والغوريين، وعن حروب المغول؛ كشاهد عيان[٤]. لذلك امتازت كتاباته بمعلومات غزيرة وعلى قدر كبير من الأهمية[٥].

فماذا عن مرجعيات مؤرخى المشرق الإسلامى؟

نظرا لكون الكثيرين من هؤلاء المؤرخين تولوا مناصب رسمية؛ كالوزارة والكتابة، ولأن بعضهم شارك فى الأحداث، فقد كانوا شهود عيان دونوا ما شاهدوا؛ فذكروا الأحداث مفصلة ودون بعضهم بصددها مذكرات يومية؛ كما هو الحال بالنسبة لنظام الملك والجوزجانى والبيهقى، على سبيل المثال. واتسمت معلومات بعضهم بالدقة والجدة والنصاعة والتنوع، كما هو حال ناصرى خسرو الذى كان جاسوسا للفاطميين، والتحق بخدمة الغزنويين والغوريين والسلاجقة؛ بهدف جمع معلومات عن القوى السنية وتقديمها للفاطميين فى القاهرة؛ لخدمة مشروع سياسى توسعى يروم إسقاط الخلافة العباسية والنظم التابعة لها فى المشرق.

كما استمد بعض مؤرخى العصر معلوماتهم من شهود عيان شاركوا فى أحداث العصر؛ كالجوزجانى الذى كان على صلة بقواد المغول ورجالات البلاط فى الدولة الغورية[٦]، ونصير الدين الطوسى

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣٧، ٣٩.

(٢) نفسه، ص ٣٨٦.

(٣) السيد محمد العزاوى: المرجع السابق، ص ٩.

(٤) عباس إقبال: تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٥٧٠، القاهرة ١٩٩٠،

توفيق محمد لقبابى: التطور السياسى لدولة الغور الإسلامية، رسالة ماجستير بآداب القاهرة، ص ٤، القاهرة ١٩٨٦.

(٥) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ٧٦، ٧٧.

(٦) نفس المصدر ،الصفحات.

الذى كان على صلة بالإسماعيلية فى ألموت، ثم التحق بخدمة المغول[١].

واعتمد الكثيرون فى تواريخهم على الوثائق؛ باعتبارهم من كتاب الدواوين، وكان بعضهم وزراء أو كتابا فى بلاطات الخلفاء والسلاطين؛ كما أوضحنا من قبل.

هذا بخصوص الكتابات المعاصرة للأحداث؛ أما ما كتب عن العصور السابقة، فكان عمدتها النقل عمن سبقوا، وفى معظم الأحيان لم يشر النقلة إلى مصادرهم[٢].

أما عن المنهجية والرؤية؛ فنلاحظ عدم اعتماد الإسناد؛ لندرة وجود مؤرخين محدثين؛ على عكس الأقاليم الأخرى، كما لم تصنف الوقائع وفق النظام الحولى؛ بقدر ما جمعت لتعالج موضوعات مكتملة.

واهتم المؤرخون غالبا بالحبكة الروائية والحكى القصصى؛ وتلك خصيصة تميز بها المؤرخون الفرس حتى فى العصور السابقة. وجرى الاستشهاد بالحكم والأمثال الهندية والفارسية، كما زخرفوا المادة التاريخية بالشعر، بل نظم بعضهم أراجيز شعرية فى موضوعات تاريخية.

أما عن التزام الموضوعية والحياد فيما كتب؛ فكان أمرا بعيد المنال، إذ ماذا ننتظر من كتابات من كان معظمهم مؤرخين رسميين أو مشتغلين فى الدواوين ودوائر البلاط؟ لذلك جرت العادة «بكيل المديح للحكام»[٣] تملقا ورياء؛ طمعا فى الثروة والجاه. فى ضوء ذلك يمكن تفسير تقلب الكثيرين من مؤرخى العصر فى ولائهم للحكام، ولم يبخل الآخرون عليهم بالهبات والعطايا، طالما امتدحوا شخوصهم وأشادوا بأسرهم الحاكمة[٤].

غلبت الرؤية الدينية على ما كتبه مؤرخو العصر بوجه عام[٥]. كما اعتمد بعضهم النجامة والخرافة فى التحليل وفى التعليل وفى التأويل[٦]. وإن شذ بعض مؤرخى الشيعة عن القاعدة؛ فنظروا إلى التاريخ باعتباره

(١) نفسه، ص ٨٨، ٨٩.

(٣) توفيق محمد لقبابى: المرجع السابق، ص ٤.

(٤) نفس المرجع والصفحة.

(٥) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ٧٦.

(٦) روزمنتال: المرجع السابق، ص ٩١.

نتاج فعاليات بشرية؛ لذلك حرصوا على معرفة العلل والأسباب الكامنة وراء الوقائع والأحداث[١].

أما عن الغايات والمقاصد؛ فجمعت بين الارتزاق وبين المواعظ والاعتبار؛ لذلك انطوت الكتابات التاريخية على نزعة تعليمية[٢]. وكانت العظات تدور حول التنبيه على أن دوام الأحوال محال[٣]؛ بما يفصح عن نزعة تشاؤمية من جراء استشراء الفساد، وتتابع تداول الدول وزوالها.

أما عن الأسلوب؛ فقد كان راقيا فى الغالب الأعم، خصوصا فى التواريخ المدونة بالفارسية، كما يشهد المتخصصون. لكن ما كتب بالعربية، أو ما ترجم إليها من فارسية؛ شابته الركاكة والعجمة والإسراف فى الصنعة والتكلف.

وليس أدل على تدهور الفكر التاريخى فى هذا العصر من تصنيفه فى مكانة وسطى بين العلوم الدينية والأدب[٤]. كذا تحديد مباحث فى «الألغاز والنسب وطول العمر ودوام أعمال الأنبياء والملوك والحكام والملل»، حسب تصور أحد فقهاء العصر[٥]. ولا غرو؛ فقد اعتبر هؤلاء الفقهاء التاريخ علما مساعدا فى دراسة علومهم الدينية؛ لكنه أدنى منها مرتبة وقيمة[٦].

ثانيا: فى العصر المغولى:

سبق وأوضحنا الخلفية التاريخية والثقافية لهذا العصر الذى يعد امتدادا طبيعيا للعصر السابق؛ ومن ثم كان الفكر التاريخى يدور فى نفس الإطار. لذلك أخطأ من تصور أن العصر المغولى شهد انعطافة فى الفكر التاريخى؛ بحيث تطور نوعيا؛ إلى حد الحديث عن نهضة تاريخية[٧] شملت الفكر التاريخى موضوعا ومنهجا ورؤية.

(١) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ١٢.

(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٧١.

(٣) روزمنتال: المرجع السابق، ص ٥٧.

(٤) نفس المرجع والصفحة.

(٥) هو الفقيه محمد بن محمود الآملى؛ صاحب كتاب «نفائس فى عرائس العيون».
عن مزيد من المعلومات، راجع روزمنتال: المرجع السابق، ص ٥٧ وما بعدها.

(٦) نفسه، ص ٥٧.

(٧) أنظر: جب: المرجع السابق، ص ١٠٤،
شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٢٩٧.

ويبدو أنهم اغتروا بكثرة عدد المؤرخين، كذا بتعاظم إنتاجهم. لكن هذا الزخم يعزى إلى اتساع إمبراطورية المغول التى امتدت من الصين شرقا إلى حدود بيزنطة والشام غربا، كما دخلت الهند ضمن نطاق هذه الإمبراطورية. وفى العصرين معا قاد المؤرخون الإيرانيون حركة الكتابة التاريخية؛ دون تغيير يذكر فى نوعيتها ومضامينها.

لذلك؛ سنعرض للفكر التاريخى فى إمبراطورية المغول كوحدة متكاملة؛ دونما ضرورة لرصده فى كل إقليم على حدة؛ لخضوع كل هذه الأقاليم لظروف تاريخية واحدة؛ إقتصاديا واجتماعيا وثقافيا.

وجريا على طريقتنا فى معالجة الموضوع؛ سنقوم برصد الفكر التاريخى؛ من خلال تصنيف مؤرخى العصر، وتبيان ثقافتهم، وتحديد أجناس الكتابة التاريخية، وتبيان المرجعية، والوقوف على المنهج والرؤية والمقاصد. ولتأكيدنا - مرارا - على حقيقة توحد الفكر التاريخى فى العصر المغولى والعصر السابق عليه الممتد إلى منتصف القرن الخامس الهجرى؛ سنقوم بدراسة مجهرية لمؤرخ أنموذج تتجسد فيه خصائص العصرين معا.

بخصوص مؤرخى العصر؛ سنعول فى تصنيفهم حسب مهنهم من ناحية، وانتماءاتهم المذهبية من أخرى.

وأول ما نلاحظه فى هذا الصدد تعاظم ظاهرة «المؤرخ الرسمى» أو «مؤرخ البلاط»؛ بصورة تسترعى الانتباه؛ بدأت إرهاصاتها فى العصر السابق؛ كما أوضحنا سلفا. فكان الكثيرون من مؤرخى المغول من الوزراء والكتاب ورجال البلاط؛ وحتى من أباطرة المغول أنفسهم.

وندر وجود المؤرخ - المحدث، كما ظهر شأن مؤرخى الشيعة والمتصوفة؛ لتشيع بعض سلاطين المغول من ناحية، وذيوع روح التسامح من ناحية أخرى. إذ اهتم الحكام بأمور السياسة والحرب ولم يشغلوا أنفسهم بالصراعات المذهبية الكلامية أو الدينية أو الفقهية. كما أقدم السلاطين على الاستعانة بالمؤرخين[1]؛ وتوظيفهم فى الدعاية السياسية.

من الظواهر اللافتة للانتباه أيضا؛ أن جل مؤرخى العصر وفى سائر أقاليم الدولة المغولية كانوا من الفرس، وأن بعضهم تنقل فى مدن آسيا

---

(١) محمود قمر: فصول من تاريخ الحضارية الإسلامية فى آسيا الوسطى، ص ١٣٥، القاهرة ٢٠٠٠.

الوسطى والهند وفارس؛ بحيث أصبح من الصعب الحديث عن مؤرخ هندى وآخر خوارزمى أو فارسى.

وهى ظاهرة بدأت إرهاصاتها فى العصر السابق أيضا. وقد سبق لنا التمثيل بالجوزجانى والجوينى فى هذا الصدد. كما ضمت إمبراطورية المغول مناطق جديدة مثل بلاد الجزيرة وآسيا الصغرى.

ومع ذلك خضع هذان الإقليمان لذات المعطيات التى عمت سائر أنحاء الإمبراطورية. إذ عرفا «مؤرخى البلاط». شأن الأقاليم الأخرى. فكان النخجوانى مؤرخ بلاط الأتابكة قبل خضوع بلادهم للمغول(١). كما كان ابن البيبى (ت ٦٨٤ هـ) مؤرخ بلاط السلاجقة الروم قبل وقوع الأناضول فى أيدى المغول(٢)؛ بما يؤكد وحدة التاريخ ووحدة الفكر التاريخى فى سائر أقاليم الإمبراطورية المغولية فى آن.

من أشهر مؤرخى العصر؛ وفى مقدمتهم جميعا؛ يقف رشيد الدين فضل الله (ت ٧١٢ هـ) الذى وزر للسلطانين غازان وأولجايتو(٣). وهو الذى أغرى الأول باعتناق الإسلام، وأقنع الثانى بالتشيع.

منهم أيضا؛ شرف الدين اليزدى (ت ٨٥٠ هـ)، وهو سنى المذهب كان على صلة وثيقة بالأسرة المغولية الإيلخانية(٤)؛ شأنه فى ذلك شأن رشيد الدين. كما خدم محمد بن فصيح (ت حول منتصف القرن التاسع الهجرى) فى البلاط التيمورى، وكذلك كان حافظ إبرو (ت ٨٣٤ هـ) الذى التحق بخدمة «شاه رخ» بعد وفاة تيمور(٥). وقبلهما خدم نصير الدين الطوسى الشيعى (ت ٦٧٢ هـ) وعلاء الدين عطا الجوينى (٦٥١ هـ) السنى فى بلاط هولاكو؛ قبل أن يلتحق الأخير بخدمة الغوريين فى الهند(٦). كما التحق فخر الدين البناكتى (ت ٧٣٠ هـ). وكان سنيا. بخدمة السلطان غازان الإيلخانى(٧).

---

(١) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ٥٧.
(٢) نفس المرجع والصفحة.
(٣) توفيق محمد لقبابى: المرجع السابق، ص ز من المقدمة.
(٤) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ٢٢١.
(٥) محمود قمر: المرجع السابق، ص ١٣٦، ١٣٧،
جب: المرجع السابق، ص ١٠٨.
(٦) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ١٠٢.
(٧) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٢، ص ١٩.

كما كتب بعض سلاطين المغول مصنفات تاريخية؛ إذ نعلم أن تيمورلنك دون كتاب «تزكات» فى صورة مذكرات يومية سجل فيها خططه الحربية ومشروعاته السياسية[1]. كما كتب السلطان «بابر» - إمبراطور الهند - «مذكرات همايون» و«تاريخ رشيدى»[2].

ومن المؤرخين المشتغلين بالدواوين؛ نذكر اسم الكاشانى (ت ٧٣٥ هـ)؛ وكان شيعيا متصوفا[3].

أما عن ثقافة هؤلاء المؤرخين؛ فقد جمعت فى الغالب الأعم بين العلوم الدينية وعلوم اللغة والأدب؛ وإن تميز مؤرخو الشيعة بسعة دائرة معارفهم. فقد أحاط رشيد الدين فضل الله بعلوم الأوائل، وبرع فى الفلك والطب - فكان طبيب السلطان غازان قبل توليه الوزارة - لذلك اتهم فى عقيدته، كما أجاد العربية والفارسية والتركية والمغولية[4]. وأجاد صديقه المستوفى القزوينى (ت ٧٥٠ هـ) الفارسية والتركية والمغولية[5]. أما نصير الدين الطوسى الشيعى المتصوف؛ فكان أكثر أهل زمانه علما على الإطلاق؛ إذ أحاط بعلوم الحكمة والرياضيات والفلك، وأقام مرصدا، وعول على التجريب. وقد استمد معارفه من المكتبة الإسماعيلية فى «ألموت» قبل إحراقها من قبل فقهاء السنة[6]. كما اشتهر ميرخواند (ت ٩٠٤ هـ) بالاعتكاف فى مكتبته الخاصة؛ متفرغا للبحث والدرس، وصنف فى العديد من العلوم الدينية والدنيوية كالأنثروبولوجيا الاجتماعية والأخلاق[7]. وهذا يفسر لماذا تميزت تواريخ الشيعة بتفوق نسبى؛ إذا ما قيست بكتابات السنة.

أما عن أجناس الكتابة التاريخية؛ فقد ازداد الاهتمام بتصنيف «تواريخ عالمية». ولا يرجع ذلك إلى اتساع دائرة معارف المؤرخين؛ بقدر ما يعود إلى اتساع الإمبراطورية المغولية واتصالها بأمم وشعوب غير إسلامية؛ فى بيزنطة وأوروبا الشرقية. ولعل من أشهر مؤلفات هذا الصنف من الكتابة؛

---

(١) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ٢١٥.
(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٢٩٣.
(٣) نفسه، ص ٣٦٦.
(٤) نفسه، ص ٣٠١.
(٥) نفسه، ص ٣٣٥.
(٦) السيد محمد العزاوى: المرجع السابق، ص ٩.
(٧) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٣٤٠.

«جامع التواريخ» لرشيد الدين فضل الله؛ إذ زخر بمعلومات عن الصين والهند والهندوكية وأوروبا[١]، وقد نقل عنه معاصروه ومن جاءوا بعده، كما قام بعضهم بتأليف «مختصرات» عنه و«ذيول» له[٢]. وصنف حافظ إبرو (ت ٨٣٤ هـ) «زبدة التواريخ» الذى بدأه بأخبار عن بدء الخليقة[٣]. وألف ميرخواند (ت ٩٠٤ هـ) «روضة الصفا فى سيرة الأنبياء والملوك والخلفا» بالفارسية، ولحقه [٤]خواندمير (ت ٩٤٢ هـ) بكتاب «حبيب السير فى أخبار الأفراد والبشر»؛[٥] وهو تاريخ عالمى أيضا.

وكتب بعض مؤرخى العصر فى «التاريخ الإسلامى العام»؛ كما هو حال النخجوانى فى «تجارب السلف فى تاريخ الخلفاء والوزراء»[٦]. وصنف الخوانى (ت حول منتصف القرن التاسع الهجرى) كتاب «محمل فيصحى»؛ وهو مختصر يبدأ مع بداية التاريخ الهجرى[٧]. ويعد كتاب «مطلع السعدين» تأريخا للدول والشعوب الإسلامية؛ حتى عصر مؤلفه كمال الدين عبدالرازق (ت ٨٨٧ هـ) [٨].

واهتم مؤرخو العصر بالكتابة عن «الأسرات الحاكمة» مثال ذلك تأريخ ميرخواند للدولة السلجوقية، واعتبرت معلوماته عنها جد متميزة [٩]. وعن الأتراك ودولهم؛ كتب الجوينى «تاريخ جهانكشا» بالفارسية[١٠]. كما صنف شيبانى نامه كتاب «تاريخ الأوزبك»[١١]. وألف فضل الله الشيرازى (ت أوائل القرن الثامن الهجرى) «إيلخانات المغول فى إيران»[١٢]. وعن الدولة نفسها كتب فضل الله الموسوى (ت حول منتصف القرن التاسع الهجرى) «تاريخ خيرات» بالفارسية[١٣]. وعن تاريخ المغول عموما؛ ألف

---

(١) جب: المرجع السابق، ص ١٠٥.
(٢) نفسه، ص ١٠٦.
(٣) محمد محيى الدين الإدريسى، التطور السياسى للدولة الإيلخانية، ص ٩، رسالة ماجستير، آداب القاهرة، مخطوطة، ١٩٨٧.
(٤) فامبرى: تاريخ بخارى، الترجمة العربية، ص ٩، القاهرة، د. ت.
(٥) محمد عبدالرحمن: كرمان منذ الفتح الإسلامى حتى نهاية الدولة الطاهرية، ص ١٨، رسالة ماجستير، آداب عين شمس، مخطوطة، ١٩٩٩.
(٦) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ٥٧.
(٧) محمود قمر: المرجع السابق، ص ١٣٧.
(٨) فامبرى: المرجع السابق، ص ١١.
(٩) نفسه، ص ١٠.
(١٠) نفس المرجع والصفحة.
(١١) نفسه، ص ١١.
(١٢) توفيق محمد لقبابى: المرجع السابق، ص أ من المقدمة.
(١٣) محمود قمر: المرجع السابق، ص ١٣٧.

شرف الدين اليزدى «ظفرنامه»[١] بطلب من أحد سلاطين الإيلخانيين. كما أرخ معيد الدين اليزدى (ت ٧٨٩ هـ) لدولة الأتابكة؛ بتكليف من أحد أمرائها[٢].

ونلاحظ أن التأريخ للمدن تقلص فى هذا العصر؛ ربما لما حل بها من خراب ودمار. فقد صنف ابن زركوب كتاب «شيراز نامه» عن مدينة شيراز، وهو كتاب يجمع بين الجغرافيا والتاريخ[٣]. أما عن كتاب «روضات الجنات فى أوصاف مدينة هراة»؛ فقد ألفه معين الدين الأسفزارى (ت أواخر القرن التاسع الهجرى) [٤]. وصنف خسرو الدهلوى (ت ٧٢٥ هـ) عن مدينة «دهلى» بالفارسية[٥] كما كتب أيضا كتاب «تفتيت الأكباد فى واقعة بغداد» عام ٦٥٦ هـ بعد سقوطها فى يد المغول[٦].

كما اهتم المؤرخون بالكتابة فى «السير»؛ فألف الكاشانى «سيرة السلطان أولجاتيو» [٧]. وكتب اليزدى «ظفرنامه» عن سيرة تيمورلنك [٨]. كما أرخ شيبانى محمد «سيرة شيبانى خان» أحد حكام الأوزبك [٩]. ولم تقتصر الكتابة فى هذا المجال على الحكام، بل اهتم مؤرخو الصوفية بكتابة سير مشايخهم. فصنف ابن البزاز «صفوة الصفا» عن الشيخ صفى الدين الأردبيلى [١٠]، وألف الصوفى (ت ٦٣٥ هـ) «لباب الألباب» فى سير الصوفية ومناقبهم [١١].

وكتب مؤرخو الشيعة والمتصوفة فى مجال «العقائد» إذ صنف مؤلف مجهول عن «عقائد الإسماعيلية». وفى الموضوع ذاته صنف نصير الدين الطوسى «روضة التسليم» [١٢].

---

(١) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ٢٢١.
(٢) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ٥٧.
(٣) نفسه، ص ٥٧.
(٤) محمود قمر: المرجع السابق، ص ١٣٨.
(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٣٦٤.
(٦) نفسه، ص ٣٦٢.
(٧) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ١٥٧.
(٨) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤ ص ٣٣٩.
(٩) فامبرى: المرجع السابق، ص ١١.
(١٠) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ٥٧١.
(١١) جب: المرجع السابق، ص ١١٢.
(١٢) السيد محمد العزاوى: المرجع السابق، ص ١١.

وفى مجال «الأنساب»؛ ألف فخر الدين البناكتى «روضة الألباب فى تواريخ الأكابر والأنساب»[١]. وألف الشبانكارى كتاب «مجمع الأنساب» [٢].

وفى مجال «التراجم» و«الطبقات»؛ انصب الاهتمام على الوزراء والمتصوفة والشعراء؛ دون الفقهاء والمحدثين لتدهور مكانتهم فى هذا العصر. فكتب خواندمير «دستور الوزراء»، وألف يوسف فضلى (ت ٨٨٣ هـ) «آثار الوزراء» [٣] وتراجمهم. وترجم أبو الخير الدهلى (ت ٧٤٩ هـ) لأولياء المتصوفة وشيوخهم[٤]، كما صنف أحمد بن محمد الملقب بـ«معين الفقراء» لشيوخ بخارى وأوليائهم [٥]. وكذلك الصوفى الذى ترجم للمتصوفة والشعراء، وعلى نهجه سار الفراهى (ت ٦٤٠ هـ) [٦].

وشهد العصر أراجيز شعرية تؤرخ لبعض العصور؛ كما هو حال حمدالله المستوفى القزوينى [٧].

تلك هى الموضوعات التى كتب فيها مؤرخو العصر؛ وهى لا تختلف كثيرا عن نظيرتها فى العصر السابق؛ فماذا عن مرجعيتهم؟

اعتمد المؤرخون شهادة العيان بخصوص الفترات التى عايشوها؛ خصوصا أن الكثيرين منهم شاركوا فى الأحداث أو عاينوها. من أهم هؤلاء خواندمير الذى يعد ما كتبه فى هذا الصدد وثيقة فى حد ذاته (٨).

وقدر لمؤرخى البلاط والمشتغلين بالكتابة فى الدواوين الاطلاع على الوثائق؛ فدونوها فى مؤلفاتهم [٩]؛ كما هو حال رشيد الدين فضل الله فى كتابه «جامع التواريخ» الذى قدمه للسلطان غازان [١٠].

كما عول المؤرخون على السماع والمساءلة؛ فاستمدوا معلوماتهم من

---

(١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٣٦٠.
(٢) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ٥٧.
(٣) جب: المرجع السابق، ص ١١٢.
(٤) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ١٩٠.
(٥) محمود قمر: المرجع السابق، ص ١٣٨.
(٦) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ٥٧٣.
(٧) جب: المرجع السابق، ص ١٠٦.
(٨) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ٢٢٦.
(٩) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٣، ص ١٩.
(١٠) نفسه، جـ ٤، ص ٣٠١.

شهود العيان؛ كما هو حال عطاء ملك الجوينى الذى اعتمد فى مؤلفاته على عدد كبير من رواة معاصرين للأحداث (١).

أما عن العصور السابقة؛ فكان النقل من مؤلفات السابقين نغمة سائدة؛ حتى إن بعض المؤرخين نقلوا كتبا بأكملها أو لخصوها؛ كما هو حال ميرخواند فى كتابه «روضة الصفا» الذى نقل الكثير من فصوله عن صاحب «حبيب السير» (٢) الذى كان قد نقل «تاريخ جهان كشا» للجوينى (٣)؛ الذى طالما نقل منه المؤرخون اللاحقون (٤).

كما عول بعض مؤرخى العصر ممن هجروا أوطانهم واستقروا فى أوطان جديدة على الذاكرة؛ حين كتبوا عن مواطنهم الأولى؛ كما هو حال الجوزجانى (٥).

وفى معظم الأحيان، لم يشر الناقلون إلى مصادر معلوماتهم.

أما عن المنهج؛ فقد ندر الإسناد؛ لندرة المؤرخين - المحدثين. ورتب البعض الأحداث و«الوقائع حسب النظام الحولى، ورتبها آخرون لخدمة موضوعات متكاملة» (٦)؛ كما كان الحال فى العصر السابق.

وكان حظ المؤلفات التاريخية من الموضوعية والحياد ضئيلا؛ إذ أسرف المؤرخون - خصوصا مؤرخى البلاط - فى امتداح الحكام تقربا وزلفى، أو خشية وخوفا. بل إن الكثير مما كتب فى هذا العصر تم بناء على طلب الحكام. فقد كتب اليزدى سيرة تيمورلنك «ظفرنامه» بأمر منه (٧). كما ألف الجوزجانى «طبقات ناصرى» حسب رغبة ناصر الدين محمود الغورى (٨). وصنف كمال الدين السمرقندى «ظفرنامه» بأمر من أحد الأمراء التيموريين (٩). لذلك

---

(١) جب: المرجع السابق، ص ١٠٥.
(٢) فامبرى: المرجع السابق، ص ٩.
(٣) نفسه، ص ١٠.
(٤) نفسه، ص ١١.
(٥) توفيق محمد لقبابى: المرجع السابق، ص س من المقدمة.
(٦) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ٢٢٢.
(٧) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٣٣٩، ٣٠١.
(٨) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ٧٦.
(٩) نفسه، ص ٢٢٣.

اتسمت هذه الكتابات بالدعاية السياسية والمبالغات فى ذكر فضائل السلاطين والصمت عن مثالبهم [١].

أما عن العرض التاريخى؛ فقد غلب عليه الوصف والسرد، كما جرى ترصيع ما كتب بالقصص والحكايات، فضلا عن الإسراف فى ذكر العجائب والغرائب؛ كما هو حال أبى نصر الفراهى فى كتابه «شيراز نامه» [٢]؛ على سبيل المثال.

وغلب تعليل الأحداث بحتمية القدر؛ وإن فسرها البعض فى إطار الواقع بصورة منطقية ومقبولة؛ كما هو الحال بالنسبة للجوينى [٣]. وفى كل الأحوال سادت الرؤية الغيبية القدرية الممزوجة بالخرافة أحيانا [٤]. واعتمدت «الكرامات» والخوارق فى تفسيرات المؤرخين الصوفيين؛ كما هو حال القاشانى فى «تحفة الإخوان فى خصائص الفتيان» [٥]. كما ربط الكثيرون بين أحداث التاريخ وبين حركة الأفلاك؛ كما هو شأن المستوفى القزوينى؛ على سبيل المثال [٦].

وأحيانا ما جرى تقويم سياسات الحكام حسب معيار أخلاقى؛ كالخير والشر، أو الحسن والقبح [٧].

أما عن الأسلوب؛ فغلبت عليه مسحة أدبية؛ كما هو شأن الجوينى، أو العجمة والركاكة، كما هو حال رشيد الدين فضل الله [٨]. وعرف البعض بالبلاغة ورشاقة الأسلوب وانسيابه؛ وهو ما تمثل فى كتابات شرف الدين يزدى [٩]، والنخجوانى [١٠]؛ بينما غلبت الصنعة والتكلف على كتابات الشيرازى [١١]. وإذ بلغت البلاغة ذروتها فى كتابات شرف الدين يزدى [١٢]؛ فقد بلغت سفح انحطاطها عند ميرخواند؛ إذ غلب على ما كتبه

(١) محمد محيى الدين الإدريسى: المرجع السابق، ص ز من المقدمة.
(٢) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ ٤، ص ٥٧٣.
(٣) عباس العزاوى: المرجع السابق، ص ١٠٢.
(٤) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ٥٧٠.
(٥) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤ ص ٣٦٦ جب: المرجع السابق، ص ١١٢.
(٦) شاكر مصطفى جـ٤، ص ٣٣٥.
(٧) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ٥٧٢.
(٨) شاكر مصطفى جـ٤، ص ٣٣٥.
(٩ فامبرى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٣٠١.
(١٠) عباس إقبال: المرجع السابق، ص ٥٧٠، جب: المرجع السابق، ص ١٠٨.
(١١) شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ٤، ص ٥٧١.
(١٢) جب: المرجع السابق، ص ١٠٨.

التهويل والطنطنة والضعة المتكلفة [١]، ومع ذلك أصبح أسلوبه نمطا يحتذى عند مؤرخى عصره؛ خصوصا مؤرخى الهند والأناضول [٢].

لذلك كله؛ نرى أن الفكر التاريخى تدهور فى هذا العصر كشأنه فى العصر السابق؛ بله فى سائر أقاليم العالم الإسلامى. إذ ساد التكرار والاجترار، وندر الإبداع والابتكار[٣]. كما ذوت الموضوعية وعزت المصداقية، وجرى الاهتمام بالشكل على حساب المضمون. فما كتب من تواريخ باللغة الفارسية، غلف بمسحة أدبية، وما كتب بالعربية سادته النزعة الدينية[٤].

تلك هى خصائص الفكر التاريخى فى الشرق الإسلامى؛ خلال عصر الإقطاعية العسكرية؛ إذ عبر عن تدهور الثقافة الإسلامية برمتها خلال «عصر الانحطاط»؛ على حد حكم ابن خلدون.

للمزيد من تأكيد هذه الحقيقة؛ نفرد دراسة معمقة لأنموذج يمثل مؤرخى المشرق عامة؛ وهو رشيد الدين فضل الله وكتابه «جامع التواريخ».

ينتمى رشيد الدين إلى أسرة يهودية؛ فنشأ على دينها ثم اعتنق الإسلام على المذهب السنى؛ الشافعى فقها. ثم تشيع فاعتنق المذهب الإسماعيلى. والتحق بقلعة الإسماعيلية فى «ألموت»، ثم غادرها بعد أن اجتاحتها جيوش المغول. وخدم رشيد الدين فى بلاط الإيلخانيين فى عهد غازان الذى اعتنق الإسلام بنصيحة منه، وبعد موت غازان خدم رشيد الدين خليفته أولجايتو، وأغراه بالتشيع، فاعتنق المذهب الإسماعيلى مثله. ويوحى عرض سيرته؛ بتقلب مواقفه العقيدية والسياسية، وهو أمر انعكس سلبا على كتاباته التاريخية.

أما عن ثقافته؛ فكان مثقفا من طراز رفيع إذ أحاط بعلوم الدين والدنيا، وبرع فى الطب والفلك وعلوم الحكمة من طبيعيات ورياضيات وفلسفة [٥]. وأجاد العربية والعبرية والفارسية والمغولية والتركية؛ وهو أمر أهله لتولى الوزارة والسفارة لسلاطين الإيلخانيين [٦].

---

(١) نفسه، ص ١١٠.

(٢) نفسه، ص ١١١.

(٣) نفسه، ص ١٠٨.

(٤) نفسه، ص ١١٢.

(٥) رشيد الدين فضل الله: جامع التواريخ، الترجمة العربية، جـ١، ص ٧ من مقدمة المحقق، القاهرة ١٩٦٠.

(٦) فؤاد عبدالمعطى الصياد: مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله، ص ٩٠، القاهرة ١٩٦٧.

وإبان فترة توليه الوزارة أسهم بجهد دائب فى مجال النشاط العمرانى؛ فأعاد للمدن التى خربها المغول رونقها. كما أظهر عن آراء وأفكارا تشى بزندقته فعزل من الوزارة وقتل.

كتب مصنفات شتى فى عديد من المعارف، ويعد كتابه «جامع التواريخ» خير ما كتب فى عصره؛ إذ أصبح أنموذجا يحتذى فى الكتابة التاريخية؛ لذلك نقل عنه معاصروه ولاحقوه، وجرى اختصاره والتذييل عليه.

عرض رشيد الدين - فى هذا الكتاب - لأصول العناصر التركية والمغولية، فأظهر طول باع فى مجال الإثنولوجيا. كما قدم إثنولوجيا ثقافية فى دراسته لتاريخ الفرس؛ سواء قبل الإسلام أو بعده؛ وحتى سقوط بغداد. كما ينطوى الكتاب على معلومات جغرافية قيمة عن آسيا الوسطى.

ثم عرض تاريخ المغول، فوصف أنماط حياتهم وحدد هويتهم الإثنية، وسجل حروبهم وغزواتهم منذ تأسيس دولتهم حتى عهد هولاكو. لذلك؛ يعد الكتاب حجة فى تاريخ المغول، إذ أرخ لأصولهم ونمط حياتهم. كذا لحياة سلاطينهم الخاصة، وقدم لهم تراجم مختصرة لكنها عظيمة الفائدة.

كما يحوى الكتاب مادة نادرة عن الشيعة الإسماعيلية - إذ خالطهم فى قلعتهم - نتيجة اطلاعه على أمهات كتبهم. كذا معلومات ضافية عن الصلة بين هولاكو والخلافة العباسية، وقدم وثائق مهمة فى هذا الصدد، تتعلق بالمراسلات المتبادلة بين الطرفين، وحتى سقوط بغداد سنة ٦٥٦ هـ. هذا بالإضافة إلى حروب هولاكو فى بلاد الجزيرة والشام، وحتى معركة عين جالوت عام ٦٥٨ هـ. كما أفاض رشيد الدين فى ذكر ما ترتب على غزوات المغول من خراب العمران، كذا فى إيضاح جهودهم فى البناء والتشييد. وقدم صورة واضحة عن النشاط العلمى الذى تبناه السلاطين وتشجيعهم علماء الشيعة من أمثال نصير الدين الطوسى فى هذا المجال.

أما عن مصادره؛ فقد عول على شهادة العيان والمساءلة والمشافهة والسماع، كما نقل عن مؤرخين سابقين فى تأريخه للعصور السابقة. وبذل جهدا فى نقد وتقويم ما نقل، وأعاد تصنيفه وتبويبه بصورة متسقة ومتجانسة (١). ونشر الوثائق التى حصل عليها من سجلات الدواوين وضمنها مؤلفه (٢).

---

(١) نفسه، ص ٢١٣.

(٢) نفسه، ص ٢٤٢.

ومع ذلك يعاب عليه اعتماد روايات متناقضة أثبتها دون تمحيص، ويحمد له اعترافه بهذه النقيصة وتبريرها بكبر سنه [(١)]. وأغلب الظن أنه نقل هذه المعلومات على حالها؛ إدراكا منه بأن السابقين كانوا أكثر دراية بخبايا عصورهم [(٢)]. أما ما كتبه عن الفترة التى عاصرها، فهو جد دقيق؛ نظرا لإسهامه فى وضع سياسات السلاطين [(٣)]. إذ صنف كتابه هذا من أجل ترشيدهم، ولأنه ألفه حسب طلب السلطان غازان؛ فقد افتقر إلى الموضوعية فيما أورده عن الإيلخانيين.

كان رشيد الدين «مؤرخ بلاط» منحازا بطبيعة الحال؛ إلا أن ذلك لم يمنعه من ذكرالحقائق أحيانا؛ فقد أشاد بجهود سلاطين المماليك وسلامة خططهم فى حروبهم مع المغول[(٤)]. ولم يتحرج فى إظهار مدى ما اتسمت به حروب أسياده من تخريب وإسراف فى سفك الدماء [(٥)]. كما أشاد - فى الوقت نفسه - بقوانين المغول «شريعة الياسا» واعتبرها صالحة فى التشريع لحكم إمبراطورية كبرى [(٦)].

وفى المجلد الثانى من الجزء الأول للكتاب؛ قدم رشيد الدين فضل الله معلومات مهمة عن النظم الإدارية والمالية والعسكرية والمغولية، وأشاد بعبقرية المغول فى هذا المجال [(٧)]. كما قدم معلومات مهمة فى التاريخ الاقتصادى والاجتماعى؛ إذ عرض للنوائب الطبيعية والكوارث الاجتماعية التى ترتبت على حروب المغول. فأرخ للمجاعات والأوبئة، لتعامل الرعية معها بالعلاج الشعبى [(٨)]. وعرض لأنماط حياة المغول حكومة وشعبا، ووصف طقوسهم وأعيادهم وعاداتهم [(٩)].

كما أرخ للجوائح الاقتصادية، ونظم الجباية، وأوضح ما انطوت عليه من إسراف وشطط [(١٠)].

---

(١) رشيد الدين فضل الله: جامع التواريخ؛ جـ١، ص ٢٠٠.
(٢) نفسه، ص ٣١٠.
(٣) نفسه، ص ٢٢٠.
(٤) نفسه، ص ٣٣٠.
(٥) نفسه، ص ٣٢٣.
(٦) نفسه، ص ٢٥٨.
(٧) نفسه، جـ١، مجلد ٢، ص ١٨٤.
(٨) نفسه، ص ٢٤٤.
(٩) نفسه، ص ٢٥٧.
(١٠) نفسه، ص ٢٣٠.

وكشف عن نظم البلاط المغولى ورسومه التى كانت محاكاة للنظم والتقاليد الفارسية [١]. كما ترجم لمشاهير رجال الإدارة، من أمراء ووزراء وقواد عسكريين؛ موضحا انتماءاتهم الإثنية والعقدية والمذهبية [٢].

واختص نصير الدين الطوسى باهتمام خاص؛ فأشاد بعلمه وتدينه واعتبره «نصير الملة والدين»، وامتدح أخلاقه وعدد شمائله وصفاته. وأشاد بدوره فى الوساطة عند السلاطين لتحسين أحوال الرعية [٣].

أما عن منهجه، فلم يعول على الإسناد، وجمع بين النظام الحولى وبين التأريخ لموضوعات متكاملة، مرتبا أحداثها وفق التسلسل الزمنى.

وكثيرا ما علل الأحداث تعليلا دنيويا؛ وبرغم ما اتسمت به رؤيته من مسحة دينية، إلا أنها كانت باهتة ومصطنعة.

ويعاب عليه الإسراف فى المديح والمبالغة فى الانحياز للحكام؛ شأنه فى ذلك شأن مؤرخى عصره [٤].

أما عن أسلوبه، فيكتسى مسحة أدبية، وإن غلبت عليه الركاكة أحيانا. كما أسرف فى الصنعة والمجاز، لكن دون إخلال بالمعانى التى عرفها بفهم ووعى واتساق ووضوح [٥]. كما يستشهد كثيرا بالقرآن الكريم والشعر[٦].

خلاصة القول؛ إن كتاب «جامع التواريخ» [٧] يعد أفضل ما ألف فى المشرق الإسلامى فى عصر الإقطاعية العسكرية، لكنه لا يرقى إلى مرتبة تواريخ عصر الازدهار الذى أرخنا له من قبل. لذلك

---

(١) نفسه، ص ٢٣٢.

(٢) نفسه، ص ٢٣٥.

(٣) نفسه، ص ٢٠٣.

(٤) نفسه، ص ١٨٥.

(٥) نفسه، ص ٢٣٤.

(٦) نفسه، ص ٣٤١؛ كمثال.

٧) ننبه إلى اعتمادنا على الجزء الأول منه ـ فى مجلدين ـ فقط؛ لأنه كفيل بإعطاء صورة عن مفهومه للتاريخ؛ وهو مقصدنا الأساسى فى هذا الكتاب.

صدق من نبه إلى ضرورة مراعاة طبيعة العصر الذى كتب فيه هذا المؤلف عند تقويم الكتاب؛ وحق له الحكم بأنه برغم موسوعيته جاء مضطربا ليعبر عن عصر مضطرب أيضا (١).

هكذا لم يختلف الفكر التاريخى فى المشرق عن نظيره فى قلب العالم الإسلامى، كذا عنه فى الغرب الإسلامى الذى سنتناوله فى المبحث التالى.

---

(١) أنظر: فؤاد عبدالمعطى الصياد: المرجع السابق، ص ٢٩٢، ٤٥٧.

المبحث الثالث

الفكر التاريخى فى الغرب الإسلامى

توحد تاريخ بلاد المغرب والأندلس سياسيا فى بعض العصور؛ لكن وحدته الحضارية شملت كل العصور؛ حتى إن المؤرخين القدماء عبروا عن ذلك بمصطلح «العدوتين». فبعد الفتح الإسلامى للمغرب، انطلق المسلمون لفتح الأندلس بجيش من البربر وقائد بربرى أيضا هو طارق بن زياد، ثم تلاه آخر عربى بربرى يقوده موسى بن نصير. لذلك كانت الأندلس تتبع والى «إفريقية» إداريا ردحا من الزمن. وإذ استقلت الأندلس عن الخلافة العباسية عام ١٣٨ هـ، حيث جرى إحياء الدولة الأموية بزعامة عبدالرحمن «الداخل» استقلت بلاد المغرب أيضا، بتأسيس إمارات بورغواطة ونكور وبنى مدرار وبنى رستم والأدارسة. كما قامت الإمارة الأغلبية فى إفريقية، وكانت تابعة إسميا للخلافة العباسية، فى حين استقلت الإمارات السابقة عن العباسيين تماما. وكانت الصلة وثيقة بين هذه الإمارات وبين الدولة الأموية بالأندلس، لمواجهة خصم مشترك يتمثل فى الأغالبة والعباسيين.

وإذا انتهى عصر الاستقلال فى بلاد المغرب بقيام الخلافة الفاطمية عام ٢٩٧ هـ، تحولت الإمارة الأموية فى الأندلس إلى خلافة أيضا عام ٣١٦ هـ فى عهد عبدالرحمن الناصر. ولما اندلع الصراع بينهما؛ كانت ساحته فى بلاد المغرب الأقصى، إلى أن انتهى بنزوح الفاطميين إلى مصر وامتداد النفوذ الأموى إلى بعض الأقاليم الشمالية فى المغرب الأقصى.

وفى الوقت الذى تمزقت فيه بلاد المغرب نتيجة قيام دويلات زناتية متصارعة؛ وجدت هذه النزعة أصداءها فى بلاد الأندلس أيضا، حيث تأسست عدة كيانات صغرى متطاحنة فى عصر ملوك الطوائف.

ولما قامت الدولة المرابطية فى بلاد المغرب؛ تطلعت إلى الأندلس ونجحت فى ضمها، وفى مواجهة الخطر النصرانى الطامع فى «الاسترداد».

وواصلت الدولة الموحدية المغربية هذا الخطر أيضا بعد أن ورثت نفوذ المرابطين فى الأندلس.

وإذ تعرضت بلاد المغرب لأخطار النورمان من قبل؛ فقد تعرضت الأندلس أيضا لأخطار «الفيكنج». فضلا عن النصارى بالأندلس. وأسهم المغاربة بدور مهم فى مواجهة الخطرين معا.

ولماتمزقت الدولة الموحدية بظهور دول بنى حفص وبنى عبدالواد وبنى مرين على إثر سقوط الحكم الموحدى؛ ورث المرينيون دورها فى محاولة استنقاذ الأندلس من خطر «الاسترداد» النصرانى.

تلك صورة موجزة عن ارتباط تاريخ «العدوتين» سياسيا ارتباطا وثيقا. وقد تعاظم هذا الارتباط على الصعيد الحضارى؛ إثنيا وتجاريا وثقافيا. إذ أصبح البربر أحد أهم عناصر السكان بالأندلس، ولم تنقطع الهجرات المتبادلة من وإلى العدوتين. ولعبت التجارة دورا مهما فى توثيق الصلات الحضارية بين الإقليمين، كما أثرت «الرحلة فى طلب العلم» تأثيرا متبادلا بالمثل. ووصلت المؤثرات الحضارية الشرقية ـ عبر مصر ـ لتغمر بلاد المغرب والأندلس سواء بسواء. ويقدم الأدب الجغرافى وكتب الطبقات دليلا ناصعا على هذا التواصل؛ إذ كثيرا ما استوطن علماء وأدباء وفقهاء المغرب مدن الأندلس، والعكس يصح.

وعلى الصعيد الاقتصادى؛ شهدت بلاد المغرب والأندلس سيادة النمط الإقطاعى منذ العصر المرابطى.

وعلى الصعيد الاجتماعى؛ تخلخلت البنية الطبقية والإثنية فى العدوتين معا وفق سياق واحد.

وعلى مستوى الثقافة؛ شهد الإقليمان نفس المعطيات؛ من غلبة الاتجاهات النصية على حساب العقلانية الليبرالية. وغلب فقه مالك على الإقليمين معا، وأثر فقه ابن حزم الظاهرى الأندلسى فى صياغة إديولوجية الموحدين. وكان جل فلاسفة العصر مواطنين أندلسيين ومغاربة فى آن.

بديهى أن يتأثر الفكر التاريخى ـ موضوع الدراسة ـ بتلك المعطيات، وحسبنا أن الكثيرين من مؤرخى العصر استوطنوا الإقليمين معا؛ أو على الأقل كانت لهم رحلات علمية متبادلة. لذلك كثيرا ما كتب مؤرخو المغرب عن الأندلس؛ والعكس صحيح.

لكن هذه الوحدة الفكرية المغربية ـ الأندلسية لا تعنى انفصال الغرب الإسلامى ثقافيا عن المشرق؛ كما تصور بعض المستشرقين والباحثين المغاربة المحدثين. فقد عم العالم الإسلامى ثقافة واحدة، وشهد عصرنا ـ الذى نؤرخ له ـ انحطاط هذه الثقافة فى المشرق والمغرب على السواء. وإذ أثبتنا تلك الحقيقة

فى المجلدين السابقين من المشروع؛ فسنعول على تأكيدها على صعيد الفكر التاريخى فى هذا السفر. وإذ نعالجه فى كل إقليم على حدة؛ فالأمر لا يتعدى نهجا إجرائيا اعتدناه لتسيير الدراسة ليس إلا.

أولا.. فى المغرب:

سنعول على نهجنا المعهود فى دراسة الفكر التاريخى فى بلاد المغرب فى عصر الإقطاعية العسكرية؛ إذ سنعالج الموضوع من خلال رصد وتغطية عدة محاور تتضمن تصنيف مؤرخى العصر حسب المهنة والمذهب، والوقوف على ثقافتهم. وتحديد أجناس الكتابة التاريخية التى طرقوها؛ راصدين ما اندثر منها، وما استحدث، وما استمر. كذا الوقوف على المرجعية التى استمد منها مؤرخو العصر مادتهم التاريخية. ثم التعرف على مناهجهم ورؤاهم، فضلا عن المقاصد التى توخوها من الكتابة فى التاريخ، وتقويم الفكر التاريخى بعامة بعد مقارنة نتاج مؤرخى المغرب بنظيره فى أقطار العالم الإسلامى. وأخيرا؛ دراسة مؤرخ مغربى من خلال أحد أهم مصنفاته كأنموذج يجسد خصائص الكتابة التاريخية فى عصره.

وقبل ولوج باب الدراسة؛ من المفيد التوقف قليلا عند بعض الأحكام الشائعة الخاطئة عن وجود مدرسة مغربية مستقلة فى دراسة التاريخ لا صلة لها بالتاريخ فى المشرق؛ جريا على أحكام علمية شائعة أيضا عن وجود «قطيعة معرفية» عامة بين المشرق والمغرب.

ونلاحظ أن هذه الدعوى ليست بدعا؛ بقدر ما هى نقل عن بعض المستشرقين. يقول أحدهم: «انفصل الفكر التاريخى المغربى والأندلسى عن المشرق تماما» [١]. ويذهب غيره - فى السياق نفسه - إلى أن «التاريخ المغربى اختلف عن تاريخ الشرق؛ فى مجال الاهتمام أساسا بالأحداث الداخلية لا الخارجية» [٢]. وعلى الوتيرة نفسها مضى أحد تلامذتنا المغاربة النجباء - ولو فى تحفظ - حيث قال: «تعكس المصنفات المغربية الزاخرة بروز الشخصية المغربية، وولوج أعماق شعوبها المنبثقة من جغرافية المغرب» [٣].

---

(١) أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٢) أنظر: إيف لاكوست: العلامة ابن خلدون، الترجمة العربية، ص ٢٤٥، بيروت، د. ت.

(٣) أنظر: هاشم العلوى القاسمى: مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجرى، ص ٢١، الرباط ١٩٩٥.

ولن نخوض طويلا فى جدل نظرى مع هذه المقولات؛ إذ سبق لنا مناقشة ما طرح منها على صعيد الفكر بعامة. كما أن العرض التالى كفيل بإثبات هشاشة هذا الزعم. لكننا نذكر بما طرحناه بخصوص الفكر التاريخى فى المباحث السابقة؛ حيث أوضحنا أن نشأة الفكر التاريخى فى المغرب ارتبطت بمعطيات شرقية. وبالمثل أثر مؤرخون مغاربة فى الفكر التاريخى الشرقى بالإيجاب، وقد أوضحنا هذا الدور من خلال هجرة الكثيرين منهم إلى الشرق واستيطان بعضهم العراق والشام ومصر والحجاز؛ كالبرزالى (ت ٧٢٨ هـ) التونسى الأصل الذى استوطن الشام وأسهم بدور فى تعريف مؤرخيها بأحوال المغرب، وعبدالواحد المراكشى (ت النصف الأول من القرن السابع الهجرى) الذى استوطن بغداد وحظى بمكانة مرموقة فى البلاط العباسى[١]، والتجيبى (ت ٦١٠ هـ) الذى قسم إقامته بين الأندلس والمغرب والشرق [٢]. كما سبق لنا ذكر الكثيرين من المؤرخين المغاربة الذين استوطنوا الحجاز وجاوروا فى الحرم المكى؛ بما يغنى عن التكرار. وحسبنا الوقوف على سيرة ابن خلدون لتأكيد تجسد مفهوم «التواصل» الثقافى الإسلامى العام؛ حيث أقام فى كل من الأندلس والمغرب ومصر والشام.

ننوه أيضا بوجود الكثيرين من المؤرخين المغاربة الذين استوطنوا الأندلس، كذا بوجود أندلسيين عاشوا فى بلاد المغرب، مثل القاضى عياض (ت ٥٤٤ هـ) الذى أقام ردحا من عمره فى المغرب، وآخر فى الأندلس [٣]. أما ابن دحية (ت ٥٤٨ هـ) فقد ولد فى الأندلس، ثم رحل إلى بجاية وتونس ومكة والشام والعراق وإيران وخراسان واستقر به المقام فى مصر [٤]. كما تقلب ابن خلدون وابن الخطيب بين حواضر المغرب والأندلس وعملا معا بالسياسة [٥].

ولعل هذا يفسر لماذا كتب مؤرخو المشرق كثيرا عن المغرب والأندلس، كما صنف المغاربة والأندلسيون عن الشرق الإسلامى. ويفسر أيضا اهتمام مؤرخى الغرب بتاريخ الأندلس، والعكس صحيح.

---

(١) عبدالله علام: الدولة الموحدية، ص ١٩، القاهرة د. ت.

(٢) عبدالواحد ذنون طه: موارد تاريخ ابن عذارى المراكشى عن الأندلس، مجلة المعهد العلمى العراقى، جـ٤، مجلد ٣٧، ص ٣٤٧، بغداد ١٩٨٦.

(٣) محمد بن عياض: التعريف بالقاضى عياض فى المغرب، ص ٢، المحمدية، د. ت.

(٤) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى، الترجمة العربية، ص ٢٠٤، القاهرة ١٩٥٥.

(٥) ابن الخطيب: كناسة الدكان بعد انتقال السكان، ص ٥، ٦، القاهرة، د. ت.

نبدأ دراستنا عن مؤرخى المغرب بتصنيفهم إلى مؤرخين رسميين أو مشتغلين بالسياسة على الأقل، وآخرين امتهنوا القضاء أو العمل فى الدواوين أو التدريس، أو احترفوا الكتابة فى التاريخ وتفرغوا لها. كان معظم هؤلاء سنة مالكية، وبعضهم خوارج إباضية، وقليلون منهم كانوا شيعة إسماعيلية.

أما عن مؤرخى البلاط؛ فشكلوا كثرة التحقت بالحكام الذين أغدقوا عليهم ليكونوا أبواق دعاية ضد خصومهم؛ كما هو الحال فى معظم أقاليم العالم الإسلامى. كان هؤلاء المؤرخون سنة مالكية فى الغالب الأعم، نظرا لغلبة المذهب المالكى على فقه المذاهب الأخرى التى لفظها المجتمع المغاربى. من هؤلاء عبدالواحد المراكشى الذى اضطهده الموحدون؛ فهاجر إلى بغداد والتحق بالبلاط العباسى وكتب كتابه «المعجب» بتكليف من أحد الخلفاء [(١)]. كما كان ابن خلدون (ت ٨٠٩ هـ) على صلة بحكام سائر الدول التى عاش فيها؛ كما هو معروف. أما ابن الأبار (ت ٦٥٨ هـ) فقد اشتغل بالكتابة فى دواوين بنى حفص، وتولى بعض الوظائف العليا، ثم امتحن ونفى خارج تونس [(٢)]. وينطبق الوضع ذاته على القاضى عياض (ت ٥٤٤ هـ) الذى اصطدم بالموحدين وهاجر إلى الأندلس [(٣)]. أما الفتح بن خاقان (ت ٥٢٩ هـ)؛ فمات مقتولا من قبل أحد رجال المرابطين لتطاوله عليهم [(٤)]. وخدم ابن الخطيب (ت ٧٧٦ هـ) وزيرا فى بلاط أمراء بنى الأحمر بغرناطة؛ إلا أنه اصطدم بهم؛ فنفى إلى المغرب [(٥)].

ومعلوم أن البيذق (ت حول منتصف القرن السادس الهجرى) كان من رجالات الدولة الموحدية الذين دونوا أخبار مؤسسيها[(٦)]. واشتهر ابن القطان (ت ٦٦٥ هـ) بانحيازه للموحدين فيما كتب من تواريخ [(٧)]؛ نظرا لتوليه القضاء والإفتاء على مذهب دولتهم.

---

(١) عبدالله علام: المرجع السابق، ص ٢١٩،

على أدهم: بعض مؤرخى الإسلام، ص ١١٢، القاهرة، د. ت.

(٢) ابن الأبار: الحلة السيراء، جـ١، ص ٧، ١٩، القاهرة، د. ت.

(٣) محمد بن عياض: المرجع السابق، ص ١٦.

(٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٩٧.

(٥) ابن الخطيب: المرجع السابق، ص ٥ من المقدمة.

(٦) البيذق: أخبار المهدى بن تومرت وبداية دولة الموحدين، ص ٥، الرباط ١٩٧١.

(٧) محمد عبدالله عنان: عصر المرابطين والموحدين فى المغرب والأندلس، ص ١١، القاهرة ١٩٦١.

واشتغل محمد بن عياض (ت أواخر القرن السادس الهجرى) بالقضاء فى المغرب؛ ثم رحل إلى الأندلس فى رفقة والده بعد محنته[١]. كما رحل البرازالى (ت ٧٤٨ هـ) إلى الشام واشتغل بتدريس الحديث [٢]. أما ابن عذارى (ت أواخر القرن السابع الهجرى) فلم يتقلد وظائف عامة وكرس جهده للبحث والدرس [٣].

أما عن مؤرخى الشيعة، فلم نقف منهم إلا على اسم ابن حماد (ت ٦٢٨ هـ) نظرا لاندثار التشيع الإسماعيلى من المغرب بعد رحيل الفاطميين إلى مصر [٤].

ونظرا لوجود الخوارج فى المغرب حتى بعد سقوط دولهم؛ اهتم مؤرخوهم بالتأريخ للمذهب وأعلامه. من هؤلاء الدرجينى (ت ٦٧٠ هـ)، والجنادونى (ت نهاية القرن الخامس الهجرى) [٥]. وسعيد بن سرحان الأذكوى الذى لا نعلم عنه أكثر من ورود اسمه فى المصادر الإباضية المتأخرة. [٦] يقال الأمر ذاته عن سليمان بن يخلف [٧]. منهم أيضا البرادى (ت ٦٩٧ هـ) والشماخى (ت ٩٢٨ هـ) اللذين كتبا فى الطبقات والسير [٨].

تلك لائحة بمشاهير مؤرخى المغرب فى هذا العصر؛ فماذا عن ثقافتهم؟

تميز مؤرخو المغرب بحظ لا بأس به من الثقافة المنفتحة؛ لا لشىء إلا لأن معظمهم كانوا فقهاء أو كتابا، وندر وجود مؤرخين - محدثين. إذ إن عقلية الفقيه تميل إلى التفكير العقلانى؛ تأسيسا على أن علم الفقه - فى تعريفه - هو علم استنباط الأحكام. أما المؤرخ - المحدث فهو محافظ متشبث بالرواية والسماع؛ لذلك يفكر المحدث بذاكرته على عكس الفقيه الذى يعول على العقل.

---

(١) محمد بن عياض: المرجع السابق، ص ٣ من المقدمة.
(٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٨٤.
(٣) محمد عبدالله عنان: المرجع السابق، ص ١٤.
(٤) ابن حماد: أخبار ملوك بنى عبيد، ص ٥ من مقدمة المحقق، القاهرة، د. ت.
(٥) عبدالإله بلمليح.. الرق فى المغرب والأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجرى، ص ٣٠، ٣٥، رسالة دكتوراه، كلية الآداب بفاس، مخطوطة، ٢٠٠٠.
(٦) بوربه مجانى: النظم الإدارية فى بلاد المغرب خلال العصر الفاطمى، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، ص خ من المقدمة، مخطوطة، قسنطينة ١٩٩٥.
(٧) محمود اسماعيل: الخوارج فى بلاد المغرب، ص ١٥، الدار البيضاء ١٩٧٦.
(٨) نفسه، ص ١٩، ٢٠.

وقد تطور الفكر المالكى - برغم محافظته - ليواجه مستجدات ومستحدثات كان عليه أن يواجهها، وأن يقدم حلولا لمشكلاتها. فانفتح باب الاجتهاد - على الأقل - فى مواجهة المشكلات الحياتية اليومية. ولم يعد الفقيه يعول على الأحكام الفقهية فحسب، بل دعمها بالأعراف السائدة[1]، ومقتضى العادة. كما اجتهد الفقهاء فى إيجاد حلول «للنوازل» - أى المسائل المستحدثة التى تشذ عن الأحكام التقليدية [2] - فظهر لأول مرة فقه النوازل الذى كان القاضى عياض [3] رائده بلا منازع. وكانت الإجابة عنها تشكل فقها جديدا يمكن أن نطلق عليه «الفقه العملى» أو «فقه الواقع»، وهو ما أطلق عليه القدماء «العمل المطلق» [4].

تميزت الثقافة الغربية أيضا باستمرار الكتابة فى علم الكلام والفلسفة - وقد جرى تحريمها فى الشرق - الأمر الذى أثرى معارف المؤرخين. هذا بالإضافة إلى احتدام الصراع الفقهى والكلامى؛ بما يعكس صراعا أعم على الصعيد السياسى. ذلك أن دولتى المرابطين والموحدين قامتا تأسيسا على دعوة مذهبية؛ الأمر الذى انعكس على الفكر التاريخى إيجابا أو سلبا؛ كما سنوضح فى موضعه.

ومع ذلك سادت الثقافة الدينية؛ نتيجة تدهور العلوم الطبيعية والرياضية؛ كظاهرة عامة شملت العالم الإسلامى بأسره، وإن خفف من وطأتها اهتمام المؤرخين بعلوم اللغة والأدب.

لذلك لا ندهش إذا علمنا أن مؤرخا مثل الشماخى صنف فى الفقه، وقدم شروحا فى المنطق، فضلا عن تعمقه فى أصول مذهبه الإباضى وفروعه [5]. ولسوف نلاحظ أن ما ألفه فى التاريخ «كتاب السير» انطوى على معلومات كلامية وفلسفية؛ كالحدوث والخلق والأزلية [6]، فضلا عن مباحث فى الحلال والحرام والنوازل الفقهية [7]. هذا بالإضافة إلى تقديم نماذج من أشعاره [8].

---

(١) هاشم العلوى: المرجع السابق، ص ٢١.
(٢) نفسه، ص ٢٩.
(٣) القاضى عياض: ترتيب المدارك، جـ١، ص ٦٥، الرباط ١٩٨٣.
(٤) هاشم العلوى: المرجع السابق ص ٣٢، ٣٣.
(٥) أنظر: الشماخى.. كتاب السير، جـ١، ص ج من مقدمة المحقق، عمان ١٩٨٧.
(٦) نفسه، ص ٤٢.
(٧) نفسه، ص ٤٢، ٧٦، ١٠٦، ١٤٠.
(٨) نفسه، ص ٢٠١.

ونعلم أن فقيها مثل القاضى عياض كان موسوعة فى العلوم الدينية[١]، وحجة فى الأنساب وعلوم اللغة [٢]. كما برز ابن الأبار فى الفقه والحديث والمسائل والشروط والأدب [٣].

واتسعت دائرة معارف مؤرخى الشيعة ـ كشأنهم فى العالم الإسلامى عموما ـ إذ نعلم أن ابن حماد ـ المؤرخ الشيعى المغربى الوحيد ـ أحاط علما بالعلوم الدينية وعلم الأصول وعلوم اللغة والأدب والتاريخ، فضلا عن عقائد مذهبه [٤].

لذلك كله؛ تأثرت الكتابة التاريخية المغربية بثقافة المؤرخين؛ موضوعا ومنهجا ورؤية ومقصدا وأسلوبا.

أما عن الموضوعات التى طرقها مؤرخو العصر؛ فنلاحظ أنهم أغفلوا الكتابة فى «التاريخ العالمى»، واهتموا بالتاريخ الإسلامى العام، وتاريخ المغرب وأسراته الحاكمة على نحو خاص. كما صنفوا فى السير والأنساب ـ خصوصا أنساب البربر ـ والمدن والتراجم؛ شأنهم فى ذلك شأن نظرائهم فى الشرق.

وننوه بأن أحد كبار مؤرخى الغرب المحدثين قدم تصنيفا لأجناس الكتابة التاريخية فى المغرب. فصنفها صنفين؛ أحدهما يتعلق بتاريخ الدول والأقطار والبلدان المغربية، فضلا عن التراجم. والثانى قصره على الأدب الجغرافى والموسوعات ومدونات النوازل الفقهية والأنساب ودواوين الشعر والمناقب [٥].

لكننا فى غنى عن هذا التصنيف؛ لا لشىء إلا لأنه لا يتعلق بالفترة التاريخية موضوع دراستنا فقط؛ بل يتجاوزها إلى ما قبلها وما بعدها. وسنعتمد تصنيفا آخر معياره؛ وفرة أو ندرة ما ألف من مؤلفات، كذا التعويل على المذهبية باعتبارها معيارا واقعيا شئنا أم أبينا.

---

(١) محمد بن عياض: المرجع السابق، ص ١٧، ١٨.

(٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٣) الحلة السيراء، جـ١، ص ١٦.

(٤) تاريخ ملوك بنى عبيد، ص ٧ من مقدمة المحقق، الجزائر ١٣٤٦ هـ.

(٥) أنظر: محمد المنونى: المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامى إلى نهاية العصر الحديث، جـ١، ص ١٨، الدار البيضاء، ١٩٨٣.

فى حقل التواريخ الخاصة بالمغرب؛ صنف ابن خلدون كتاب «العبر وديوان المبتدأ والخبر»؛ الذى عالج فيه تاريخ المغرب حتى عصره [١]. ويتسم بتكرار المعلومات نظرا لمنهجه الغريب فى التأريخ. إذ نراه يؤرخ مرة حسب تسلسل الدول، وأخرى يؤرخ فيها للقبائل المغربية.

أما ابن عذارى؛ فقد صنف كتاب «البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب». وبرغم ميله إلى الاختصار؛ فيعد أكثر تواريخ المغرب حيادا وموضوعية. هذا فضلا عن غزارة مادته فى الجوانب الحضارية (٢). كما صنف المراكشى كتاب «المعجب فى تلخيص أخبار المغرب» [٣]. ولعل سبب هذا التلخيص راجع إلى أنه استمد معلوماته من الذاكرة؛ إذ كتبه لأحد خلفاء بنى العباس إبان إقامته فى بغداد، بعد أن طرد من المغرب زمن الموحدين. وقد اهتم فيه بذكر قبائل المغرب وأنماط حياتها على نحو خاص. كما كتب ابن القطان كتاب «نظم الجمان» الذى أرخ فيه لتاريخ المغرب *منذ الفتح الإسلامى إلى نهاية عصر الموحدين* [٤]. *وصنف ابن أبى* زرع (ت ٧٤١ هـ) «الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس»؛ أما عن بقية الأقاليم الأخرى؛ فاكتفى بذكر أهم أحداثها [٥].

أما عن تاريخ الدول المغربية؛ فجد قليل فى تلك الفترة؛ نظرا لمصادرة الموحدين الكتابة عن خصومهم المرابطين، كذا لانسحاب الفاطميين من قبل إلى مصر. ومن أهم ما كتب فى هذا المجال مؤلف ابن حماد «أخبار ملوك بنى عبيد»؛ إذ أرخ فيه للدولة الفاطمية فى المغرب، كما تابع أخبارها فى مصر حتى سنة ٥٦٤ هـ[٦]. وعن قيام دولة الموحدين كتب البيذق «أخبار المهدى بن تومرت وبداية دولة الموحدين»؛ أرخ فيه للدعوة التومرتية ونظامها وتحولها إلى ثورة ثم دولة؛ حتى عهد عبدالمؤمن بن على [٧].

---

(١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٥٩، وما بعدها.

(٢) عز الدين موسى: النشاط الاقتصادى فى المغرب الإسلامى خلال القرن السادس الهجرى، ص ١٩، بيروت ١٩٨٣.

(٣) عبدالله علام: المرجع السابق، ص ١٩.

(٤) نفسه، ص ٢٣، ٢٤.

(٥) ابن أبى زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، ص ٨، الرباط ١٩٧٣.

(٦) ابن حماد: المصدر السابق، ص ٧ من مقدمة المحقق.

(٧) البيذق: المصدر السابق، ص ٥ من مقدمة المحقق.

وبخصوص قبائل البربر؛ صنف مؤرخ مجهول كتاب «مفاخر البربر» الذى يحوى معلومات مهمة عن الخريطة الديموغرافية للمغرب وما طرأ عليها من تغيرات حتى عصره، ويرجح الدارسون أنه عاش أوائل القرن الثامن الهجرى [1]. كما ألف ابن حماد كتاب «النبذة المحتاجة فى أخبار صنهاجة»؛ نظرا لدورها المهم فى مؤازرة الفاطميين[2]. ونظرا لاعتناق قبائل زناتة وهوارة وتناوتة ولواتة ونفوسة المذهب الإباضى؛ كتب عنها الشماخى الإباضى باستفاضة [3]، بما يوضح تأثير الانتماءات المذهبية فى اختيار المؤرخين موضوعات كتاباتهم.

كما كتب مؤرخو العصر عن تاريخ الشرق الإسلامى والأندلسى؛ بما يؤكد الصلات الحضارية برغم الانفصال السياسى. كتب ابن دحية (ت ٥٤٨ هـ) - وهو مؤرخ مغربى استوطن مصر - كتاب «الإعلام المبين فى المفاضلة بين أهل صفين»، وله أيضا «النبراس فى ذكر خلفاء بنى العباس» [4]. بل إن مؤرخا مجهولا - صاحب كتاب الاستبصار - ضمن مؤلفه معلومات مفصلة عن اثار مصر الفرعونية [5]. وكتب ابن عذارى «البيان المشرق فى أخبار المشرق» [6].

وصنف مؤرخون مغاربة عن المغرب والأندلس فى كتاب واحد؛ كما هو حال ابن عذارى فى «البيان المغرب». كما صنف مؤرخ مغربى مجهول مؤلفا عن تاريخ الأندلس؛ اعتمد فى معلوماته على مؤرخين أندلسيين؛ مثل الرازى والعذرى والحميرى [7].

أما عن تواريخ المدن؛ فهى جد قليلة[8] - بالقياس للعصور السابقة - نظرا لتحول الولاء إلى الدول المغربية الكبرى منذ نهاية عصر الاستقلال.

---

(١) بوبه مجانى: المرجع السابق، ص «ص» من المقدمة.

(٢) ابن حماد: المصدر السابق، ص ٨.

(٣) الشماخى: المصدر السابق، جـ٢، ص ٢٢٩ وما بعدها.

(٤) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٨٤، ص،

(٥) أنظر: مجهول: كتاب الاستبصار فى عجائب الأمصار، ص ٦ من مقدمة المؤلف، الإسكندرية ١٩٥٨.

(٦) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٧) عبدالمحسن رمضان: الحروب الصليبية فى الأندلس، ص ٤٨، ٤٩، القاهرة ٢٠٠١.

(٨) إبراهيم القادرى: تاريخ الغرب الإسلامى، ص ٦٢٥، بيروت ١٩٩٤.

فلم نقف إلا على مؤلف واحد هو «العيون الستة فى أخبار سبتة» للقاضى عياض [١]. ومع ذلك انطوت التواريخ المغربية العامة عن الكثير من أخبار المدن؛ كما هو الحال فى كتاب «البيان المغرب» لابن عذارى [٢].

واهتم المؤرخون بالكتابة فى نظم الحكم؛ خصوصا فى موضوع «الإمامة». فصنف ابن صاحب الصلاة (ت أواخر القرن السادس الهجرى) «المن بالإمامة» عرض فيه لشروط توليهاونظمها ورسومها؛ مدافعا عن نظام الحكم الموحدى الذى وضعه المهدى بن تومرت متأثرا بالمفهوم الشيعى للإمامة [٣].

وكتب مؤرخو الخوارج فى نفس الموضوع بعد القضاء على دولهم فى المغرب وتطلعهم إلى إحيائها. وفى هذا الصدد صنف الأذكوى كتاب «كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة»؛ داعيا فيه إلى إقامة «إمامة الظهور» [٤]. وألف الشماخى كتاب «شرح متن الديانات»، فضلا عن رسائل فى «العقائد والملل» و«علم الكلام»؛ وكلها كتب تعرض لموضوع الإمامة وفق تعاليم المذهب الإباضى [٥].

كما اهتم مؤرخو العصر بالتأريخ للأحوال الاقتصادية والاجتماعية ضمن مؤلفاتهم العامة، ولم يفردوا لها كتبا مستقلة. إذ غالبا ما تعرضوا للجوائح الطبيعية كالزلازل ومناسيب الأمطار والجبايات وسنوات القحط والجراد.. الخ. كما هو حال الشماخى فى كتاب «السير» الذى تضمن معلومات عن الطعام والشراب؛ حلاله وحرامه، وعن الفلاحة والرعى والسقاية.. إلخ [٦].

وتحفل المؤلفات الخاصة بالفقه والنوازل بمعلومات أكثر غزارة وأهمية؛ إذ عرضت لموضوعات اقتصادية كالزراعة، والشراكة، والبيوع، والسمسرة

---

(١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٦.
(٢) تضمن معلومات ضافية عن مدن فاس وسبتة وأصيلا وغيرها.
أنظر: ابن عذارى: المرجع السابق، جـ١، ص ٢٨٧، ٣٢٣، ٣٣١: كمثال.
(٣) سامية مصطفى مسعد: الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى إقليم غرناطة فى عهد المرابطين والموحدين، ص ١٠، رسالة دكتوراه، جامعة الزقازيق، مخطوطة ١٩٨٧.
(٤) بوبه مجانى: المرجع السابق، ص ح من المقدمة.
(٥) الشماخى: المصدر السابق، جـ١ ص ج، د من مقدمة المحقق.
(٦) نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٩، ٧٦، ١٤٠ وما بعدها: كأمثلة.

والإفلاس والدين؛ موضحة آراء الفقهاء بصددها [١]. كما تحدث صاحب «كتاب الاستبصار» عن العملة والأسعار والإدارة المالية وأحكام الأسواق ونحوها [٢]. واهتم ابن عذارى [٣] بالنظم المالية كالخراج والجبايات الشرعية والمغارم وغيرها.

كما حظيت الأوضاع الاجتماعية باهتمام مماثل؛ فتحدث الشماخى[٤] - مثلا - عن الطرق الصوفية ومكانة المرأة، ونظام «العزابة» والرق. وعن الرقيق وفقهه زودنا محمد بن عياض بمعلومات ضافية عن شروط عتقه وأنواعه وتجارته.. الخ من المعلومات المهمة [٥] التى تكشف عن تغلغل ظاهرة العبودية فى مغرب القرنين الخامس والسادس الهجريين [٦].

وعزت الكتابة فى «الأنساب» لبروز دور البربر فى الحياة السياسية، واندثار نفوذ العرب؛ خصوصا بعد رحيل الفاطميين إلى مصر وظهور كيانات سياسية زناتية، تلتها إمبراطوريات بربرية، تبعتها دول مغربية ارتكزت على عصبيات قبلية من البربر. وهو أمر يشكك فى حكم أحد الدارسين بتعاظم ظاهرة الكتابة فى الأنساب بالمغرب [٧]. ولو صح ذلك؛ فلا ينطبق إلا على العصور التالية، حيث اهتم الأشراف العلويون بالكتابة فى الأنساب.

أما عن التراجم والطبقات؛ فقد تعاظمت الكتابة فيها؛ للصراع المذهبى والفقهى الذى اشتد لهيبه فى هذا العصر. وجرى ذلك على حساب الكتابة فى «السير»؛ إذ لم نقف إلا على مؤلف واحد؛ هو «سيرة المهدى بن تومرت» للبيذق. وما كتب فى السير تناول مشاهير الفقهاء الذين كتب بعضهم سيرهم الخاصة بأقلامهم؛ كما هو حال القاضى عياض. واعتمد ابنه محمد بن عياض على ما كتبه والده فى تدبيج سيرة له أوسع وأشمل [٨].

---

(١) أنظر: محمد بن عياض: المصدر السابق، ص ١٨ وما بعدها.
(٢) عز الدين موسى: المرجع السابق، ص ١٧.
(٣) البيان المغربى، جـ ١، ٢٠٦، ٢٠٧؛ كمثال.
(٤) كتاب السير، جـ٢، ص ١٢، ٦٧؛ كمثال.
(٥) التعريف بالقاضى عياض، ص ٢٠، ٢١.
(٦) عن مزيد من المعلومات راجع:
عبدالإله بلمليح: المرجع السابق، ص ٣٠، ٣٣، ٣٥، ٣٦.
(٧) أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ١٢٧.
(٨) عرض محمد بن عياض سيرة والده مفصلة، إذ تحدث عن مولده ونشأته وشيوخه، كما عرض لأخبار أسرته معللا انتقالها من المغرب إلى الأندلس. كما سجل الكثير من مأثورات أقواله ودقائق أفعاله وأحواله.. وأسرف فى ذكر مآثره وفضائله ودوره فى خدمة الفقه المالكى وأعلامه. كذا استطرد فى عرض وقائع تتعلق بعدله حين تولى القضاء. محمد بن عياض: المصدر السابق، ص ٢ ـ ١٢، ١٥ وما بعدها، ١٧، وما بعدها، ٨٩، وما بعدها، ١١٣، وما بعدها، ١٣٧ وما بعدها.

واهتم مؤرخو الإباضية بالترجمة لشيوخ المذهب وأعلامه فى الغرب والشرق على السواء. وبالغوا فى ذكر مآثرهم إلى حد ذكر أساطير وكرامات وخرافات؛ كما هو الحال فى «سير الشماخى» و«طبقات الإباضية» للدرجينى، و«سير» أبى الربيع الوسيانى وغيرهم.

وعن طبقات المالكية كتب القاضى عياض (ت ٥٤٤ هـ) «ترتيب المدارك فى معرفة أعلام مذهب مالك»، وصنف الدباغ (ت ٦٨٦ هـ) «معالم الإيمان فى معرفة أهل القيروان»، وألف ابن فرحون (ت ٧٩٩ هـ) «الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذهب». وتنطوى هذه المؤلفات على روح التعصب المقيت للمالكية، والتحامل على الأحناف والخوارج والشيعة والمعتزلة إلى حد اتهامهم بالكفر [١].

كما ترجم مؤرخو العصر للشعراء والأدباء؛ فصنف ابن الأبار كتاب «الحلة السيراء» الزاخر بمعلومات سياسية نادرة، فضلا عن أخرى تتعلق بالاقتصاد والاجتماع والثقافة [٢]. كما كتب ابن الخطيب تراجم للفقهاء، وأخرى للشعراء؛ مثل كتاب «السفرة الطالعة فى شعراء المائة السابعة» [٣]. وبرغم ما تحويه هذه المصنفات من معلومات غزيرة؛ إلا أن حظها من الموضوعية جد ضئيل. لذلك حق لأحد تلامذتنا النجباء [٤] أن ينبه إلى توخى الحذر فى التعامل مع مادتها التاريخية.

كما جرى الاهتمام بالترجمة لشيوخ المتصوفة وأعلامهم. وننوه بأن كتب الطبقات المذهبية السابقة انطوت على تراجم ضافية لأعلام التصوف؛ نظرا لانتشاره بين أتباع الفرق والمذاهب الفقهية. كما صنف بعض المتصوفة تراجم مستقلة فى هذا الصدد؛ لعل من أشهرها كتاب «التشوف إلى رجال التصوف» للزيات [٥] (ت ٦٢٧ هـ)، وإن عابه الإسراف فى ذكر الخوارق والأساطير والكرامات.

تلك هى أجناس الكتابة التاريخية التى تطرق إليها مؤرخو العصر؛ فماذا عن مرجعياتهم؟

---

(١) محمود إسماعيل: مغربيات، ص ٥٧ وما بعدها، فاس ١٩٧٧.
(٢) ابن الأبار: المصدر السابق، جـ١، ص ٤٣؛ كمثال.
(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٠٢.
(٤) أنظر: إبراهيم القادرى: المرجع السابق، ص ١٢٥.
(٥) عز الدين موسى: المرجع السابق، ص ٢١.

لا تختلف مرجعيات مؤرخى المغرب عن نظيرتها فى الشرق؛ إذ استمد المؤرخون معلوماتهم من مصادر متنوعة؛ مثل شهادة العيان والمساءلة والمشافهة والسماع والوثائق؛ فيما كتبوه عن العصر الذى عاشوه. كما اعتمدوا النقل فيما يتعلق بالكتابة عن العصور السابقة.

وعن شهادة العيان؛ سجل صاحب «كتاب الاستبصار» ما شاهده إبان تسفاراته إلى الشرق وإلى بلاد السودان(١). واعتمد مؤرخو البلاط هذه الوسيلة؛ خصوصا أن الكثيرين منهم شاركوا فى أحداث عصرهم؛ كما هو شأن ابن خلدون وابن الخطيب. كما أضاف بعض المؤرخين السماع والمساءلة إلى شهادة العيان؛ كالقاضى عياض وابنه محمد (٢). ويخبرنا ابن عذارى أنه استقى الكثير من معلوماته عن أحداث عصره من شهود عيان عن طريق السماع والمساءلة (٣). وأثبت الشماخى أسماء من سمع منهم وروى عنهم (٤)، إلى جانب من التقاهم من شيوخ الإباضية؛ فوصف صفاتهم وأخلاقهم وحظوظهم من العلم، بل وصف شخوصهم وسماتهم الجسدية وصفا دقيقا. وكذلك كان حال ابن صاحب الصلاة (٥).

أما عن الوثائق؛ فكان الاطلاع عليها ميسورا بالنسبة لمؤرخى البلاط وكتاب الدواوين؛ وحتى المؤرخين الرحالة. لذلك أثبت البيذق -مؤرخ الموحدين- الكثير من الوثائق الموحدية الخاصة بالدعوة والثورة فى كتابه «سيرة المهدى بن تومرت» (٦). كما انفرد ابن القطان بإثبات رسائل مهمة بين ابن تومرت وطلبته(٧).

ومن المؤرخين غير الرسميين؛ نعلم أن محمد بن عياض أثبت فى كتابه عن

(١) كتاب الاستبصار، ص. ح من مقدمة المحقق.
(٢) عبدالإله بلمليح: المرجع السابق، ص ٣٦.
(٣) البيان المغرب، جـ ١، ص ١٠٧.
(٤) كتاب السير، جـ١، ص ١٦٥: كمثال.
(٥) عز الدين موسى: المرجع السابق، ص ١٧.
(٦) البيذق: المصدر السابق، ص ٣٥.
(٧) عبدالله علام: المرجع السابق، ص ١١
عز الدين موسى: المرجع السابق، ص ١٨
سامية مصطفى مسعد: المرجع السابق، ص ٩.

سيرة والده الكثير من رسائله مع حكام عصره[١]. وأشار صاحب «كتاب الاستبصار» إلى اطلاعه على وثائق مرابطية تتعلق بمراسلات بين المرابطين وحكام غانه [٢]. ولعل سهولة الحصول على مثل هذه الوثائق كان سببا فى إقدام ابن الخطيب على جمع الكثير منها وسجلها فى كتابه «كناسة الدكان» [٣].

لذلك لم يخطئ أحد تلامذتنا النابهين حين حكم بأن الوثائق شكلت المصدر الأساسى لما كتب فى هذا العصر؛ سواء أكانت وثائق سياسية أو فقهية [٤].

وفيما يتعلق بمرجعية ما كتب عن العصور السابقة؛ فعمدتها النقل من مؤلفات السابقين. وفى الغالب الأعم كان النقلة يشيرون إلى مصادرهم ويميزون بين ما نقلوه وبين ما أضافوه من عندياتهم بكلمة «قلنا»؛ كما هو حال مؤلف «كتاب الاستبصار» [٥]. وكان مؤرخو الشيعة والخوارج لا ينقلون عن المصادر الشيعية أو الخارجية، وإن نقل بعضهم من مصادر مغايرة لمذهبهم. فالشماخى ـ مثلا ـ نقل من مصنفات إباضية سابقة، مثل كتابات ابن سلام[٦] وأبى زكريا [٧] الإباضيين، ومن غير الإباضية نقل عن المسعودى وأشار إليه [٨].

وعرف عن ابن عذارى أمانته العلمية فى إثبات أسماء من نقل عنهم؛ كالتجيبى [٩] وابن صاحب الصلاة[١٠] وابن حماد [١١]. وكذلك كان حال ابن أبى زرع الذى غالبا ما ميز بين المنقول وبين ما أضافه من لدنه [١٢].

لكن بعض مؤرخى العصر أسرفوا فى النقل دون ذكر المصادر التى نقلوا عنها؛ كالفتح ابن خاقان [١٣].

---

(١) التعريف بالقاضى عياض، ص ١٦٧؛ كمثال.
(٢) مؤرخ مجهول: ص ت من مقدمة المحقق، الإسكندرية ١٩٥٨.
(٣) كناسة الدكان، ص ٤.
(٤) أنظر: هاشم العلوى: المرجع السابق، ص ٢٠.
(٥) كتاب الاستبصار، ص ب من مقدمة المحقق.
(٦) كتاب السير، جـ٢، ص ١٢.
(٧) نفسه، ص ١٢٤.
(٨) نفسه، جـ١، ص ٢٣٠.
(٩) البيان المغرب، جـ ١، ص ٧.
(١٠) نفسه، ص ١٩.
(١١) نفسه، ص ٢٧.
(١٢) الأنيس المطرب، ص ٣٢؛ كمثال.
(١٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٩٧.

وهذا يقودنا إلى الحديث عن منهجية هؤلاء المؤرخين.

لم يهتم المؤرخون عموما بالإسناد؛ نظرا لاستقرار الرواية وطول المدى الزمنى بين المؤرخين السابقين ومؤرخى العصر، فاكتفوا بنقل مضمون الرواية دون إسنادها مع الإشارة إلى المصدر الذى نقلوا عنه. وتقاعسوا فى بعض الأحيان عن المصدر مكتفين بذكر كلمة «قيل». ويبدو أن التحقق من صحة الإسناد كان منعدما، وفى الغالب الأعم؛ نقل المضمون حتى بأخطائه دون نقد للرواية. وإن شذ عن ذلك بعض المؤرخين من أمثال ابن عذارى. فحين نقل عن الرقيق القيروانى (١) والوراق وابن الخطيب وابن حماد (٢) وابن أبى الفياض وابن حزم والخشنى والواقدى والطبرى وغيرهم (٣)، أعمل فى روايتهم الفحص والنظر. يقول فى هذا الصدد «أخذت الأخبار عنهم بتحقيق» (٤).

أما عن ترتيب الحوادث؛ فقد اعتمدت قلة من مؤرخى العصر نظام الحوليات؛ فرتبوا الوقائع على حساب السنوات. لكن معظمهم مزج بين النظام الحولى ونظام الموضوع المتكامل؛ أى تحدثوا عن موضوعات - كعهد حاكم مثلا - ذاكرين كل ما يتعلق بأعماله وسياساته؛ مع مراعاة تسلسل الأحداث حسب توقيت وقوعها. وقد أطلق ابن عذارى على هذا النهج اصطلاح «نسق التاريخ» (٥). وقد اتبع هذا النسق «لئلا ينقطع خبرها»(٦) أى خبر الموضوعات التى درسها كوحدة متكاملة. ولم يكن هذا النهج إبداعا لابن عذارى؛ فقد سبقه إليه ابن حماد(٧) فى المغرب، الذى استقاه بدوره من مصادر شرقية. كما عول عليه المراكشى فى كتاب «المعجب»(٨).

أما عن ترتيب التراجم؛ فقد صنفها البعض حسب حروف الهجاء؛ مثل القاضى عياض (٩)، ومنهم من رتبها حسب أهمية المترجم له؛ كما فعل

---

(١) البيان المغرب، جـ١، ص ٢٥.
(٢) نفسه، ص ٢٢٧.
(٣) نفسه، ص ١٤، ٢٧، ٢١٠.
(٤) نفسه، ص ٣.
(٥) نفسه، ص ٢٢٧.
(٦) نفسه، ص ٤.
(٧) تاريخ ملوك بنى عبيد، ص ٩٥.
(٨) عبدالله علام: المرجع السابق، ص ٢.
(٩) أنظر: محمد بن عياض: المرجع السابق، ص ١١٩.

بسام [١]. واهتم كتاب التراجم والطبقات بذكر معلومات ضافية عن المترجم لهم، إلى حد رصد دقائق صفاتهم [٢] الجسمانية.

أما عن خصائص العرض التاريخى؛ فقد ساد أسلوب السرد الوصفى، وإن أضاف إليه البعض أسلوب القص والحكى الحوارى؛ كما هو حال الشماخى على سبيل المثال [٣]. وكذلك كان حال البيذق [٤].

وأسرف البعض فى الإطناب والاسترسال، ومال البعض الآخر إلى الإيجاز والمباشرة، كما هو حال ابن عذارى [٥].

كما جرى الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية وأقوال السلف[٦] . أما عن الاستشهاد بالشعر؛ فكان عاما عند معظم المؤرخين. بل منهم من نظم بعض موضوعات التأريخ شعرا؛ كالشماخى[٧] ومحمد بن عياض [٨].

أما عن الموضوعية؛ فتكاد تكون مفتقدة عند جل المؤرخين؛ خصوصا إذا ما تعلق الأمر بتقويم سياسات الحكام والدول؛ نظرا لكون غالبيتهم مؤرخى بلاط أو مؤرخين ذات انتماءات مذهبية.

بخصوص الصنف الأول، تحامل البيذق ـ مؤرخ موحدى ـ على المرابطين واتهمهم بالتجسيم المخالف للشرع [٩]. كما رماهم ابن القطان بالتهمة ذاتها [١٠].

وأثر عن ابن خلدون انحيازه إلى الحكام [١١]. ومن خالف هذا النهج

---

(١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٩٠.
(٢) أنظر: الشماخى: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢؛ كمثال.
(٣) نفسه، جـ ١، ص ١١٨، ١٤٧، ١٦٠.
(٤) سيرة المهدى بن تومرت، ص ١٦؛ كمثال.
(٥) أنظر: البيان المغربى؛ جـ١، ص ٥٤؛ كمثال.
(٦) أنظر: الشماخى: المرجع السابق، جـ١، ص ١٧٢؛ كمثال.
(٧) نفسه، ص ٢٠١.
(٨) التعريف بالقاضى عياض، ص ١٧، ١٨.
(٩) أخبار المهدى بن تومرت، ص ٢١.
(١٠) عبدالله علام: المرجع السابق، ص ٢٦.
(١١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٦٠.

تعرض للعنت والاضطهاد وعوقب بالنفى خارج البلاد؛ كما هو حال المراكشى [١] وابن الأبار[٢] فى عصر الموحدين.

لذلك تغاضى المؤرخون عن انتقاد الحكام وسياساتهم المشتطة؛ بل غالوا فى امتداحهم بالحق أو بالباطل[٣]. كما وصف البيذق المهدى تومرت بالإمام «المعصوم» [٤].

أما ابن عذارى؛ فبرغم عدم انحيازه إلى السلاطين؛ تجاوز الموضوعية حين تحامل على الخوارج والشيعة بصورة مقذعة. فنعت الخوارج بالزندقة والخروج عن الدين [٥]. أما الشيعة؛ «فمذهبم فاسد» [٦] وندد بعبيد الله المهدى - مؤسس الدولة الفاطمية - وأرجع نسبه إلى اليهود [٧].

كما اشتط مؤرخو المذاهب والفرق فى نقد الخصوم. مثال ذلك تحامل الشماخى على الإباضية «النكار»؛ لأنه كان إباضيا «وهبيا» [٨].

أما عن التعليل والتفسير؛ أى رؤية المؤرخين لأسباب الأحداث والوقائع؛ فقد غلبت عليها الغيبية والمذهبية والخرافة. وإذ تجاوز البعض ذلك؛ ففسر التاريخ كفعاليات بشرية وظواهر للعمران البشرى؛ فلم تتجاوز هذه الرؤية حد التنظير المجرد؛ كما هو حال ابن خلدون الذى ألح على الرؤية الشعوبية والقبلية حين كتب «كتاب العبر». لذلك أخطأ من حكم على الرؤية الخدلونية بأنها تمثل إرهاصات مادية جدلية [٩]، كذا من قال بأنه «أول من عرف النقد المنهجى» [١٠].

---

(١) نفى المراكشى إلى الشرق. أنظر: عبدالله علام: المرجع السابق، ص ١٩.
(٢) نفى ابن الأبار من الأندلس إلى المغرب. أنظر: الحلة السيراء، جـ١ ص ١٩.
(٣) وصف ابن الخطيب أحد حكام بنى نصر بصفات «الأسعد، الأوحد، الأسمى، الأمنع، الأنجب، الباسل، المعظم، المقدس، صاحب الجهاد المبرور والسعى المشكور». أنظر: كناسة الدكان، ص ٤٩.
(٤) سيرة المهدى بن تومرت، ص ١٢.
(٥) البيان المغربى، جـ ١، ص ٦٤.
(٦) نفسه، ص ١٦٦.
(٧) نفسه، ص ٢١٨، ٢١٩.
(٨) كتاب السير، جـ٢، ص ٣٤.
(٩) أنظر: طيب تيزينى: المرجع السابق، ص ٣٩٣ - ٣٩٦.
(١٠) أنظر: إيف لاكوست، المرجع السابق، ص ١٨١.

صحيح أن ابن خلدون عرض فى «مقدمته» لهذه الرؤى المتطورة للتاريخ؛ لكنه لم يطبقها حين صنف كتاب «العبر»؛ الذى عول فيه على «العصبية» و«الدين»؛ باعتبارهما القوة الضاربة الكامنة وراء قيام الدول وسقوطها. وحتى مقولاته عن «العصبية» ـ التى زعم بعض الدارسين أنها من إبداع ابن خلدون وابتكاره [١] ـ نرى أنه اقتبسها من مؤرخ مغربى سابق؛ هو ابن أبى زع، وهو ما سنثبته موثقا فى نهاية هذا العرض. وقد سبق لنا إثبات اقتباسه جل النظريات التى ادعى أنها من عندياته؛ إذ أخذها عن إخوان الصفا، [٢] بل إنه خاصم العقل وآمن بالتنجيم وعول على الرؤية اللاهوتية؛ سواء فى مقدمته أو فى تاريخه.

لقد طغت الرؤية الغيبية على تعليلات البيذق وتفسيراته؛ حين وصم خصوم الموحدين بالزندقة [٣]، وحين فسر انتصارات الموحدين على نصارى الأندلس؛ فأرجع النصر إلى «الله الذى أخذهم أخذ عزيز مقتدر» [٤]. كما فسر بعض أحداث عصره معولا على التنجيم والرؤى المنامية[٥]، فضلا عن الكرامات والبركات [٦].

وعلى نفس الوتيرة؛ درج ابن عذارى حين فسر الأحداث الكارثية الكبرى بأنها من «غضب الله» على البشر، وحين أرجع ابتلاء بعض الحكام الجائرين *بالمرض العضال إلى انتقامات إلهية* [٧]. كما اعتمد الأسطورة أساسا فى التفسير؛ إذ أرجع تأسيس مدينة «سبتة» إلى رجل من ولد سام بن نوح يدعى «سبت» [٨].

وبلغت الأسطورة والخرافة والتفسير الغيبى الذروة عند مؤرخى الفرق. فقد وصف الشماخى ـ مثلا ـ أئمة الإباضية بأنهم «مجابو الدعاء» [٩]. وأن كراماتهم ظهرت إبان حياتهم وأثناء تشييع جنازاتهم وبعدها[١٠].

---

(١) قال بذلك عبدالله العروى؛ المؤرخ المغربى الكبير. أنظر:
محمود إسماعيل: هل انتهت أسطورة ابن خلدون، ص ٢٠٥، ٢٠٦، القاهرة ٢٠٠٠.
(٢) أنظر: محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، القاهرة ٢٠٠٠.
(٣) سيرة المهدى بن تومرت، ص ٦٧.
(٤) نفسه، ص ٨٢.
(٥) نفسه، ص ٤٢ .
(٦) نفسه، ص ٣٩.
(٧) البيان المغرب، جـ١، ص ٤٠٥؛ كمثال.
(٨) نفسه، ص ٢٨٧.
(٩) كتاب السير، جـ١، ص ١٨٠.
(١٠) نفسه، جـ٢، ص ٩.

ويقال الحكم ذاته على مؤرخى السنة المالكية؛ من أمثال محمد بن عياض الذى حكى عن والده قصصا أسطوريا يصل إلى حد الإتيان بالمعجزات [١]. كقوله بحضور الملائكة مراسم تشييع جثمانه[٢]، وأنه يحيا فى الجنة بصحبة عمر بن الخطاب [٣].

وعند البيذق؛ ربط بين انتصارات الموحدين وهزائمهم وبين «السعد والنحس» [٤]. كما ربط ابن حماد بين الأحداث على الأرض وبين حركات الكواكب والأفلاك؛ فذكر أن «القمر كسف كسوفا كليا يوم وفاة المهدى» [٥].

ولا نشاح - لذلك كله - فى حكم أحد تلامذتنا المغاربة النجباء حين اعتبر فكرة «البطل الأسطورى» قاسما مشتركا فى تفسيرات مؤرخى المغرب عامة فى هذا العصر [٦]؛ مشاركا فى ذلك أحد كبار المتخصصين [٧] المعاصرين فى تاريخ المغرب خلال العصور الإسلامية.

ومع ذلك وجد من مؤرخى العصر من اعتبر التاريخ أحداثا دنيوية جرى تعليلها وتفسيرها تفسيرا وضعانيا [٨]؛ خصوصا ما تعلق منها بالحياة العامة؛ كما هو حال القاضى عياض [٩]، وغيره من المؤرخين الفقهاء من أمثال ابن القطان [١٠].

وإذ تبارى المؤرخون الرسميون فى التأريخ للأسرات الحاكمة وسير سلاطينها؛ فلا نعدم وجود مؤرخين انحازوا لطبقة العامة؛ كما هو شأن ابن عذارى الذى عزف عن المناصب الرسمية وآثر الاعتكاف والتفرغ للبحث والدرس والتأليف. لذلك انطوت كتاباته على قدر من الحياد

---

(١) التعريف بالقاضى عياض، ص ١٧.
(٢) نفسه، ص ١٨.
(٣) نفسه، ص ٢٠.
(٤) سيرة المهدى بن تومرت، ص ٢٥.
(٥) أخبار ملوك بنى عبيد، ص ٤٩.
(٦) إبراهيم القادرى: المرجع السابق، ص ١٢٤.
(٧) أنظر: سعد زغلول عبدالحميد: تاريخ المغرب العربى، ص ٩، الإسكندرية ١٩٩٥.
(٨) هاشم العلوى: المرجع السابق، ص ٢٩.
(٩) أنظر: القاضى عياض: ترتيب المدارك فى معرفة أعلام مذهب مالك، جـ ١، ص ٥، الرباط ١٩٨٣.
(١٠) عبدالإله بلمليح: المرجع السابق، ص ٣٠.

والموضوعية. بل يمكن الجزم بانحيازه للرعية ضد السلطة؛ إذ تعاطف مع حركات العوام وأرخ لها فى ثنايا «البيان المغرب» [١].

وهذا يقودنا إلى محاولة الكشف عن مقاصد مؤرخى العصر وغاياتهم المستهدفة من كتابة التاريخ.

ليس من شك فى أن بعض مؤرخى العصر صنفوا فى التاريخ لغاية معرفية صرفة، كما هو حال ابن عذارى الذى اتخذ من «المطالعة حلية»[٢] على حد قوله. ويرى بعض الدارسين أن مؤرخى الطبقات والتراجم تعرضوا لنفس المقاصد[٣]. لكننا نرى العكس؛ إذ كتبت لغرض تعليمى سياسى فى الغالب الأعم. فمؤرخو الطبقات الإباضية استهدفوا الحفاظ على تراث المذهب فى وقت تعرض فيه الإباضية للأخطار. لذلك كتبوا بهدف دعوة جمهور الإباضية للتشبث بالمذهب والحفاظ عليه من الاندثار[٤]. مصداق ذلك قول الشماخى فى مقدمة «كتاب السير» أنه ألفه «لمعرفة من مضى من أسلافنا وإظهار منهج الحق مشرقا»[٥].

كما استهدف البيذق غاية تعليمية ذات توجه سياسى اجتماعى فحواه «دفع المظالم والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» [٦]؛ مستهدفا بذلك حكم المرابطين.

أما عن مؤرخى السلطة؛ فقد كتبوا لتحقيق غايتين؛ الأولى هى الدعاية للحكومات القائمة، والثانية هى الحصول على المال والجاه. مثال ذلك ما ذكره المراكشى فى مقدمة كتاب «المعجب»؛ مشيدا بمآثر الخلافة العباسية وإغداقها عليه حيث قال: «.... أيها السيد الذى توالت على نعمه، وأخذ بضبعى من حضيض الفقر والخمول.. إلخ» [٧].

---

(١) سعيد أبو زيد: الحياة الاجتماعية فى الأندلس فى عصر دولتى المرابطين والموحدين، ص ٩، القاهرة ١٩٩٦.
(٢) البيان المغرب، جـ١، ص ١٤.
(٣) أنظر:
إبراهيم القادرى: المرجع السابق، ص ١٢٦.
(٤) محمود إسماعيل: الخوارج، ص ١٩، ٢٠.
(٥) الشماخى: المرجع السابق، جـ١، ص ١.
(٦) البيذق: المرجع السابق، ص ٢.
(٧) المراكشى: المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، ص ٦، القاهرة ١٩٦٣.

أما عن الأسلوب؛ فقد كتب مؤرخو العصر فى الغالب الأعم نثرا مرسلا بليغا فى بعض الأحيان. كما آثر آخرون أسلوب السجع والصنعة، دونما تذويق متكلف؛ كما هو حال محمد بن عياض[١]، وحال أبيه الذى كان من مشاهير أدباء عصره[٢]. وبلغت البلاغة آية ذروتها فى أسلوب ابن الخطيب[٣] وابن الأبار. أما ابن عذارى؛ فقد مزج بين النثر المرسل والسجع غير المتكلف[٤]؛ وكذلك كان حال ابن حماد[٥]. أما ابن خلدون فقد كتب نثرا مسجوعا متكلفا فى الجزء الخاص بحديثه عن المؤرخين [٦] ثم اتبع أسلوبا نثريا يكتنفه الغموض؛ نتيجة نقله عن السابقين دون وعى وروية[٧].

خلاصة القول؛ إن الفكر التاريخى فى المغرب حمل ذات الخصائص العامة لنظيره فى العالم الإسلامي. وإن تميز ببعض الخصوصية المنبثقة من خصوصية البنية الإثنية للمجتمعات المغربية.

ومن أجل تأكيد هذا الحكم نعرض لمؤرخ مغربى فى شيء من التفصيل كأنموذج يجسد خصائص الكتابة التاريخية فى عصره.

أنموذجنا المختار هو ابن أبى زرع (ت ٧٤١ هـ) وكتابه «الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس».

عاش ابن أبى زرع فى كنف دولة بنى مرين؛ كشاهد عدول فى مدينة فاس. ولا نعرف شيئا عن أصله أو ثقافته؛ لكن نهجه فى مؤلفه الذى نحن بصدده وطبيعة وظيفته تنم عن محدودية ثقافته. كما نستشف من مؤلفه أيضا أنه كان سنيا على مذهب الإمام مالك.

يؤرخ كتابه للدول التى قامت فى المغرب الأقصى فقط، على عكس ما يوحى به العنوان؛ عن كونه مؤلفا فى تاريخ المغرب العام. إذ إن ما ورد عن الكيانات الأخرى فى المغربين الأوسط والأدنى وإفريقية لا يتعدى رصدا

---

(١) التعريف بالقاضى عياض، ص ٩١؛ كمثال.
(٢) نفسه، ص ٩٥.
(٣) كناسة الدكان، ص ٥؛ كمثال.
(٤) الحلة السيراء؛ جـ١ ص ٥٣؛ كمثال.
(٥) البيان المغرب، جـ١، ص ٤٢٥؛ كمثال.
(٦) أخبار ملوك بنى عبيد، ص ٢٧٢، ٢٧٤؛ كمثال.
(٧) محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، ص ١٥.

لأهم الأحداث وردت فى صورة أخبار موجزة، كتبها فى نهاية كل عهد من عهود حكام المغرب الأقصى.

وبرغم ضآلة مستوى التأليف؛ إلا أن الكتاب يحوى معلومات فريدة؛ نقلها ابن أبى زرع من مصادر مغربية مفقودة. وتتعلق هذه المعلومات بالجوانب الحضارية والسياسية فى آن.

أما عن محتوى الكتاب؛ فقد بدأ المؤرخ تأريخه للمغرب الأقصى فى عهد الدولة الإدريسية، أى أنه أغفل عصر الولاة الذى زخر بأحداث جسام تتعلق بثورات الخوارج. وفى تأريخه للأدارسة؛ لم يغفل التعرض لجذور الحركة الزيدية فى الشرق. ثم تناول الدولة فى عهد إدريس الأول(١)؛ موضحا جهوده فى تأسيسها، ومآثره فى نشر الإسلام بالمغرب الأقصى(٢).

ثم عرض لعهد إدريس الثانى (٣) مركزا على بناء مدينة فاس التى اختصها باهتمام كبير(٤)؛ مبالغا فى ذكر فضائلها على عادة مؤرخى المدن.

تناول بعد ذلك عهد محمد بن إدريس (٥)، ثم قطع السياق وعاد للحديث عن مآثر فاس. وأفرد دراسة مطولة عن «جامع القرويين»؛ كاسرا منهجه فى تسلسل الأحداث؛ حيث عرض له منذ بنائه حتى عصره، واقفا على ما لحق به من تجديدات خلال العصور المختلفة؛ مشيدا بجهود المرينيين فى هذا الصدد (٦).

ولا ندرى سبب توقفه عن التأريخ لخلفاء محمد بن إدريس؛ إذ فاجأنا بالحديث عن سقوط الدولة الإدريسية. وأنهى هذه الفترة بإثبات تراجم مقتضبة فى الوفيات عن أعلام مدينة فاس. كما قدم جردا للكوارث الطبيعية وآثارها الاقتصادية والاجتماعية؛ خصوصا ما تعلق بأسعار السلع والبضائع (٧).

---

(١) ابن أبى زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، ص ١٥ وما بعدها، الرباط ١٩٧٣.

(٢) نفسه، ص ٢٠ وما بعدها.

(٣) نفسه، ص ٢٥ وما بعدها.

(٤) نفسه، ص ٢٩، وما بعدها.

(٥) نفسه، ص ٤٧، وما بعدها.

(٦) نفسه، ص ٦٢ وما بعدها.

(٧) نفسه، ص ٩٦ وما بعدها.

وفى حديثه عن الفترة اللاحقة؛ أهمل التأريخ للإمارات الزناتية فى بلاد المغرب، واكتفى بالحديث عن إمارة موسى بن أبى العافية [١]، فى المغرب الأقصي. والحق أنه قدم بصددها معلومات ضافية وفريدة؛ إذ استعرض أحوالها الداخلية، وأشار إلى علاقاتها مع الكيانات المغربية المعاصرة. وفى نهاية تأريخه لها؛ أورد كالعادة إحصاء بوفيات مشاهير فاس فى تلك الفترة. كما اهتم بالكوارث الطبيعية كالزلازل والجراد ومناسيب الأمطار والقحط ونحوها [٢].

لم يؤرخ ابن أبى زرع للدولة الفاطمية فى المغرب؛ اللهم إلا ما تعلق بصراعها مع أمويى الأندلسى على أرض المغرب الأقصي [٣].

ثم انتقل فجأة للحديث عن قيام الدولة المرابطية مرتبا الأحداث والوقائع على تواريخ حكامها [٤]؛ ذاكرا تفصيلات مهمة عن توسعها فى المغرب الأقصى على حساب الإمارة البورغواطية. كما عرض لنشاطها العسكرى فى المغرب الأوسط بطريقة مجملة. ثم أرخ لجواز المرابطين إلى الأندلس؛ مفصلا الحديث عن انتصارهم على النصارى فى موقعة «الزلاقة»؛ ممتدحا يوسف بن تاشفين، معتبرا إياه حاميا حمى الإسلام. كما عرض لجوانب من سياسات المرابطين ونظمهم بنغمة تنم عن التبجيل والتوقير والثناء[٥]. ثم استعرض الوثائق المهمة فى المغرب الأدنى وإفريقية، كذا سجل مشاهير الوفيات فى فاس، فضلا عن عرض للكوارث الطبيعية وأسعار السلع [٦].

وفى تأريخه للدولة الموحدية، أبدى عداء لهم ودعوتهم؛ واعتبرهم «مارقين» [٧]. كما عرض لعمال الدولة وقضاتها وأطبائها[٨]. وتوقف عند معركة «الأرك» التى انتصر فيها الموحدون على نصارى الأندلس؛ دون أدنى إشادة بهم[٩]؛ بل حرمهم من نسبة هذا النصر إليهم وعزاه إلى

(١) نفسه، ص ١٠٢ وما بعدها.
(٢) نفسه، ص ١١٤ ومابعدها.
(٣) نفسه، ص ٩٢ وما بعدها.
(٤) نفسه، ص ١١٩ وما بعدها.
(٥) نفسه، ص ١٥٠ وما بعدها.
(٦) نفسه، ص ١٥٨ وما بعدها.
(٧) نفسه، ص ١٧٣ وما بعدها.
(٨) نفسه، ص ١٩٤ ومابعدها.
(٩) نفسه، ص ٢٢٠ وما بعدها.

الصلحاء والفقهاء [1]. ثم استعرض تاريخ سلاطين الموحدين بنبذة عدائية. وأبدى نوعا من التشفى لهزيمتهم فى معركة «العقاب» [2]. وأنهى تأريخه للدولة الموحدية ـ كعادته ـ بذكر أخبار الوفيات وكوارث الطبيعة.

وحين أرخ لدولة المرينيين ـ التى عاش فى كنفها ـ اعتبرها «الدولة السعيدة.. أطالها الله وخلد ملكها، وأعلى كلمتها وأيدها»؛ فأفاض فى ذكر «نسبها الصريح وقيامها بالحق والاعتقاد الصحيح، وأخبار ملوكهم وفتوحاتهم وغزواتهم وسيرهم الجميلة ومآثرهم»[3].

واهتم فى تأريخه بالجانب العسكرى على نحو خاص[4]. واستعرض حكام المرينيين واحدا بعد الآخر على نفس منواله فى التأريخ للدول السابقة[5]. وأنهى كتابه بأحداث سنة ٧٢٦ هـ.

وكعادته أيضا؛ قدم رصدا للأحداث المهمة فى صورة أخبار ليس إلا. ثم أثنى على سياسة المرينيين وأشاد بنهجهم فى الإصلاح وجهودهم فى البناء والعمران. وتوجه بالدعاء للسلطان المرينى ـ أبى سعيد عثمان «بدوام دولته»[6].

تلك هى محتويات الكتاب؛ فماذا عن مرجعية مؤلفه؟

عرض ابن أبى زرع لهذه المرجعية فى مقدمة كتابه؛ حيث قال: «انتقيت جواهره من كتب التاريخ والحفاظ والكتاب، وقيدته عن الرواه الثقاة الأمجاد»[7].

ويشى هذا القول باعتماد ابن أبى زرع على حشد هائل من كتب التواريخ المغربية عن العصور السابقة، وكان أمينا حين أشار إليهم فيما نقله عن مؤلفاتهم. منهم الوراق والبرنسى؛ وكتبهما مفقودة.

---

(١) نفسه، ص ٢٢٢.
(٢) نفسه، ص ٢٧٢.
(٣) نفسه، ص ٢٧٨.
(٤) نفسه، ص ٢٨٢ وما بعدها.
(٥) نفسه، ص ٢٨٢ ـ ٣٥٨ وما بعدها.
(٦) نفسه، ص ٤٠١ ـ ٤٠٣.
(٧) نفسه، ص ١٤.

كما نقل عن البكرى - وهو جغرافى أندلسى اهتم بتاريخ المغرب - الكثير من المعلومات وأشار إليه[١]. ونقل كذلك عن ابن غالب، فضلا عن كتب النسابة المغاربة. وهى جميعا مفقودة؛ الأمر الذى يعلى من قيمة منقولاته[٢]. واستمد معلومات أيضا من مؤلفات مغربية معروفة فى تأريخه لدولة الموحدين؛ مثل كتاب «المن بالإمامة» لابن صاحب الصلاة[٣].

أما ما يتعلق بعصره؛ فقد عول على شهود العيان «من أشياخ التاريخ والحفاظ والكتاب»[٤] المعاصرين له؛ دون ذكر أسمائهم.

كما اعتمد على الكثير من الوثائق المثبتة فى كتب السابقين وضمنها كتابه[٥].

ويخبرنا ابن أبى زرع - باعتباره شاهد عدل - عن إفادته من «تقييدات» فقهاء عصره؛ من أمثال أبى على المليانى [٦] عن العصر المرينى.

أما عن منهجه؛ فقد اتبع النهج السائد فى عصره؛ الجامع بين النظام الحولى ونظام الموضوع المتكامل. ولن نسترسل فى إيضاحه؛ إذ سبق لنا التعريف به. وما نؤكده أنه كان على وعى بأهميته وجدواه، وفى هذا الصدد يقول: «.... وأذكرهم أميرا بعد أمير، وملكا بعد ملك، وخليفة بعد خليفة، وأمة بعد أمة على حسب تواليهم وأعصارهم ومراتبهم فى دولتهم وأزمانهم»[٧].

لم يعول ابن أبى زرع على الإسناد؛ بل اكتفى بإثبات أسماء من نقل عنهم. كما ميز بين المنقول وبين ما أضافه من لدنه بعبارة «قال المؤلف»[٨]. ويعلل رفضه الإسناد بقوله «خيفة الإكثار والامتداد» [٩]. أما عن المعلومات التى نقلها عن السابقين؛ فكثيرا ما أجمل الروايات المتعددة فى رواية واحدة؛ فذكر - على سبيل المثال - «قال الوراق والبكرى والبرنسي». [١٠].

---

(١) نفسه، ص ٢٤.

(٢) نفسه، ص ٣٧، ١١٩.

(٣) نفسه، ص ١٨٨.

(٤) نفسه، ص ١٤.

(٥) نفسه، ص ٢٨.

(٦) نفسه، ص ٧٨.

(٧) نفسه، ص ١٣.

(٨) نفسه، ص ١٥.

(٩) نفسه، ص ١٤.

(١٠) نفسه، ص ٢٤.

وفى عرضه للموضوعات يأخذ بنهج التسلسل التاريخي، لكنه يستطرد أحيانا فى ذكر معلومات خارج السياق [١]؛ ثم يعود بعد ذلك إلى الموضوع الأصلي.

وقد اعتمد الإحصاء فى بعض الأحيان، خصوصا ما تعلق بأحداث عصره. إذ أحصى أعداد الأسرى والأسلاب والغنائم من الأموال والرجال والنساء والذرارى والحراب والسيوف والدروع عن إحدى المعارك التى انتصر فيها المرينيون على نصارى الأندلس[٢]؛ بما يؤكد استقاءه معلوماته عن شهود العيان.

واتسم عرض ابن أبى زرع بالميل إلى السرد والوصف والقص الحوارى أحيانا [٣]. كما يستشهد بالمأثور من أقوال السلف؛ مثل إدريس الأول وداود بن القاسم [٤].

أما عن التعليل والتأويل؛ فقد اعتمد الغيبية والمذهبية والبطولة الأسطورية. فقد علل نجاح الدعوة الموحدية بإرادة الله، و«عذوبة لفظ ابن تومرت ومكره ولسانه» إضافة إلى «جهل العامة» [٥].

وتتجلى الرؤية الغيبية فى تعليقه على انتصار المرابطين فى «الزلاقة» بقوله «أظهر الله الإسلام وأعز أهله» [٦]. كما عزى انتصار الموحدين فى معركة «الأرك» إلى «فقهاء المغرب وصلحائه» [٧] الذين رافقوا الجيش الموحدي. ولعل فى ذلك تفسير لتعاطفه مع المتصوفة[٨].

وبرغم غلبة المسحة الدينية والأسطورية[٩] على رؤيته؛ فقد فطن إلى التفسير القائم على «العصبية» فى قيام الدول وسقوطها؛ سابقا فى ذلك ابن خلدون الذى نسب إليه المحدثون هذا السبق واعتبروه تفردا اختصوا به ابن خلدون؛ دون تمحيص أو روية.

---

(١) نفسه، ص ٥٤.

(٢) نفسه، ص ٣١٨، ٣١٩.

(٣) نفسه، ص ٣؛ كمثال.

(٤) نفسه، ص ٢٦، ٤٧.

(٥) نفسه، ص ١٧٧.

(٦) نفسه، ص ١٤٩.

(٧) نفسه، ص ٢٢٢.

(٨) نفسه، ص ٢٦٦.

(٩) نفسه، ص ١٧٥.

يرى ابن خلدون أن الدولة «عظيمة الملك عريضة الاستيلاء» تستند إلى عصبية فتية تعيش حياة خشنة تجعلها تمتلك من قوة البداوة و«التوحش» ما يؤهلها إلى الانقضاض على الدولة فى مرحلة الدعة والترف والخمول؛ فتقضى عليها بالقوة والغلبة.

لقد سبق ابن أبى زرع إلى هذه النظرية حين فسر قيام دولة بنى مرين على أنقاض دولة الموحدين المهترئة نتيجة حياة الترف والخمول بعد انقضاض العصبية المرينية الزناتية الفتية عليها وإسقاطها.

ونص ابن أبى زرع فى هذا الصدد واضح كل الوضوح؛ إذ يصف العصبية الدينية بقوله: «هم أهل صحراء لا يدخلون تحت حكم سلطان، ولا يرضون بذل ولا هوان. لهم همة عالية ونفوس سامية، لا يعرفون الحرث ولا التجارة، ولا يشتغلون بغير الصيد وطراد الخيل»(١).

أما عن العصبية الموحدية المهترئة؛ فيصفها ابن أبى زرع «بالتهاون فى الأمور والاشتغال باللهو والخمور» (٢).

لذلك؛ نسجل لابن أبى زرع هذا السبق؛ الذى يؤكد حكمنا المعروف على ابن خلدون بالاقتباس من الآخرين ونسبته إلى نفسه.

أما عن موقف ابن أبى زرع من الدول المغربية التى أرخ لها؛ فيدور فى إطار دينى ومذهبى. فقد وصم نصارى الأندلس بأنهم «ملاعين»(٣). ووصف حكام إمارة بورغواطة الخارجية الصفرية بأن «مذهبهم سخيف وديانتهم خسيسة»(٤).

كما تعاطف مع الأدارسة لأنهم ينتمون إلى آل البيت. لذلك أردف ذكر كل إمام منهم بعبارة «رضى الله عنه»(٥).

---

(١) نفسه، ص ٢٨٢.
(٢) نفسه، ص ٢٨٣.
(٣) نفسه، ص ٢٣٥.
(٤) نفسه، ص ١٣٠.
(٥) نفسه، ص ٤٧.

كما انحاز إلى المرابطين لأنهم مالكية على نفس مذهبه؛ فأشاد بأنسابهم (١). وأردف ذكر كل حاكم من حكامهم بعبارة «رحمه الله»(٢). وعندما اختتم تأريخه لدولتهم ذكر عبارة «رحمهم الله تعالى بمنه وكرمه» (٣).

كما أبدى عداء مقيتا للموحدين؛ فاعتبر ابن تومرت داعيا للمهدوية(٤). بل عد التأريخ لدولتهم إثما اقترفه، فقال «قال المؤلف عفا الله عنه» (٥). كما نعت سلاطينهم بـ«المروق» (٦).

أما عن تأريخه لبنى مرين؛ فقد أسرف فى امتداحهم واعتبر حروبهم نوعا من «الجهاد» (٧). وزعم أنهم لذلك كانوا مظفرين فى كل ما خاضوه من معارك (٨). كما أشاد بسائر حكامهم الذين استهدفوا من الحكم «التخفيف عن الرعية» (٩).

ونظرا لمحدودية ثقافته؛ فقد وقع فى أخطاء تاريخية فادحة، خصوصا فيما أورده عن أخبار الزيدية فى الشرق (١٠). ناهيك عن التحريفات الخاصة بأسماء الأعلام (١١). كما أخطأ أيضا فى ذكر بعض الأخبار الخاصة بالمغرب؛ كقوله إن المغرب الأقصى لم تجر أسلمنه إلا فى عهد إدريس الأول (١٢).

أما عن أسلوبه؛ فهو نثرى مرسل، وإن مال إلى السجع الساذج أحيانا. وتنم كثرة الأخطاء الإملائية عن فقره فى علوم اللغة.

خلاصة القول؛ إن فكر ابن أبى زرع التاريخى كان قاصرا وضحلا؛ ولا غرو فقد اعتبر التاريخ محض «غرائب ونوادر وعجائب» (١٣).

هكذا؛ كان الفكر التاريخى المغربى فى حالة من التدهور؛ خصوصا إذا ما قيس بالعصر السابق؛ شأنه فى ذلك شأن الفكر التاريخى فى سائر أقاليم العالم الإسلامى؛ بما يؤكد وحدة الحراك التاريخى فى صيرورته وتجلياته.

---

(١) نفسه، ص ١٥٧.
(٢) نفسه، ص ١٦٥.
(٣) نفسه، ص ١٥٨.
(٤) نفسه، ص ١٧٢.
(٥) نفسه، ص ١٧٢.
(٦) نفسه، ص ١٧٨.
(٧) نفسه، ص ٢٧٨.
(٨) نفسه، ص ٣١٢ .
(٩) نفسه، ص ٤٠٤.
(١٠) نفسه، ص ١٥؛ كمثال.
(١١) نفسه، ص ١٩؛ كمثال.
(١٢) نفسه، ص ٢٠.
(١٣) نفسه، ص ١٢.

ثانيا: فى الاندلس

سبق وعرفنا بمعالم تاريخ الأندلس خلال عصر الإقطاعية العسكرية؛ وأوضحنا دور المرابطين والموحدين والمرينيين فى مواجهة أخطار حركة «الاسترداد» النصرانية. لذلك نكتفى بإضافة بعض المعلومات عن تعاظم هذه الأخطار نتيجة سقوط الدولة المرابطية وهى فى أوج فتوتها، وقيام الدولة الموحدية على أنقاضها. كما أن الموحدين شغلوا بمشكلات إمبراطوريتهم الواسعة التى شملت كل بلاد المغرب والأندلس؛ فتراخت عن مواصلة الجهاد فى الأندلس.

لذلك تعاظم الخطر النصرانى بعد اتحاد معظم ممالكهم، ومؤازرة البابوية لملوكهم، ومباركة جهودهم فى استرداد الأندلس. كما تضاعفت هذه الجهود بعد مساندة مملكة الفرنجة فى بلاد الغال للممالك النصرانية من جهة، وقيام النصارى داخل الأندلس بالتمرد والثورة من جهة أخرى.

لذلك تعاظم النشاط الصليبى فى الأندلس خصوصا بعد سقوط دولة الموحدين وتمزق وحدة المغرب إلى دول ثلاث؛ بنى حفص فى تونس، وبنى عبدالواد فى المغرب الأوسط، وبنى مرين فى المغرب الأقصى.

وبرغم محاولات المرينيين فى مواصلة الجهود لوقف الزحف الصليبى فى الأندلس؛ إلا أن محاولاتهم باءت بالفشل، وتمكن النصارى من الاستيلاء على كل بلاد الأندلس، باستثناء غرناطة التى شهدت قيام إمارة بنى الأحمر.

ودبت الخلافات بين أفراد بنى الأحمر، وحاول المرينيون رأبها دون طائل. بل دب الضعف فى دولة بنى مرين نفسها من جراء صراعها مع دولة بنى عبدالواد بتلمسان. وتدخل أمراء بنى الأحمر فى هذا الصراع ولعبوا دورا مخربا فى إذكائه؛ بل تطلع أحد أمرائهم - محمد الغنى بالله - للقضاء على دولة بنى مرين؛ فأنفذ حملة لتحقيق هذا الغرض نجحت فى إسناد الحكم بفاس إلى أمير مرينى موال له، بينما أسس أمير مرينى آخر إمارة فى مراكش. وتفجر الصراع بين الطرفين، الأمر الذى فت فى قوة الدولة المرينية؛ فلم تستطع مواصلة جهودها فى مواجهة الخطر النصرانى فى الأندلس.

وانتهى الأمر إلى إسقاط إمارة بنى الأحمر ذاتها؛ بعد اتحاد ممالك

النصارى على يد فرديننـد وايزابلا؛ ودالت بذلك دولة الإسـلام فى الأندلس سنة ٨٩٧ هـ.

تلك هى الخلفية التاريخية التى فى ظلها كتب مؤرخو الأندلس مصنفاتهم متأثرين بطابعها المأساوى.

فماذا عن الفكر التاريخى الأندلسى فى هذا العصر؟

سنحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال دراسة عدة محاور أساسية؛ سبق اعتمادها كمنهج فى دراسة الفكر التاريخى فى سائر أرجاء العالم الإسلامى. وهى التعريف بمؤرخى العصر وتصنيفهم، وتحديد طبيعة ثقافتهم. ثم الوقوف على مرجعيتهم، ومعرفة مناهجهم ورؤاهم ومقاصدهم التى استهدفوها من كتابة التاريخ. كذا دراسة أسلوبهم فى الكتابة، ومدى التزامهم بالموضوعية، وتقويم نتاج ذلك كله؛ مقارنا بنتاج مؤرخى عصرهم فى أقاليم العالم الإسلامى. ثم تقديم دراسة متأنية عن مؤرخ أندلسى من خلال أحد مؤلفاته.

بخصوص المحور الأول ـ التعريف بالمؤرخين ـ نشير إلى ملاحظتين هامتين: الأولى؛ أن بعض هؤلاء المؤرخين هجروا الأندلس واستوطنوا أقاليم أخرى فى المغرب والمشرق؛ كالعراق والشام ومصر والحجاز. وقد قمنا بالتعريف بهم وبمصنفاتهم حين عالجنا الفكر التاريخى فى هذه الأقاليم؛ ومن ثم لن نكرر ما سبق ذكره؛ إلا بالقدر الذى يخدم موضوع الدراسة.

أما الملاحظة الأخرى؛ فتتعلق بالتصنيف. لقد عولنا من قبل على هوية المؤرخ المذهبية كمعيار فى التصنيف، لكن هذا المعيار لن يكون له اعتبار بصدد مؤرخى الأندلس؛ لأن كل مؤرخى الأندلس كانوا من أهل السنة. لذلك سنعتمد الوظيفة، أو المهنة، أو التخصص المعرفى معيارا للتصنيف.

تأسيسا على ذلك؛ نلاحظ أن بعض مؤرخى العصر كانوا «مؤرخى بلاط»؛ أو على الأقل موالين للسلطة. ومنهم من اشتغل بالكتابة فى دواوينها، أو عملوا بالقضاء. ولم نعدم وجود مؤرخين من الحكام أنفسهم أو من وزرائهم. أما معظمهم فكانوا من الفقهاء والمحدثين والمشتغلين بالأدب.

من مؤرخى البلاط؛ نقف على أسماء ابن الصيرفى (ت ٥٧٠ هـ) مؤرخ

الدولة المرابطية[1]، وابن سعيد الذى سبق وعرضنا له مؤرخا للأيوبيين فى مصر. أما الحجارى (ت ٤٩٩ هـ) فكان على صلة بأمراء المرابطين[2]. كما كان ابن الخطيب وزيرا لبنى الأحمر فى غرناطة ثم التحق بالمرينيين فى فاس. وكذلك كان ابن خلدون؛ كما أوضحنا من قبل حين عرضنا للفكر التاريخى فى المغرب. كما كان الطرطوشى على صلة بالبلاط الفاطمى بعد رحيله من الأندلس وإقامته فى مصر[3].

ومن المؤرخين الأمراء أو الملوك؛ نقف على أسماء محمد بن عبدالله بن الأفطس؛ أمير بطليوس [4]، وأبى الوليد بن الأحمر من ملوك غرناطة[5].

أما عن المؤرخين الذين اشتغلوا بالكتابة فى الدواوين؛ فمنهم الغرناطى (ت ٥٧٧ هـ) الذى اشتغل فى دواوين المرابطين [6]. ومن المؤرخين القضاة؛ نذكر ابن بشكوال (ت ٥٧٨ هـ) الذى تولى قضاء أشبيلية[7]، والخزرجى (ت ٥٥٩ هـ) قاضى أشبيلية، ثم غرناطة [8].

أما عن المؤرخين المحدثين؛ فمنهم ابن عبدالبر[9]. (ت ٤٦٣ هـ)، والضبى (ت ٥٩٩ هـ) الذى يعد من أشهر محدثى عصره [10]. ومن المؤرخين الفقهاء، نذكر أبا زكريا الشبلى [11] والشاطبى (ت ٥٨٤ هـ) [12].

ويعد ابن بسام (ت ٥٤١ هـ) من أهم الأدباء الذين كتبوا فى التاريخ[13]، كذلك كان أبو عامر السالمى (ت ٥٥٩ هـ) أديبا مبرزا[14].

---

(١) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٣٧.
(٢) نفسه، ص ٢٧٢.
(٣) على أدهم: المرجع السابق، ص ١١٠.
(٤) عبدالواحد ذنون طه: موارد تاريخ ابن عزارى المراكشى عن الأندلس، مجلة المجمع العلمى العراقى، جـ٤، مجلد ٣، ص ٣٦١، بغداد ١٩٨٦.
(٥) عبد القادر زمامه: أبو الوليد بن الأحمر، ص ١١٦، ١١٨ ، الدار البيضاء، د . ت
(٦) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٤١.
(٧) نفسه، ص ٢٧٣.
(٨) نفسه، ص ٢٨٢.
(٩) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ ٣، ص ٢٨٠.
(١٠) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٧٦.
(١١) أحمد الطاهرى: عامة أشبيلية فى عصر بنى عباد، ص ٢٩ رسالة دكتوراة، مخطوطة، كلية الآداب بمكناس، ١٩٩٥.
(١٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٨٢.
(١٣) نفسه، ص ٢٩٤.
(١٤) عبدالواحد ذنون طه: دراسات فى تاريخ الأندلس، ص ٢١١، بغداد ١٩٧٥.

تلك نماذج لأصناف المؤرخين المشهورين؛ إذ وجد غيرهم كثيرون فقدت مصنفاتهم، فلم نستطع التعريف بهم؛ من أمثال ابن حبيش (ت ٥٨٤ هـ) وأحمد بن بلال (ت ٤٦٠ هـ) وابن بدرين (ت ٤٧١ هـ) وغيرهم.

أما عن ثقافة هؤلاء المؤرخين، فقد جمعت بين العلوم الدينية وعلوم اللغة والأدب، كما أحاط بعضهم ببعض المعارف الفلسفية وأدب السياسة. وقد قام الكثيرون برحلات إلى المغرب وبلاد الشرق [١]؛ فأضافوا إلى معارفهم الكثير من المعلومات الجغرافية.

نعلم أن ابن خير (ت ٥٧٥ هـ) كان واسع الاطلاع عالما فى الحديث والفقه وعلوم القرآن؛ فكان أستاذ عصره [٢]. واشتهر أبو الوليد بن الأحمر بالتعمق فى الحديث والأدب [٣]. وكان السالمى (ت ٥٥٦ هـ) أديبا أحاط بعلوم اللغة [٤]. وجمع ابن بسام بين علم الحديث والأدب [٥]. لذلك كان معظم مؤرخى الأندلس محدثين وأدباء.

أما عن أصناف الكتابة التاريخية، فلم يهتم مؤرخو العصر بالكتابة فى «التاريخ العالمى»؛ نتيجة ضحالة الثقافة من جهة، وإلحاح الموضوعات السياسية المحلية للكتابة فيها من جهة أخرى. فنظرا لتعاظم الخطر النصرانى، اهتم المؤرخون بالتاريخ الإسلامى العام؛ تشبثا بالهوية الإسلامية.

إذ كتب ابن سعيد «التاريخ المحلى» الذى يؤرخ للإسلام منذ البعثة النبوية وحتى عصره [٦]. كما ألف ابن الأحمر «نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان» فى الموضوع ذاته[٧]. وصنف السالمى كتاب «الأسرار فى التجارب والأخبار» عن الدول الإسلامية [٨].

---

(١) ابن سعيد: المغرب فى حلى المغرب، ص ٦، القاهرة، د. ت.

(٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٨١.

(٣) عبدالقادر زمامه: المرجع السابق، ص ١١٧.

(٤) عبدالواحد ذنون طه: دراسات، ص ٢١١.

(٥) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٩٤.

(٦) المغرب، ص ٦ من مقدمة المحقق.

(٧) عبدالقادر زمامه: المرجع السابق، ص ١١٧.

(٨) عبدالواحد ذنون طه: دراسات، ص ٢١٢.

ولنفس المعطيات السابقة، جرى الاهتمام بتاريخ الشرق الإسلامى، فكتب ابن سعيد «المشرق فى حلى المشرق»[1].

ونظرا لاتصال تاريخ الأندلس بالمغرب وتوحدهما فى عصرى المرابطين والموحدين؛ صنفت تواريخ تجمع بين العدوتين فى مؤلف واحد، كما خصصت مؤلفات أخرى عن بلاد المغرب وحدها. فكتاب «المسهب فى غرائب المغرب» للحجارى يعرض لفضائل أهل المغرب والأندلس[2]. وأرخ الغرناطى لدولة المرابطين فى «أخبار لمتونة» [3].

وعالج السالمى الصراع بين المرابطين والموحدين فى «أخبار الفتنة الثانية بالأندلس» [4]. وصنف الغافقى (ت ٥٧٥ هـ) «فضائل أهل المغرب»، و«المغرب فى محاسن المغرب» فى ذات الإطار[5]. كما كتب ابن الأحمر «روضة النسرين فى دولة بنى مرين» المغربية [6].

أما عن تاريخ الأندلس؛ فقد كتب فيه الكثير من المؤلفات؛ سواء فى صورة تاريخ عام يتناول تاريخ الأندلس منذ الفتح الإسلامى، أو عن الأسرات الحاكمة، أو الأقاليم والمدن. فصنف الواد آشى «تاريخ الأندلس». وتحت العنوان نفسه ألف الرندى (ت ٧٠٧ هـ)، كما كتب ابن بدرين (ت أواخر القرن الخامس الهجرى) «مختصر فى تاريخ الأندلس». وكتب ابن الفارق (ت ٦٩٠ هـ) «تاريخ بنى نصر» [7].

واهتم مؤرخو الأندلس بالأقاليم والمدن، لتحول الولاء إلى الإقليم أو المدينة بعد فقدان الثقة فى النظم الحاكمة. ويرى أحد الدارسين [8] أن الكتابات التى تعلقت بهذا الموضوع فقدت أهميتها بعد إغفال التأريخ للنظم والانصراف إلى الكتابة فى الأحوال الاجتماعية والعمرانية. وعندنا أن هذا الحكم مغلوط؛ فمن يطالع بعض المؤلفات يجد اهتماما فائقا بالنظم الإدارية والعسكرية ـ من جراء الصراع مع النصارى ـ فضلا عن الجغرافيا

---

(١) ابن سعيد: المغرب، ص ٩ من مقدمة المحقق.

(٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٧٢.

(٣) نفسه، ص ٢٤١.

(٤) نفس المرجع والصفحة.

(٥) نفسه، ص ٢٤٢.

(٦) عبدالقادر زمامه: المرجع السابق، ص ١١٧.

(٧) عبدالواحد ذنون طه: دراسات، ص ٢١٠.

(٨) أنظر: السيد عبدالعزيز سالم: المرجع السابق، ص ١١٥.

والطبوغرافيا والديموغرافيا والعمران[١]؛ بالإضافة إلى الثقافة؛ وذلك من خلال الترجمة لمشاهير العلماء والأدباء والشعراء والمتصوفة[٢].

كتب المخزومى (ت ٦٥٨ هـ) «فضائل ميورقة وتاريخها»، كما أرخ للجزيرة الخضراء على نفس المنوال. وصنف البلفيقى (ت ٧١٥ هـ) «تاريخ المرية وبجانه» [٣].

ونظرا للإفلاس السياسى واستبداد الحكام؛ اهتم مؤرخو العصر بالكتابة فى «آداب السياسة» والأحكام والنظم. وحسبنا الإشارة إلى أهمية كتاب «سراج الملوك» للطرطوشى؛ الذى حاول ابن خلدون التقليل من قيمته؛ فاعتبره مجرد «نقل وترغيب شبيه بالمواعظ» [٤]؛ نقلها الطرطوشى من مقدمات مؤلفات سابقة. وتلك تهمة لا اعتبار لها؛ خصوصا وأن ابن خلدون نقل عنه الكثير دون الإشارة إليه[٥]. هذا بالإضافة إلى أن ما كتبه ابن خلدون فى «أدب السياسات» كان تبريرا ذرائعيا لسياسات الحكام؛ بينما أثر عن الطرطوشى الانحياز إلى الرعية، وتوجيه النصح إلى الحكام فى لهجة خشنة، بهدف إرشادهم عن طريق التسلح بالمعارف؛ لتبنى سياسات عادلة[٦].

وبديهى أن يكون ما كتبه بعض الحكام فى هذا الموضوع منحازا إلى السلطة؛ فلم يعد ـ فى نظر بعض الدارسين الثقاة[٧] - مجرد دعاية سياسية؛ كما هو حال ابن الأحمر.

وانطوت كتابات الأصوليين الفقهية على مادة مهمة فى فقه السياسة وتدبير الملك ونظم الحكم. نجد ذلك فى كتاب «التقسيم والتبيين» لأبى زكريا الشبلى[٨]. وبنفس القدر من الأهمية يحتل كتاب «آداب الوزارة»[٩]

---

(١) أنظر: على سبيل المثال: ابن سعيد: المغرب، ص ٤٠ وما بعدها.

(٢) نفسه، ص ٢١٨، وما بعدها.

(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٠٥.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ص ٤٣.

(٥) أنظر:محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، ص ١٠٨.

(٦) على أدهم: المرجع السابق، ص ١٠٥ ـ ١١٠.

(٧) أنظر: عبدالقادر زمامه: المرجع السابق، ص ٢٧١، ٢٧٥.

(٨) أحمد الطاهرى: عامة اشبيلية فى عصر بن عباد، ص ٩، رسالة دكتوراه، مخطوطة، كلية الآداب بمكناس ١٩٩٥.

(٩) نفسه، ص ٥.

لابن الخطيب مكانا مرموقا؛ إذ هو خلاصة خبرة طويلة وممارسة ومكابدة فى مجال السياسة.

أفضى إسراف الارستقراطية الحاكمة فى حياة الترف، وتدهور الفكر وتعاظم الطرقية الصوفية بما تنطوى عليه من خرافات؛ إلى الكتابة فى العجائب والغرائب؛ بهدف الإمتاع والمؤانسة. كتب الحجارى «المسهب فى غرائب المغرب» [١]. كما صنف ابن سعيد «رايات المبرزين» من باب التسرية عن السلطان نجم الدين أيوب الذى احتضنه بعد أن استوطن مصر [٢]. وكتب الشاطبى «عجائب البحر»، وألف اللخميى «الفوائد المنتخبة والفرائد المستعذبة» [٣]، فى نفس الإطار.

أما عن الكتابة فى «السير»؛ فنلاحظ أنها لم تتعلق بالحكام، بل بسير المؤرخين وأسرهم؛ كما هو حال ابن خلدون فى كتاب «التعريف»، وابن سعيد فى «الطالع السعيد فى تاريخ بنى سعيد» [٤].

تلك هى أجناس الكتابة وموضوعاتها التى كتب فيها مؤرخو الأندلس؛ وهى لا تختلف كثيرا عن كتابات نظرائهم فى شتى أقاليم العالم الإسلامى. ومن يطالع «فهرست» ابن خير (ت ٥٧٥ هـ) يجد مصداق تلك الحقيقة.

أما عن الطبقات والتراجم؛ فقد شهدت نفس الظاهرة؛ أى عدم الاهتمام بالترجمة للحكام والوزراء والكتاب ورجالات الدولة؛ بل الترجمة للعلماء والأدباء والشعراء والمتصوفة.

وقد تأثرت كتابة التراجم بالبعد الطبقى، حيث اهتم المؤرخون الموالون للحكام بالأعيان والموسرين؛ كما هو شأن الفتح بن خاقان فى «قلائد العقيان» [٥].

ونظرا لكون معظم مؤرخى العصر من المحدثين؛ فقد أولوا علماء الحديث اهتماما خاصا؛ كما هو حال ابن عبدالبر (ت ٤٦٣ هـ) فى كتاب «الاستيعاب». كما اهتم المؤرخون الأدباء بالترجمة للشعراء [٦] وغيرهم من

(١) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٧٣.

(٢) ابن سعيد: رايات المبرزين وغايات المميزين، ص ١٤، القاهرة ١٩٧٣.

(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٨٢.

(٤) ابن سعيد: المغرب، ص ٨٢٧.

(٥) أحمد أمين: ظهر، جـ٣، ص ٢٨٣.

(٦) نفسه، ص ٢٨٠.

الأعلام فى سائر جوانب المعرفة؛ كما هو حال ابن سعيد فى «المغرب» الذى يعد تراجم جامعة؛ مع اهتمام خاص بالأدباء والشعراء. إذ بدأ بالترجمة للحكام [١]، ثم ترجم عن من كان قرشى النسب [٢]، ثم الحجاب والوزراء [٣]، فعلماء القرآن [٤]، فعلماء الحديث [٥]، فعلماء اللغة [٦]، فالفلاسفة[٧]، فعلماء الموسيقى [٨]، فالأطباء[٩]، فالقضاة [١٠]، فالشعراء فالزجالين [١١]، ثم ترجم لأعلام كل مدينة من مدن الأندلس على حدة [١٢].

وذيل مؤرخو الطبقات على المؤلفات السابقة؛ فكتاب «الصلة» لابن بشكوال تذييل على ابن الفرضى، وكتاب «بغية الملتمسى» للضبى تذييل على الحميدى [١٣].

كما أفردت تراجم لشيوخ المتصوفة؛ مثل «أنوار الأفكار» للخزرجى، و«زهرة البساتين» و«نفحات الرياحين» للطيلسانى، و«أخبار الزهاد والعباد» للشاطبى [١٤].

واختص ابن سعيد شعراء الأندلس والمغرب وصقلية بكتاب «رايات المبرزين» [١٥]. كما أفرد ابن بسام فى «الزخيرة فى محاسن أهل الجزيرة» فصولا ضافية عن الشعراء والأدباء والمتصوفة [١٦].

(١) ابن سعيد: المغرب، ص ٤٠ وما بعدها.
(٢) نفسه، ص ٥٨ وما بعدها.
(٣) نفسه، ص ٧٠ وما بعدها.
(٤) نفسه، ص ١٠٨، ١٠٩.
(٥) نفسه، ص ١٠٩ وما بعدها.
(٦) نفسه، ص ١١٢ وما بعدها.
(٧) نفسه، ص ١٣٠ وما بعدها.
(٨) نفسه، ص ١٢٧.
(٩) نفسه، ص ١٢٨، وما بعدها.
(١٠) نفسه، ص ١٥٥، وما بعدها.
(١١) نفسه، ص ١٦٧ وما بعدها.
(١٢) نفسه، ص ٢١٨، وما بعدها.
(١٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٧٣.
(١٤) نفسه، ص ٢٨٢.
(١٥) أنظر: ابن سعيد: رايات المبرزين وغايات المميزين، ص ٥ من مقدمة المحقق، حيث قدم دراسات ضافية عن الكتاب.
(١٦) سعيد أبو زيد: المرجع السابق، ص ١٢، ١٣.

تلك هى موضوعات الكتابة التاريخية؛ فماذا عن المرجعية؟..

لا تختلف مرجعية مؤرخى الأندلس عن نظيرتها فى العالم الإسلامى فى ذلك العصر. إذ عولوا على شهادة العيان والسماع والرواية والوثائق؛ فيما يتعلق بالتأريخ للفترة التى عايشوها. كما كان النقل قاعدةعامة فى التاريخ للعصور السابقة. نجد ذلك كله فى مرجعية ابن سعيد[1]، وأبى الوليد بن الأحمر؛ إذ كان شاهد عيان لبعض أحداث عصره. تمثل ذلك فى ذكر كلمة «رأيت». وما سمعه من شهود عيان سبقه بكلمة «سمعت». كما أطلع على وثائق مهمة، فضلا عما نقله عن المؤرخين السابقين [2]. بل إن بعض المؤرخين أسرفوا فى إثبات نصوص الوثائق بصورة تسترعى الانتباه، كما هو الحال بالنسبة لصاحب «الحلل الموشية» الذى سنفرد دراسة مطولة عنه.

أما عن المنهج؛ فقد أثبت جل مؤرخى العصر أسماء المؤرخين الذين نقلوا عنهم، مثل ابن سعيد الذى نقل عن الحجارى والرازى وابن غالب وابن حوقل وابن حيان والرقيق والحميدى وغيرهم [3]. وقد اهتم بنقد المصادر التى نقل عنها. يقول فى هذا الصدد: «والمملوك - أى شخصه - قد علق خاطره بهذا الفن - التاريخ - وتجول فى البلاد مجتهدا فى طلبه وانتقاده، ينخل ما تحصل له منه» [4].

أما عن الإسناد؛ فلم يعول عليه حتى المؤرخون المحدثون اللهم ذكر اسم الراوى الأخير للحدث. لكنهم استخدموا مصطلحات علم الحديث فى تحديد نوعية المروى؛ كقولهم «حدثنى» أو «أخبرنى».. إلخ. إذ لكل كلمة دلالتها الخاصة فى التمييز بين ما هو مروى أو سماعى أو مشاهدة أو ما إلى ذلك.

كما أغفلوا النظام الحولى فى تصنيف المعلومات وترتيبها؛ بل جمعوا بينه وبين الموضوعات المتكاملة فى نسق واحد. فإذا تحدثوا - مثلا - عن عهد حاكم ما راعوا التسلسل الزمانى فى العرض، تحاشيا للاجتزاء والتكرار.

ومع ذلك وقع الكثيرون فى منزلق التكرار والخروج عن الموضوع

(١) المغرب فى حلى المغرب، ص ١٣، ١٤، ٤٤؛ كأمثلة.

(٢) عبدالقادرزمامه: المرجع السابق، ص ٢٧٣.

(٣) المغرب، ص ١٤.

(٤) رايات المبرزين، ص ٣٢.

بالاسترسال فى سوق موضوعات أخرى جانبية، ثم يعودون بعد ذلك إلى الموضوع الأصلى [١]؛ كما هو حال ابن الأحمر وصاحب الحلل الموشية. على أن بعضهم تميز باتساق العرض وتسلسله وتكامله وإجادة الترتيب والتصنيف للموضوعات؛ كما هو حال ابن سعيد على سبيل المثال [٢].

كما جرى الاستشهاد بالشعر إلى درجة الإسراف؛ حتى إن بعضهم أورد قصائد مطولة كاملة أقحمها فى السياق؛ فأخلت به.

وتتسم جل تواريخ العصر بالافتقار إلى الموضوعية؛ خصوصا عند المؤرخين ذوى العلاقة مع الحكام. وكان انحياز مؤرخى البلاط لأسيادهم أمرا بديهيا، ناهيك عن التواريخ التى ألفها الحكام أو الوزراء. فقد انبروا لتبرير سياسات الحكام وتقريظ شخوصهم بدرجة مبالغ فيها فى معظم الأحيان. إذ اشتهر الحجارى فى كتاباته بالتملق والتزلف إلى حد إراقة ماء الوجه طمعا فى العطايا والهبات [٣]. وعرف عن ابن الأحمر انحيازه لحكام بنى مرين على حساب خصومهم [٤]. وكان ابن بسام يدبج المدائح بقدر ما ينال من عطايا، وكذلك كان حال الفتح بن خاقان [٥]. وأثر عن الشقندى تعصبه للأندلس وأهلها والحط من قدر المغرب والمغاربة [٦]. كما كان السقطى يجامل الحكام ويتحامل على الرعية [٧].

ومع ذلك؛ وجد من مؤرخى العصر من عرف بالنزاهة والحياد. كذا من وقف فى وجه الحكام من أجل الرعية؛ كما هو حال الطرطوشى[٨] وابن عبدالبر وابن سعيد[٩].

أما عن التعليل والتأويل؛ فقد اتسمت رؤى مؤرخى العصر بالطابع

(١) عبدالقادر زمامه: المرجع السابق، ص ٢٧٧.

(٢) راجع: مقدمة كتاب «المغرب»، ص ٩.

(٣) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٧٢.

(٤) عبدالقادر زمامه: المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٥) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٦) نفسه، ص ٢٩٩.

(٧) أحمد الطاهرى: عامة قرطبة فى عصر الخلافة، ص ٧، رسالة ماجستير، مخطوطة - كلية الآداب بفاس، ١٩٨٤.

(٨) على أدهم: المرجع السابق، ص ١٠٩، ١١٠.

(٩) المغرب، ص ٤٤، ٤٧، كمثال.

إذ عول المؤرخون على التفسير الدينى؛ كرد فعل للكوارث والخطوب السياسية والعسكرية نتيجة تعاظم حركة «الاسترداد» النصرانية وفشل حكام العصر فى مواجهتها [1]. كما نبعت النزعة العنصرية من جراء الصراع بين العرب والبربر [2]. وبرغم تميز ابن سعيد؛ فقد سقط فى منزلق الإقليمية [3]. وكذلك كان الشقندى؛ كما سبق القول.

ووصل الحال ببعض مؤرخى العصر فى الدفاع عن هذه النزعة إلى حد تنديده بنظرائه ممن تأثروا بثقافة المشارقة. يقول ابن بسام واصفا هؤلاء «يرجعون إلى أخبارهم - أى إلى المشارقة - رجوع الحديث إلى قتادة.. فغاظنى منهم ذلك، وأخذت نفسى بجميع ما وجدت من حسنات دهرى، وتتبع أهل بلدى وعصرى» [4]. ومع ذلك فقد تأثر فيما كتب بالثعالبى [5].

ويمكن الوقوف على ما يسمى برؤية طبقية عند بعض مؤرخى العصر؛ فكتابات ابن الأحمر - على سبيل المثال - منحازة إلى النخبة الموسرة وذوى النفوذ [6]، وكذلك كان ابن الأفطس [7]. ويأخذ بعض الدارسين على ابن بسام اهتمامه بالتأريخ للملوك والأمراء والرؤساء والأعيان؛ طمعا فى الهبات والعطايا بطريقة مبالغ فيها [8].

كمافشت الخرافة والشعوذة والكرامة والمعجزة فى معظم تواريخ العصر؛ فتحدث بعضهم عن عشق الجان للإنسان [9]. ولم يسلم منها حتى ابن سعيد برغم تميزه [10].

أما عن مقاصد وغايات مؤرخى العصر، فقليل ماهم من صنف فى التاريخ لهدف معرفى منزه. وكيف تتأتى النزاهة من مؤرخين كتبوا تواريخهم بأمر الحكام، أو كتبوها وأهدوها إليهم؟

(١) السيد عبدالعزيز سالم: المرجع السابق، ص ١١١.

(٢) روزنتال: المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٣) راجع: رايات المبرزين، ص ٧ من مقدمة المحقق.

(٤) ابن بسام: الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة، قسم ١، ص ١، القاهرة، د. ت.

(٥) أحمد أمين: ظهر، جـ٣، ص ٢٨٢، على أدهم: المرجع السابق، ص ٢٩٩.

(٦) عبدالقادر زمامه؛ المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٧) عبدالواحد ذنون طه: موارد، ص ٣٦١.

(٨) أنظر: أحمد أمين: ظهر، جـ٣، ص ٢٨٠، على أدهم: المرجع السابق، ص ١٠.

(٩) عبدالقادر زمامه: المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(١٠) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٤٨.

لذلك استهدفوا الحصول على المال أو الجاه أو هما معا. وكرست بعض المصنفات التاريخية للدعاية السياسية [١]. كما وظفت أحيانا للحض على الجهاد، أو تقديم النصح والإرشاد لطغام الحكام؛ كما هو حال الطرطوشى فى كتابه «سراج الملوك».

أما عن الأسلوب؛ فكان فى الغالب أحسن حالا من أساليب المؤرخين المشارقة الذين بهروا بالصنعة والزخرف. كتب معظم مؤرخى الأندلس بأسلوب نثرى مرسل بلغ الذروة فى البيان أحيانا؛ كما هو حال ابن بسام [٢]. وإذ مال البعض إلى السجع؛ فدون تكلف. وقد جمع بعضهم بين النثر المرسل والسجع؛ كما هو حال ابن خلدون فى مقدمته. إذ كتب الفصول الأولى مسجعة، أما بقية الفصول فمرسلة نثرية. ويشاركه فى ذلك صاحب «الحلل الموشية»؛ كما سنوضح بعد قليل.

لذلك كله؛ نرى أن الفكر التاريخى تدهور فى الأندلس؛ شأنه فى ذلك شأن بقية أقاليم العالم الإسلامى. ومن هنا أخطأ من قالوا بازدهاره. فقد ميزه بعضهم عن نظيره فى الشرق لخلوه من النزعة الدينية التى غلفت كتابات المشارقة[٣]. وفى السياق نفسه حكم البعض بدنيوته؛ فاعتبر الأندلسيون التاريخ من فعل البشر[٤].

ولو صح القول باختفاء النزعة الدينية - وهو لا يصح - فقد تعاظمت النزعة الإقليمية والعنصرية؛ كما أوضحنا سلفا. ناهيك عن استشراء الأسطرة والخرافة كقاسم مشترك فى كتابات المؤرخين المسلمين عموما فى هذا العصر.

لذلك أصاب من قال إن جل ما كتب من تواريخ أندلسية - خصوصا زمن المرابطين - اتسم بالسطحية والسذاجة[٥]. وحق لآخر الحكم بأنه «لم يظهر فى الأندلس مؤرخ مبدع بعد القرن الرابع الهجرى» [٦]، وأن العصر «لم يخرج مؤلفات ذات شأن فى التاريخ» [٧]. وهو حكم سبق وأكده ابن

(١) عبدالقادر زمامه: المرجع السابق، ٢١٣.

(٢) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٩٥.

(٣) أنظر: روزنتال: المرجع السابق، ص ١٣٧.

(٤) أنظر: جب: دائرة المعارف الإسلامية، مادة: تاريخ، جـ٤، ص ٥٠١.

(٥) أنظر: Dozy: Histoire des Musulmanes d' Espagne, P. 248, Leydem, 1861.

(٦) أنظر: أحمد أمين: ظهر، جـ٣، ص ١٩٨.

(٧) أنظر: بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٤١.

بسام حين قال: «لم يصدر هذا الكتاب ـ الذخيرة ـ إلا عن صدر مكلوم الأحناء وفكر خانه الذكاء» [1].

لمزيد من إجلاء تلك الحقيقة؛ نقدم دراسة متأنية ومفصلة ـ نوعا ما ـ عن كتاب «الحلل الموشية فى ذكر الأخبار المراكشية» لمؤرخ أندلسى مجهول؛ كأنموذج يجسد خصائص الفكر التاريخى الأندلسى فى هذا العصر.

لا نعلم شيئا عن مؤلف الكتاب، سوى أنه عاش فى القرن الثامن الهجرى فى كنف دولة بنى مرين بالمغرب الأقصى.

أما عن موضوع الكتاب؛ فهو مغاير لعنوانه؛ إذ يشى العنوان بأنه تأليف فى تاريخ مدينة مراكش؛ لكن محتواه الواقعى يؤكد أنه تأريخ للدولتين المرابطية والموحدية فى المغرب والأندلس، فضلا عن التأريخ للدولة المرينية فى المغرب الأقصى، وأوائل عصر دولة بنى الأحمر فى غرناطة.

يبدأ المؤلف عرضه بحديث عن مدينة مراكش؛ يشيد فيه بفضائلها، على عادة مؤرخى المدن عموما، ثم يعرض لاختطاطها كعاصمة لدولة المرابطين [2]. ويؤرخ لقيام هذه الدولة بذكر النسب المرابطى؛ فيرجعه إلى أصول عربية حميرية [3].

ثم يعرض للدعوة المرابطية مشيرا إلى جهود زعماء قبائل صنهاجة اللثام فى توحيد الملثمين تحت لواء دعوة مذهبية قوامها المذهب المالكى، ونجاح هذه الجهود على يد قبيلة لمتونه. ويشيد بفضل يوسف بن تاشفين فى تحويل الدعوة المذهبية إلى دولة إمبراطورية.

ويقطع سياق الأحداث؛ فيقفز إلى الأندلس عارضا للخطر النصرانى بقيادة ألفونسو السادس الذى هدد ملوك الطوائف واستحوذ على الكثير من مدن الأندلس. وأمام هذا الخطر الزاحف؛ بعث الفقهاء برسائل إلى يوسف بن تاشفين[4] للتصدى لوقفه ومواجهته. كما استحثه المعتمد بن عباد للقدوم بهدف الجهاد[5].

(١) الذخيرة، قسم ١، ص ٦.
(٢) مجهول: الحلل الموشية فى ذكر الأخبار المراكشية، ص ١٥ ـ ١٧، الدار البيضاء ١٩٧٨.
(٣) نفسه، ص ١٩.
(٤) نفسه، ص ١٨ ـ ٣٠.
(٥) نفسه، ص ٣٨ ـ ٤٠.

ثم يقطع سياق العرض؛ فيتحدث عن يهود المغرب الأقصى والأندلس، موضحا دورهم فى الوساطة بين النصارى وملوك الطوائف لتحصيل الجزية التى فرضها ألفونسو عليهم[١].

ويعود لعرض وقائع الزحف النصرانى، وتهديده إشبيلية حاضرة العباديين، واستنجاد أميرها ووزراؤه وفقهاؤه بيوسف بن تاشفين[٢].

ثم يؤرخ لاستجابة الأخير وجوازه إلى الأندلس ونجاحه فى هزيمة النصارى فى معركة «الزلاقة»[٣]. ويتوقف عند هذه المعركة؛ ذاكرا تفاصيل خططية وعسكرية، معددا ما غنمه المسلمون من أموال وسلاح وأسرى[٤].

ثم يعود فيذكر لمعا من أخبار اليهود فى المغرب والأندلس[٥]. كما يعرض لأصداء انتصار الزلاقة فى الشرق الإسلامى، وما جرى فى هذا الشأن من اتصالات بين الخلافة العباسية ويوسف بن تاشفين، مستطردا فى ذكر أحداث مشرقية تتعلق بالخلافة العباسية[٦].

ثم ينتقل إلى الأندلس عارضا مجهود واليها على بن يوسف فى مواجهة النصارى[٧].

ويعود إلى المغرب عارضا لوفاة يوسف وتولى ابنه على زعامة المرابطين؛ مشيدا بمآثره فى عمران مراكش[٨].

ثم يعرض لبدايات الدعوة الموحدية فى المغرب[٩]. معرفا بزعيمها ـ المهدى بن تومرت ـ مرجعا نسبه إلى على بن أبى طالب[١٠]. ويقطع السياق؛ ليتابع مجريات الأندلس، مهتما بحدث إحراق كتب الغزالى؛ معتبرا إياه سببا لسقوط الدولة المرابطية[١١] !!

---

(١) نفسه، ص ٤٢.
(٢) نفسه، ص ٤٧ ـ ٥٠.
(٣) نفسه، ص ٥١ ـ ٥٧.
(٤) نفسه، ص ٥٧ ـ ٦٦.
(٥) نفسه، ص ٨٠، ٨١.
(٦) نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٩.
(٧) نفسه، ص ٩١ ـ ٩٧.
(٨) نفسه، ص ٩٧، ٩٨.
(٩) نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.
(١٠) نفسه، ص ١٠٣.
(١١) نفسه، ص ١٠٤.

ويعود إلى ساحة المغرب متابعا حديثه عن الدعوة الموحدية واستجابة البربر لها، وتحولها إلى ثورة؛ عارضا للصراع بين ابن تومرت وعلى بن يوسف [1]، وقيام ابن تومرت بحصار مراكش[2].

ويقطع السياق ـ كالعادة ـ عارضا لأخبار إدارية واقتصادية؛ كفساد ولاة المرابطين، وارتفاع الأسعار [3].

ثم يؤرخ لوفاة على بن يوسف وتولية ابنه تاشفين زعامة المرابطين، وصراع الأخير مع الموحدين، ووفاة ابن تومرت وتولية عبدالمؤمن بن على ومواصلة الصراع مع المرابطين [4]؛ حتى سقوط مراكش ونهاية دولةالمرابطين [5].

ثم يعرض للحركات المناوئة لدولة الموحدين فى المغرب فى إيجاز شديد[6]. وينتقل إلى الأندلس، موضحا ترحيب الفقهاء بقيام الدولة الموحدية، واستدعائهم لسلطانها عبدالمؤمن للجهاد فى الأندلس، وتلبية الدعوة [7].

ثم يقطع السياق؛ فيعرض لجهود الموحدين فى مد نفوذهم إلى المغرب الأوسط؛ مشيدا بجهودهم فى مواجهة الخطر النورمانى فى صقلية وجنوبى إيطاليا بعد إغارة النورمان على سواحل المغرب واستيلائهم على «المهدية»، ونجاح الموحدين فى طردهم منها [8].

كما عرض فى إيجاز لموت عبدالمؤمن، وعدد من خلفوه؛ مشيدا بدورهم الجهادى فى الأندلس؛ متوقفا عند يعقوب المنصور الذى انتصر على النصارى فى معركة «الأرك» عام (٥٩١ هـ) [9]؛ ثم يذكر أسماء من خلفوه فى عجالة وتوقف عند الخليفة المأمون الموحدى، ليشيد بتنكره لمذهب الموحدين وإحلال مذهب مالك محله[10].

---

(١) نفسه، ص ١١٢ وما بعدها.
(٢) نفسه، ص ١١٩.
(٣) نفسه، ص ١٢٠ ومابعدها.
(٤) نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٣٥.
(٥) نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٤٥.
(٦) نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.
(٧) نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.
(٨) نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٦.
(٩) نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٦٠.
(١٠) نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٩.

ثم عرض لسقوط دولة الموحدين، وقيام دولة بنى مرين فى المغرب الأقصى، واستعرض أسماء حكامها فى عجالة؛ مبررا ذلك بعزمه إفراد مؤلف مستقل عنها [١]؛ مكتفيا بإبراز جهودهم فى ميدان الجهاد بالأندلس. ثم توقف عند حكم السلطان المرينى عبدالرحمن المتوكل على الله؛ مشيدا بمآثره [٢].

ويقدم ـ دون مبرر ـ ثبتابأسماء الحكام المرابطين والموحدين [٣]. ويعود للحديث عن نسب بنى مرين ويرده إلى عرب الشام. ويستطرد فى ذكر أسماء قبائل زناتة ـ التى ينتمى المرينيون إليها ـ وأسماء سلاطين بنى مرين [٤].

ويؤرخ لقيام دولة بنى الأحمر فى غرناطة، مشيدا بمآثرها وفضائلها بطريقة مبالغ فيها. ويشيد بحاكمها ـ الذى عاش فى كنفه ـ محمد الغنى بالله؛ ناعتا إياه بلقب «أمير المسلمين» [٥].

ويتوقف عنده طويلا مدافعا عن سياسته إزاء بلاد المغرب وتدخله فى شئونها بهدف توحيد قبائل البربر للاضطلاع بالجهاد فى الأندلس؛ مختتما العرض بالدعاء له بطول العمر ولدولته بدوام السؤدد[٦].

هذا عرض لمحتوى الكتاب؛ فماذا عن المصادر التى استقى منها المؤلف معلوماته؟

يبدو أن مؤرخنا كان على صلة ببلاط أمير غرناطة محمد الغنى بالله؛ فأتيح له الاطلاع على الكثير من الوثائق، فضلا عن أمهات الكتب بمكتبة القصر. كما يبدو أنه شهد أحداث عصر هذا الأمير؛ وهو ما سنؤكده ـ بعد قليل ـ حين نتحدث عن مقاصد تأليف هذا الكتاب. هذا فضلا عن سماعه من شهود العيان. لذلك يمكن الجزم بأن مصادره عن عصره تمثلت فى شهادة العيان والسماع عن شهود عيان والوثائق، واعتمد النقل عن كتب السابقين بخصوص تأريخه للعصور السابقة.

(١) نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧٥.
(٢) نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٨٢.
(٣) نفسه، ص ١٨٢، ١٨٣.
(٤) نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٧.
(٥) نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٩٠.
(٦) نفسه، ص ١٩٠.

أما عن شهادة العيان؛ فمرجعها قربه من الأمير الغرناطى الذى كلفه بتأليف هذا الكتاب. أما السماع، فقد نص عليه مرارا فى ثنايا عرضه؛ إذ قال إنه سمع عن شهود عيان؛ منهم يحيى بن اليسع [١]، ومحمد بن خلف [٢]، والوزير أبى بكر بن عقاب [٣].

أما عن الوثائق؛ فمعظمها رسائل تخص العصور السابقة، قدر له الاطلاع عليها إما من سجلات دواوين الإمارة، وإما من مصادر مهمة تتعلق بعصرى المرابطين والموحدين [٤].

أما عن المصادر التى اطلع عليها؛ فهى مؤلفات ابن الصيرفى والزهيرى والبكرى، ومؤرخ يدعى بجير، وابن القطان، والبيذق وابن سعيد[٥].

تلك هى مصادره التى استقى منها مادة الكتاب؛ فماذا عن منهجه؟

اعتمد المنهج الشائع الجامع بين النظام الحولى والموضوعات المتكاملة؛ فى ترتيب المادة التاريخية وتبويبها [٦].

---

(١) نفسه، ص ٦٢.
(٢) نفسه، ص ٦٦.
(٣) نفسه، ص ٦٩.
(٤) قمنا بحصر لهذه الرسائل، نثبتهاعلى النحو التالى:
١- رسالة من يوسف بن تاشفين إلى عماله بالمغرب (ص ٢٨ ـ ٢٩).
٢ ـ رسالة من يوسف بن تاشفين إلى واليه على الأندلس ص ٣١.
٣ ـ رسالة من فقهاء الأندلس إلى يوسف بن تاشفين كى يجوز إلى الأندلس لمواجهة النصارى ص ٣٥.
٤ ـ رسالة من ألفونسو السادس إلى المعتمد بن عباد ص ٣٨ ـ ٤٠.
٥ ـ رسالة من المعتمد بن عباد إلى يوسف بن تاشفين يستحثه على القدوم إلى الأندلس لإنقاذها من خطر النصارى ث ٤٥.
٦ ـ رسالة أخرى من فقهاء الأندلس ووزراء ابن عباد إلى يوسف بن تاشفين لنفس الهدف ص ٤٧ ـ ٤٩.
٧ ـ رسالة من يوسف بن تاشفين إلى المعتمد بن عباد يعلمه بالاستجابة لطلبه ص ٥٠.
٨ ـ رسالة من يوسف إلى ملوك الطوائف يدعوهم فيها للاستعداد للجهاد ص ٧٥.
٨ ـ مراسلات متبادلة بين يوسف بن تاشفين وبين الخليفة المستظهر بالله العباسى ص ٨٧، ٨٨.
٩ ـ رسالة ابن هود أحد ملوك الطوائف إلى يوسف بن تاشفين كى يجوز إلى الأندلس للجهاد ص ٩٨، ٩٩.
١٠ ـ رسالة من المهدى بن تومرت إلى دعاته ص ١٢٨، ١٢٩.
١١ ـ رسالة من الخليفة المأمون الموحدى إلى ولاته بخصوص العودة إلى مذهب مالك بدلا من مذهب ابن تومرت، ص ١٦٤، ٢١٦.
(٥) نفسه، ص ١٧، ٢١، ١٠٠، ١٠٣، ١٣٨، ١٧٠.
(٦) نفسه، ص ١٨، ٢٨؛ كمثال.

ولم يعتمد الإسناد؛ بل اكتفى بالإشارة لأسماء المؤرخين الذين نقل عنهم. أما ما أضافه من لدنه؛ فقد سبقه بعبارة «قال كاتب هذا... » [1] وما سمعه سبقه باصطلاحات المحدثين؛ مثل «حدث أبو محمد بن عبدالعزيز؛ قال... » [2].

وبخصوص عرض الأحداث، فهو مفكك ينم عن عدم دراية بأصول وقواعد الكتابة التاريخية. إذ كثيرا ما خرج عن الموضوع واستطرد فى ذكر موضوعات أخرى، ثم يعود إلى الموضوع الأصلى؛ معتذرا بعبارة «نعود إلى مواصلة الموضوع» [3].

وفى عرضه، عول على السرد والقص، وكثيرا ما لجأ إلى الأسلوب الحوارى [4]. كما استشهد بالشعر بصورة مبالغ فيها [5].

ويؤخذ عليه المبالغة أيضا فى تقدير أعداد القتلى والأسرى عقب المعارك بين المسلمين والنصارى[6].

أما عن مدى صدقه فيما كتب؛ فقد التزم الحيدة والموضوعية أحيانا، وحاد عنها فى معظم الأحيان.

فبرغم كونه سنيا مالكيا؛ لم يتحامل على الموحدين، بل أشاد بجهودهم فى الجهاد. كما نعت ابن تومرت «بالمهدى»، مخالفا معاصريه من مؤرخى السنة الذين اعتبروه زعما لا حقيقة. كما لم يشكك فى نسبه، بل رده إلى على بن أبى طالب؛ كما ذكرنا سلفا. ولم يبالغ فى امتداح المرابطين المالكية، بل عرض لأخبارهم فى حياد ودون انحياز ألبتة.

ولم يتحامل على المرينيين برغم خصومة أميره «الغنى بالله» معهم. ويبدو أنه حاول رأب الصدع وإطفاء نيران الجفوة بين الغنى بالله والمتوكل المرينى دون طائل. لذلك سكت عن ذكر تاريخ بنى مرين مفصلا؛ مكتفيا

---

(١) نفسه، ص ٣٢؛ كمثال.

(٢) نفسه، ص ٥٧؛ كمثال.

(٣) نفسه، ص ١١٩؛ كمثال.

(٤) نفسه، ص ٤٤؛ كمثال.

(٥) مثال ذلك؛ إثبات قصيدة مطولة ذكرها فى ست صفحات.
نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٩.

(٦) نفسه، ص ١٣٥، ١٣٩؛ كمثال.

بتنويه عارض. وإذ أسرف فى ذكر مناقب بنى الأحمر؛ فالأمر لا يؤخذ عليه لأنه عاش فى كنفهم، ولم يكن بوسعه إلا فعل ما فعل.

أما عن الرؤية؛ فهى أسطورية فى الغالب الأعم، وإن عبر عن نزعة دينية فى استحياء. إذ أخذ بالتنجيم فى تفسير الأحداث والوقائع[١] أحيانا، كما آمن بالكرامات وعلل بها فى أحيان أخرى[٢]، واعتقد فى دلالات الأحلام على سير الأحداث والوقائع[٣].

أما عن مقاصده التى من أجلها ألف الكتاب؛ فلا تعدو توظيفه فى الدعايةالسياسية للأمير الغرناطى، تبريرا لوقائع تدخله فى شئون المغرب وإثارته الشقاق بين بنى مرين وبنى عبدالواد، كذا إحداث تصدع داخل الدولة المرينية؛ كما ذكر محققا الكتاب[٤]. ولا غرو؛ فقد ألف كتابه هذا بطلب من أميره الذى روج له بين قبائل البربر فى المغرب الأقصى. وقد اعترف المؤلف ـ ضمنا ـ بمقصده هذا حين قال:

«لولا التاريخ لضاعت مساعى أهل السياسة الفاضلة.. إذ فيه معتبر وموعظة ومزدجر يفيد قارئه حكمة وإلهاما»[٥].

أما عن أسلوبه؛ فهو مسجوع دون تكلف فى مقدمة الكتاب؛ كذا حين تحدث عن مدينة مراكش فى موسطته[٦].

وفيما عدا ذلك؛ اعتمد النثر المرسل؛ فعبر عن المعانى فى وضوح ودون حذلقة أو إنشاء؛ وإن كان حظه من البلاغة جد ضئيل.

هكذا عبر هذا الكتاب عن خصائص الفكر التأريخى الأندلسى أصدق تعبير. تلك الخصائص التى لم تختلف بحال عن نظيرتها فى سائر أقاليم «دار الإسلام». وتنم تلك الخصائص التى رصدناها على مدار هذا السفر عن تدهور الفكر التأريخى فى العالم الإسلامى بأسره؛ نتيجة معطيات ثقافية وتاريخية فصلنا القول فيها فى ثنايا العرض.

(١) نفسه، ص ٥٧.
(٢) نفسه، ص ١١٧.
(٣) نفسه، ص ٥٤.
(٤) نفسه، ص ٨ من مقدمة المحققين.
(٥) نفسه، ص ١٤.
(٦) نفسه، ص ١٨١، ١٨٢.



الببليوغرافيا

(١) ألبان ويدجرى: التاريخ وكيف يفسرونه، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٧٢.
(٢) ألدوميلى: تاريخ العلم عند العرب، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٢.
(٣) إبراهيم القادرى: تاريخ الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٤.
(٤) ابن الأبار: الحلة السيراء، القاهرة، د. ت.
(٥) ابن أبى الربيع: سلوك المسالك وتدبير الممالك، القاهرة ١٣٢٩ هـ.
(٦) ابن أبى زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط ١٩٧٣.
(٧) ابن أبى الدم: التاريخ المظفرى، القاهرة ١٩٨٩.
(٨) ابن الأثير: أسد الغابة فى معرفة الصحابة، جـ١، بيروت، د. ت.
(٩) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ، ١٢ جزءا، بيروت ١٩٨٢.
(١٠) ابن الأثير: التاريخ الباهر فى الدولة الأتابكية، القاهرة، د. ت.
(١١) ابن الأعرج: تحرير السلوك فى تدبير الملوك، القاهرة، د. ت.
(١٢) ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، جـ٢، القاهرة، د. ت.
(١٣) ابن بسام: الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة، قسم ١، القاهرة د. ت.
(١٤) ابن تخرى بردى: النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، ج١، ٢، ٣، ٤، القاهرة د. ت.
(١٥) ابن حماد: تاريخ ملوك بنى عبيد، الجزائر ١٣٤٦هـ.
(١٦) ابن الخطيب: كناسة الدكان بعد انتقال السكان، القاهرة، د. ت.
(١٧) ابن حجر العسقلانى: الإصابة فى تمييز الصحابة، جـ٢، القاهرة ١٣٢٨ هـ.
(١٨) ابن حجر العسقلانى: لسان الميزان، جـ٦، القاهرة ١٩٩٦.
(١٩) ابن حجر العسقلانى: إنباء الغمر بأنباء العمر، جـ٣، القاهرة ١٩٧٢.
(٢٠) ابن حجر العسقلانى: الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، حيدر أباد ١٩٢٩.
(٢١) ابن خلدون: المقدمة، القاهرة، د. ت.
(٢٢) ابن دقماق: الانتصار لواسطة عقد الأمصار، القاهرة ١٩٨٣.
(٢٣) ابن الديبع: قرة العيون فى أخبار الميمون، القاهرة د. ت.
(٢٤) ابن شاكر الكتبى: إعلام الورى، جـ٢٤، نص محقق فى رسالة ماجستير لسعود محمد العصفور - آداب عين شمس ١٩٨٧.
(٢٥) ابن سعيد: رايات المبرزين وغايات المميزين، القاهرة ١٩٧٣.
(٢٦) ابن سعيد: المغرب فى حلى المغرب، القاهرة د. ت.
(٢٧) ابن سيد الناس: عيون الأثر فى فنون المغازى وشمائل السير، جـ٢، القاهرة ١٣٥٦هـ.
(٢٨) ابن شداد: النوادر السلطانية، القاهرة ١٣١٧ هـ.
(٢٩) ابن طولون الصالحى: إعلام الورى فيمن ولى نائبا من الأتراك بدمشق الكبرى، القاهرة ١٩٧٣.
(٣٠) ابن طولون الصالحى: الفلك المشحون بأحوال محمد بن طولون، القاهرة ١٣٤٨ هـ.
(٣١) ابن عبدالبر: الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، المنصورة ١٩٦٨.
(٣٢) ابن عذارى: البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب، جـ١، بيروت ١٩٥٠.

(٣٤) ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، جـ١، دمشق ١٩٥١.
(٣٥) ابن الفرات: تاريخ الأمم والملوك، بيروت ١٩٣٨.
(٣٦) أبو سمرة الجعدى: طبقات فقهاء اليمن، القاهرة ١٩٥٧.
(٣٧) أبو شامة: الروضتين فى أخبار الدولتين، جـ١، القاهرة ١٩٨٨.
(٣٨) أحمد أمين: ظهر الإسلام. جـ٣، القاهرة ١٩٦٢.
(٣٩) أحمد الطاهرى: عامة اشبيلية فى عصر بنى عباد، رسالة دكتوراة، آداب مكناس، مخطوطة، ١٩٩٥.
(٤٠) أحمد الطاهرى: عامة قرطبة فى عصر الخلافة، رسالة ماجستير، آداب فاس، مخطوطة، ١٩٨٤.
(٤١) أحمد عبدالرازق: المصادر المملوكية المتأخرة، القاهرة ١٩٧٤.
(٤٢) الإدفوى: الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد، القاهرة ١٩٦٦.
(٤٣) Aziz Atiya: The Crusades, Historiography and Bibliogna-phy, London, 1962.
(٤٤) إيف لاكوست: العلامة ابن خلدون، الترجمة العربية، بيروت، د. ت.
(٤٥) أيمن فؤاد سيد: تاريخ المذاهب الفقهية فى بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجرى، القاهرة ١٩٨٨.
(٤٦) بارتولد: تاريخ الترك فى آسيا الوسطى، الترجمة العربية، القاهرة، د. ت.
(٤٧) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٥٥.
(٤٨) Blochet: Histoire des Sultans Mamlouks, Paris, 1919.
(٤٩) بوبه مجانى: النظم الإدارية فى بلاد المغرب خلال العصر الفاطمى، رسالة دكتوراة ـ مخطوطة، جامعة قسنطينة، ١٩٩٥.
(٥٠) البيذق: أخبار المهدى بن تومرت وبداية دولة الموحدين، الرباط ١٩٧١.
(٥١) توفيق محمد لقبابى: التطور السياسى لدولة الغور الإسلامية، رسالة ماجستير، آداب القاهرة ـ مخطوطة، ١٩٨٦.
(٥٢) جار الله محمد فهد: رسالة فى فضل جدة وشىء من خبرها، معهد المخطوطات العربية، مجلد ٣١، القاهرة ١٩٨٧.
(٥٣) جب: علم التاريخ، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨١.
(٥٤) جب: دائرة المعارف الإسلامية، مادة «تاريخ»، جـ٤.
(٥٥) حسين مؤنس: أطلس التاريخ الإسلامى، القاهرة ١٩٨٧.
(٥٦) الخزرجى: العقود اللؤلؤية فى تاريخ الدولة الرسولية، جـ١، القاهرة ١٩١٤،
(٥٧) Dozy: Histoire des Musulmanes d, Espagne, Leyden, 1861.
(٥٨) رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٠.
(٦٠) سامية مصطفى مسعد: الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى إقليم غرناطة فى عهد المرابطين والموحدين، رسالة دكتوراة، آداب الزقازيق، مخطوطة، ١٩٨٧.
(٦١) السبكى: معيد النعم ومبيد النقم، لندن ١٩٢٥.
(٦٢) السخاوى: الذيل على رفع الإصر، القاهرة ١٩٦٦.
(٦٣) السخاوى: الإعلام بالتوبيخ عن ذم التاريخ، أنظر: روزنتال.
(٦٤) سعد زغلول عبدالحميد: تاريخ المغرب العربى، الإسكندرية ١٩٩٥.

(٦٥) سعيد أبو زيد: الحياة الاجتماعية فى الأندلس فى عصر دولتى المرابطين والموحدين، القاهرة ١٩٩٦.
(٦٦) سلام شافعى سلام: أهم مصادر تاريخ الأقاليم والمدن المصرية فى عصر سلاطين المماليك، القاهرة ٢٠٠٠.
(٦٧) سلام شافعى سلام: المؤرخون النصارى فى مصر الإسلامية، الإسكندرية، د. ت.
(٦٨) السيد عبدالعزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، الإسكندرية ١٩٦٧.
(٦٩) السيد محمد العزاوى: فرقة النزارية، القاهرة ١٩٧٠.
(٧٠) السيوطى: حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة؛ جـ٢، بيروت ١٩٩٧.
(٧١) شاكر مصطفى: التاريخ العربى والمؤرخون، جـ١، بيروت ١٩٨٣، جـ٢ بيروت ١٩٨٧. جـ٣، بيروت ١٩٩٠. جـ٤، بيروت ١٩٩٣.
(٧٢) الشماخى: كتاب السير، جـ١، جـ٢، عمان ١٩٨٧.
(٧٣) شيرين شلبى: دراسة تحليلية لكتابات ابن أبى طيى الحلبى فى المصادر الإسلامية، رسالة دكتوراة، كلية البنات، جامعة عين شمس، مخطوطة، ٢٠٠٣.
(٧٤) طيب تيزينى: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، دمشق، د. ت.
(٧٥) عباس إقبال: تاريخ إيران بعد الإسلام، القاهرة ١٩٩٠.
(٧٦) عباس العزاوى: التعريف بالمؤرخين، جـ١، القاهرة ١٩٥٧.
(٧٧) عبدالإله بلمليح: الرق فى المغرب والأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين، رسالة دكتوراة، آداب فاس، ٢٠٠٠.
(٧٨) عبدالقادر زمامه: أبو الوليد بن الأحمر، الدار البيضاء، د. ت.
(٧٩) عبدالله علام: الدولة الموحدية، القاهرة، د. ت.
(٨٠) عبدالمحسن رمضان: الحروب الصليبية فى الأندلس، القاهرة ٢٠٠١.
(٨١) عبدالمنعم ماجد: الدولة الأيوبية، القاهرة ١٩٩٧.
(٨٢) عبدالواحد ذنون طه: موارد تاريخ ابن عذارى المراكشى عن الأندلس، مجلة المجمع العلمى العراقى، جـ٤، مجلد ٣٧، بغداد ١٩٨٦.
(٨٣) عبدالواحد ذنون طه: دراسات فى تاريخ الأندلس، بغداد ١٩٧٥.
(٨٤) عز الدين موسى: النشاط الاقتصادى فى المغرب الإسلامى خلال القرن السادس الهجرى، بيروت ١٩٨٣.
(٨٥) عفت الشرقاوى: أداب التاريخ عند العرب، بيروت، د. ت.
(٨٦) على أدهم: بعض مؤرخى الإسلام، القاهرة، د. ت.
(٨٧) على بن الوليد: دامغ الباطل وحتف المناضل، جـ١، ٢، القاهرة ١٩٨٢.
(٨٨) عماد الدين إدريس: كنز الأخبار فى معرفة السير والأخبار، الكويت ١٩٦٢.
(٨٩) عمر بن رسول: المخترع فى فنون من الصنع، الكويت ١٩٨٩.
(٩٠) عمر الشبراوى: عامة بغداد من ظهور السلاجقة حتى سقوط الخلافة العباسية، رسالة دكتوراة، آداب عين شمس، مخطوطة، ١٩٨٨.
(٩١) فامبرى: تاريخ بخارى، الترجمة العربية، القاهرة، د. ت.
(٩٢) فؤاد عبدالمعطى الصياد: مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله، القاهرة ١٩٦٧.

(٩٣) القاضى عياض: ترتيب المدارك فى معرفة أعيان مذهب مالك، الرباط ١٩٨٣.
(٩٤) القلقشندى: صبح الأعشى فى صناعة الإنشا، جـ٢، ٣، ٤، القاهرة، د. ت.
(٩٥) الكافيجى: مختصر علم التاريخ، أنظر: روزنتال.
(٩٦) Cahen: Une Cronique Chiite au temps des Croisa de, Paris, 1933.
(٩٧) مجهول: الحلل الموشية فى ذكر الأخبار المراكشية، الدار البيضاء ١٩٧٨.
(٩٨) مجهول: كتاب الاستبصار فى ذكر غرائب الأمصار، الإسكندرية ١٩٥٨.
(٩٩) محمد أنيس: مدرسة التاريخ المصرى فى العصر العثمانى، القاهرة ١٩٦٢.
(١٠٠) محمد بن عياض: التعريف بالقاضى عياض فى المغرب، المحمدية، د. ت.
(١٠١) محمد تضخوت: الحياة الاقتصادية فى العراق وأثرها الاجتماعى والسياسى والثقافى فى العصر البويهى، رسالة دكتوراة، آداب مكناس، مخطوطة، ١٩٩٨.
(١٠٢) محمد عبدالرحمن: كرمان منذ ا لفتح الإسلامى حتى نهاية الدولة الطاهرية، رسالة ماجستير، آداب عين شمس، مخطوطة، ١٩٩٩.
(١٠٣) محمد عبدالله عنان: عصر المرابطين والموحدين فى المغرب والأندلس، القاهرة ١٩٦١.
(١٠٤) محمد كمال عز الدين: التاريخ والمنهج التاريخى لابن حجر العسقلانى، بيروت ١٩٨٤.
(١٠٥) محمد محيى الدين الإدريسى: التطور السياسى للدولة الإيلخانية فى عهد أولجاتيو، رسالة ماجستير، آداب القاهرة، مخطوطة، ١٩٨٧.
(١٠٦) محمد مصطفى زيادة: المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى، التاسع الهجرى، القاهرة ١٩٤٩.
(١٠٧) محمد المنونى: المصادر العربية لتاريخ المغرب منذ الفتح الإسلامى إلى نهاية العصر الحديث، جـ١، الدار البيضاء ١٩٨٣.
(١٠٨) محمود إسماعيل: الخوارج فى بلاد المغرب، الدار البيضاء ١٩٧٦.
(١٠٩) محمود إسماعيل: قضايا فى التاريخ الإسلامى، الدار البيضاء ١٩٨١.
(١١٠) محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، القاهرة ٢٠٠٠.
(١١١) محمود إسماعيل: مغربيات، فاس ١٩٧٧.
(١١٢) محمود إسماعيل: هل انتهت أسطورة ابن خلدون، القاهرة ٢٠٠٠.
(١١٣) محمود قمر: فصول من تاريخ الحضارة الإسلامية فى آسيا الوسطى، القاهرة ٢٠٠٠.
(١١٤) المراكشى: المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، القاهرة ١٩٦٣.
(١١٥) مرجوليوث: دراسات عن المؤرخين العرب، الترجمة العربية، بيروت، د. ت.
(١١٦) هاشم العلوى القاسمى: مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجرى، الرباط ١٩٩٥.
(١١٧) ياسر نور: التأثير المنهجى لعلم الحديث فى مناهج المؤرخين المحدثين، رسالة ماجستير، آداب المنصورة، مخطوطة، ١٩٩٩.

إصـــدارات دار مـصــر المحـروســـة

أهل الدين ... و الديمقراطية	د. سيد القمنى	٢٠٠٥
سوسيولوجيا الفكر الإسلامى		
طور الانهيار (٣) الفكر التاريخى	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
المجلد العاشر محاولة تنظير	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
الخطاب الدينى المعاصر بين التقليد والتجديد	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
مقاربات نقدية فى الفكر والأدب	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
اخوان الصفا بين الفكر والسياسة	أحمد صبرى السيد	٢٠٠٥
الشعائر بين الدين والسياسة فى الإسلام والمسيحية	روبير بندكتى	٢٠٠٥
لاهوت التحرير رؤية عربية إسلامية مسيحية	الأب وليم سيدهم اليسوعى	٢٠٠٥
المصريون والتشيع الممنوع	د. أحمد راسم النفيس	٢٠٠٥
قضية الأجيال تحدى الشباب المصرى عبر قرنين	د. أحمد عبد الله رزة	٢٠٠٥
الديمقراطية المقيدة إنتخابات الرئاسة الأمريكية	د. منار الشوربجى	٢٠٠٥
سلام النساء ـ ليزيستراتى	لينين الرملى. أريسطوفانيس	٢٠٠٥
الفراشة التى خلفت وعدها	أطفال ـ مترجم عن اليونانى	٢٠٠٥
رواية ترميم قضية أحمس	مجيد طوبيا	٢٠٠٥
نور الدين بومبه	ترجمة: ينى ميلاخرينودى	٢٠٠٥
الجماعات الاسلامية (رؤية من الداخل)	منتصر الزيات	٢٠٠٥
شكراً ... بن لادن !!	د.سيد القمنى	٢٠٠٤
الإسلام والعلمنه	د.عاطف أحمد	٢٠٠٤
هيكل بين الجريده والكتاب	د.وحيد عبد المجيد	٢٠٠٤
شيوخ بلا خناجر	د.عبدالعاطى محمد	٢٠٠٤
الأمركه والأسلمه	رضا هلال	٢٠٠٤
فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
الإسلام بين الدوله الدينيه والدوله المدنيه	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
نحو فكر إسلامى جديد	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
جرائم الصفوه فى مصر	د.حنان سالم	٢٠٠٤
إبن البلد	ترجمة: د. نعيم عطية	٢٠٠٤
تجار القطن	ترجمة: د. عبدالمحسن الخشاب	٢٠٠٤
هوكوجكى (يوميات راهب يابانى)	ترجمة: د. عادل أمين	٢٠٠٤
زنوبة اللهلوبة	توفيق خليل	٢٠٠٤
مناهضو العولمه	خالد الفيشاوى	٢٠٠٤
صعلوك يربح المليون	لينين الرملى	٢٠٠٤
أهدافنا الوطنيه	شهدى عطيه. عبد المعبود الجبيلى	٢٠٠٤
حروب أمريكابين بن لادن و صدام حسين	د/ وحيد عبدالمجيد	٢٠٠٣
حكام العالم الجدد	ترجمه/إسماعيل داود	٢٠٠٣
تفكيك أمريكا	رضا هلال	٢٠٠٣
العداله البيئيه فى مصر	د/ عاطف كشك	٢٠٠٣
كلام فى الدين و السياسة	الاب / وليم سيدهم	٢٠٠٣
ثقافه الفساد فى مصر	د / حنان سالم	٢٠٠٣
الصحافه المصريه وقضايا الفساد	د / حنان سالم	٢٠٠٣

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

المجلد العاشر



محاولة للتنظير



دار مصر المحروسة

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى
المجلد العاشر
محاولة تنظير

الكتـــــاب: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى محاولة تنظير
المؤلـــف: د. محمود إسماعيل
الطبعة الأولى: القاهرة ٢٠٠٥
الناشـــر: دار مصر المحروسة
المدير العام: خالد زغلول
مدير النشر والتوزيع: يحيى إسماعيل
المراجعة اللغوية: محمد القزاز
الغلاف: علاء قابيل
رقم الإيداع بدار الكتب: ٢١٩٩ / ٢٠٠٥

١٣ شارع قولة إمتداد محمد محمود - عابدين - القاهرة
تليفون - فاكس : ٣٩٦٠٥٠٠
d_misr _ elmahrosa @ hotmail . com

مقدمة

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

المجلد العاشر

محاولة تنظير

د. محمود إسماعيل

المحتويات



فى المجلدات التسعة السابقة من المشروع يلاحظ القارىء أنها خلت من كتابة خاتمة لكل منها، ويرجع ذلك لسبب منهجى، فحواه أن يكون المجلد العاشر والأخير بمثابة خاتمة عامة للمشروع كله طالما تعلق الأمر بالتنظير.

والتنظير هنا يشمل التاريخ الإسلامى أولا، ثم توظيفه فى تفسير الفكر الإسلامى ثانيا، وبخصوص التاريخ كانت عملية تنظيره محض استقراء لمعالمه التى وضعناها فى مجلدات ثلاثة، تمهيدا لاستنباط القوانين العامة والوقوف على «الآليات» الحاكمة لصيرورة هذا التاريخ. ونزعم أننا حررناه من الرؤى التيولوجية والمذهبية والعنصرية والبطولة الفردية، بله من النزعة المنقبية والخرافة والأسطرة التى شابت تعليلات وتفسيرات القدامى والمحدثين وأسسنا نظريتنا استنادا واستمدادا من داخل مجريات هذا التاريخ، وليس باعتساف تطبيق رؤى مسقطة من خارجه.

لذلك تحرر التاريخ الإسلامى من الظن - وحتى الرأى- إلى اليقين وتلك غاية البحث العلمى فى التحليل الأخير.

أما عن تنظير الفكر الإسلامى؛ فقد تم بعد رصد جزئياته والتحقق من مصداقية معلوماته، ثم رؤية حصاد ذلك كله بمخيال تاريخى. وفى هذا الصدد نزعم أيضا تحرير هذا الفكر من أحكام القيمة الاستشراقية، التى تفت فى قيمته، كذا من تلك التى اعتنقها جل المفكرين العرب و التى تتسم بالمبالغة والإسراف فى إعلاء هذه القيمة. لذلك أسفر اعتمادنا

«التاريخية» فى تفسير هذا الفكر عن موضعته وعقلنته وعلمنته وتحويله من جزئيات متراكمة إلى اتجاهات وتيارات فاعلة ومستنبطة من هذا التراكم وليس من خارجه ايضا، إنها محاولة لتحويل الفكر الإسلامى من طور الوصف إلى الطور «الاكسيومى» تعويلا على الاستقراء والاستنباط.

إن جدة هذا الانجاز تكمن - بامتياز- فى محاولة من لدن مؤرخ - وليس مفكرا - كما هو حال الدارسين السابقين قراءة الفكر بعين التاريخ وتلك تجربة نادرة فيما نعلم.

ولست أبالغ إذ أقرر أن الإنجاز كله ما هو إلا محاولة من جانبنا لفهم التراث بمفهومه الشامل؛ إشباعا لشغف ورغبة ذاتية فى المعرفة أعتقد بأنها تحققت بعد لأى وعناء ومعاركة فى البحث، استمرت ما يقرب من ثلاثين عاما.

وإذ نقدم حصادها نرجو الله أن ينتفع بها، والحكم عليها تأييدا أو تنديدا، اعتمادا أو رفضا، منوط بالمتخصصين فى حقلى التاريخ والفكر الإسلامى.

والله ولى التوفيق

محمود إسماعيل

المنصورة : ٢٠٠٣.٨.٢١م

المبحث الأول

لماذا التنظير..؟

معلوم أن التنظير هو أعلى درجات التفكير، ومن ثم فهو أكثرها صعوبة لأنه لا يمكن ولوج بابه إلا بعد إنجاز واجتياز مراحل سابقة من البحث والدرس، وإلا صار محض تأمل انطباعى أو تفكير مجرد ومغامر، أبعد ما يكون عن العلم والمنطق. أما التنظير كما يجب أن يكون فهو تحويل التراكمات العلمية بدءا بالوصف ثم الاستقراء والاستنباط إلى بديهيات، وتقنين قوانين عامة تفسر كل جوانب الموضوع وتجيب عن تساؤلاته.

وهذا يعنى اختلافا جوهريا بين التنظير وبين التعليل أو التأويل، إذ أن التعليل والتأويل يدخلان فى إطار الرأى؛ بينما يتعلق التنظير بالرؤية.

والرأى عادة يرتبط بجزئية ما فى موضوع عام بهدف الوقوف على أسبابها، أما التنظير فموضوعه أعم وأشمل؛ ومن ثم فهو يمثل الحصاد النهائى لمجموعة الآراء الجزئية وينظمها فى رؤية تجانسية ومتسقة. ومن خلال هذه الرؤية يمكن الإجابة بداهة عن كل التساؤلات المتعلقة بجزئيات الموضوع العام، على أساس أن الجزئيات هى التى تكون الكليات، وما ينسحب على الكل ينطبق على الجزء بداهة.

تأسيسا على ذلك؛ لامناص من اتباع خطوات منهجية متتالية ومترابطة تسبق التنظير، إذ لابد من التحقق أولا من مصداقية الجزئيات، ثم تستقرأ هذه الجزئيات المحققة فيستنبط منها معالم أساسية فى مسيرة الفكر وصيرورته وتحولاته، وباستقراء هذه المعالم والمنعطفات يأتى التنظير كتحصيل حاصل.

وإذا طبقنا تلك القواعد المنهجية على دراسة التاريخ الإسلامى الذى نحاول تنظيره؛ فلا مندوحة عن البدء بالنظر النقدى فى الوقائع والأحداث بهدف التحقق من مصداقيتها. يلى ذلك عملية فرزها للتمييز بين ما هو سبب وعلة أو مسبب ونتيجة ثم نظم تلك الأسباب فى منظومة

متسلسلة حسب توالى الازمان. عندئذ يمكن الوقوف على معالم تعبر عن انعطافات وتحولات كبرى فى مسيرة هذا التاريخ، ومن ثم يمكن اعتبار هذه المعالم فيصلا بين عصر وآخر، مع مراعاة أن هذه التحولات المعلمية لا تتأتى فجاءة؛ بل تحتاج إلى فترة زمنية قد تطول أو تقصر حتى تسود الظواهر المستجدة على أنقاض مثيلتها الآفلة. عندئذ يمكن تحقيب التاريخ الإسلامى؛ وفقا لحقائق مستخلصة من مسيرته وصيرورته. وهنا تسقط التحقيبات التقليدية الشكلانية المؤسسة على قيام أسر حاكمة وسقوط أخرى، ويصبح التحقيب الجديد دالا على تحولات حقيقية وليس على تغيرات ظاهرية. ذلك أن هذه التحولات تتعلق ببنية التاريخ نفسه؛ وهى - فى نظرنا - تتعلق بأنماط الإنتاج التى تصيغ البناء الطبقى، ومن خلال صراع الطبقات يولد التاريخ بأحداثه ووقائعه. فالبنية الاجتماعية تتعلق بالطبقات وليس بالاثنيات أو الطوائف، إذ تذوبان معا فى معمعمة الصراع وتفقد ان فعالياتهما فى تحريكه؛ وتتحولان إلى مظاهر وتجليات للصراع الطبقى ليس إلا. عندئذ يمكن الوقوف على العلاقات الصراعية بين الطبقات التى من خلالها يتشكل التاريخ بأحداثه ووقائعه؛ ومن ثم تصبح هذه الاحداث والوقائع محض تجليات للصراع الطبقى وليست سببا أو دافعا له.

عندئذ أيضا يمكن تفسير التاريخ السياسى والثقافى - بالمفهوم العام للثقافة - والوقوف على قوانين حركته وتطوره.

حصاد ذلك كله هو التنظير بعينه؛ إذ هو فى التحليل الأخير ثمرة عمليات فكرية منهجية متسلسلة ومتراتبة ومترتبة بعضها على البعض الآخر.

فالتنظير من ثم يمثل آخر مراحل التفكير بحيث لايمكن ولوج بابه بالقفز على المراحل السابقة المفضية إليه.

وبفضله يمكن معرفة الآليات الحاكمة لحركة التاريخ وصيرورته، أو بالأحرى الإمساك بتلابيب سلسلة الأسباب والعلل الكامنة وراء الحراك التاريخى، سواء فى تطوره أو نكوصه، وتتحول أكداس الوقائع والأحداث المتتابعة والمتتالية إلى مجموعة من الأحكام والقوانين التى تشكل التجليات والمظاهر؛ أو بالأحرى ينتقل الفكر التاريخى من مرحلة الوصف والعرض والسرد إلى مرحلة العلم البديهى، التى هى أسمى درجات التفكير، وبها يصل العلم إلى غايته القصوى. وفيما يتعلق بالتاريخ الإسلامى لم تتعد دراسته مرحلة العرض والوصف قديما وحديثا؛ وإن تجاوزهما بعض

المؤرخين النجباء؛ فولجوا باب تعليل الوقائع والاحداث فى حقبة بعينها وليس على المدى الطويل ونطاقها المكانى الشاسع. كما قدم البعض تفسيرات مختلفة تتعلق بالظواهر دون سبر الأغوار، تراوحت بين التيولوجيا والاثنولوجيا والبطولة الفردية فى معظم الأحيان.

أما السواد الأعظم من المؤرخين فقد قنعوا بالوصف والسرد لا أكثر؛ مبررين هذا النهج بأن مهمة المؤرخ لا تتجاوز التحقق من صحة الأخبار، أما التعليل والتأويل والتفسير والتنظير فلا ينجم عنهما إلا إضافة المزيد من الضبابية والتعقيد والغموض؛ بما يحول دون الوصول إلى الحقيقة الموضوعية المتعلقة بمصداقية الأخبار.

وليس من شك فى أن هذه المزاعم والدعاوى تفت فى قيمة عمل المؤرخ، وتحول دون تحقيق غايات علم التاريخ ومقاصده؛ ذلك أن علما دون تعليل علم ناقص؛ بل لا نجازف إذا قلنا إنه ليس بعلم أصلا؛ ذلك أن مهمة العالم الأولى هى استكناه الأسباب والعلل؛ ولاشك فى ان قانون العلية أو السببية يعد أهم قوانين العلم، بل هو الحد الفاصل بين العلم الحقيقى والمعرفة غير المحققة.

ولنا ان نتساءل: إذا تنصل المؤرخ من الاضطلاع بمهمة التعليل والتفسير بله التنظير إذا امكن؛ فلمن تناط تلك المهمة؟

إن هروب المؤرخ من الاضطلاع بهذه المهمة كفيل بتجريده من شرف هذه الوظيفة، وتحوله إلى مجرد «إخبارى» ليس إلا، كما أن قصر دور المؤرخ على التحقق من صحة الخبر فيما نرى دليل عجز وإفلاس، وينم عن عدم إعداد وتأهيل ليكون مؤرخا بحق.

أما عن تنظير التراث؛ فأمره أشق وأصعب، لكنه ليس مستحيلا إذ يتعلق التراث بمجالات معرفية متعددة اقتصادية واجتماعية وثقافية وعقدية واخلاقية وجمالية؛ رسمية وشعبية فى آن. وقد أبلى القدماء فى تحصيل معارفها أحسن البلاء، فلم يتركوا شاردة أو واردة إلا وقاربوها ودونوها وأودعوها فى كتب الطبقات والتراجم وأدب الرحلة وأدب السياسة وكتب الحديث، والفقه والنوازل والتفسير والقراءات والأحكام السلطانية وكتب الخراج والمال والأدب؛ نثرا أو شعرا ونقدا.. إلخ

فضلا عن العلوم الدنيوية بشتى فروعها. ومنها ما هو مادى يتعلق بالعمران؛ كالعمارة الدينية والدنيوية والفنون بشتى فروعها. ومنها ما هو

موروث شفاهى كالأدب الشعبى والامثال والحكم وطرائق الحياة من اعراف وعوائد وتقاليد وقيم أخلاقية وجمالية.. إلخ

تناول القدماء كل صنوف المعرفة وصنفوها وفهرسوها ودونوها فى مصنفات خاصة وموسوعات عامة. ولم يدخروا وسعا فى الكتابة عن تاريخها، وتبيان مدى ازدهارها أو انهيارها، أو أفول بعض موضوعاتها، ورصد ما استجد بصددها؛ بحيث أصبح مفهوم التراث أكبر وأوسع وأشمل من كونه مصطلحا مجردا، وغدا مؤشرا على كل إنجازات العقل والوجدان فى الماضى.

والحق أن المستشرقين قاموا بدور محمود وجهد مشكور فى الكشف عن الكثير من المظان التراثية، ونشروا منها ما نشروا، ودرسوها ودونوها فى مؤلفات وموسوعات تنطق شاهدا على الإسهام الحضارى للسلف فى بناء هرم الحضارة الإنسانية الأكبر.

ومن أسف ان الدارسين العرب والمسلمين لم يولوا هذا التراث الاهتمام الواجب، فتاريخ العلم عند العرب لم يكتب بعد، ولا تزال آلاف المخطوطات تنتظر من يحققها، كما أن التراث الشفاهى مهدد بالضياع برغم بعض الجهود المحدودة والمحمودة؛ وهى فى معظمها جهود أفراد فى تدوينه وتصنيفه.

لذلك يصبح الحديث عن تنظير التراث أمرا بعيد المنال؛ إذ يحتاج إلى إنجاز خطوات أولية تأسيسة لم تظهر بعد، وما أنجز فى هذا الصدد لا يعد دراسات وصفية مبتسرة لبعض جوانب العلم والفكر والثقافة.

وما يعنينا - بصدد مشروعنا هذا - محاولة تثمين إنجازات ثلة من الدارسين العرب المحدثين والمعاصرين المشتغلين بدراسة الفكر الإسلامى.

ومن أسف أن جل تلك الإنجازات ليست إلا تطفلا على الاستشراق، أو الاقتباس من مصنفات الدارسين العرب السابقين، كموسوعة المرحوم أحمد أمين على سبيل المثال. ومن أسف أيضا أن جل المشروعات التراثية المعاصرة ابتسرت مفهوم التراث فى بعض جوانبه الفكرية؛ كعلم الكلام والفلسفة والتصوف ليس إلا؛ وإن حاول البعض إضافة علوم اللغة والأدب على استحياء ، واسقط هؤلاء وأولئك التراث العلمى من حسابهم، فلم يؤرخوا للعلوم الطبيعية والرياضية إلا لماما.

ومع ذلك قفز بعض الدراسين على ذلك كله؛ وتصدوا لتنظير التراث الفكرى فى بعض جوانبه - كما أوضحنا - وجازفوا بإطلاق أحكام عامة

على التراث فى كليته وشموله، بل غامر البعض محاولا التنظير للعقل العربى تنظير مجردا، دون أن يدرسوا إنجازاته المعرفية الأساسية فى عمق وشمول؛ فظهرت مشروعات تراثية تنم عناوينها - مثل أزمة العقل العربى أو نقد العقل العربى، أو تجديد العقل العربى أو الثابت والمتحول فى الفكر العربى.. إلخ -عن مجازفات ومغامرات وانطباعات مجردة، أو تطبيقات لمناهج ورؤى وإديولوجيات، جرى اعتسافها دون القيام بمهام البحث والدرس المحقق والمعمق لمفردات التراث.

بديهى ألا تسفر هذه الجهود إلا عن أخطاء ومغالطات وأحكام قيمة مشتطة ومعزولة الصلة بمادة التراث أصلا. بديهى أيضا أن تختلف تلك الأحكام وتتضارب ما بين التمجيد والتنديد، وتضيع الحقائق وتغيب فى دخان «الأدلجة» والأهواء والمقاصد غير البريئة فى بعض الأحيان.

ويرجع هذ الشطط إلى قصور فى البحث والدرس من ناحية، وإلى اتباع منهجيات مستحدثة وبراقة لا تناسب موضوع الدرس وطبيعته من ناحية أخرى، فلطالما بهر هؤلاء الدارسون بالبنيوية والفينومينولوجيا والسميوطيقا وغيرها، واعتمدوها مناهج للتفسير والتنظير؛ فى حين تقتصر جدواها على التفكيك والتحليل ليس إلا.

وفى معظم الأحيان همشت «التاريخية» كخلفية أساسية وقاعدة ركنية لدراسة التراث، وإذ حاول البعض اعتمادها منهجا فلم يجد فى بضاعة المؤرخين ضالته، إذ إن خريطة معلمية للتاريخ الإسلامى لم تنجز بعد؛ فحاولوا الاضطلاع بدور المؤرخ والمفكر فى آن. وبديهى أن يكون الإخفاق نتيجة محتومة فيما يتعلق بالتاريخ على الأقل، إذ كيف يمكن لفكر بعينه أن يرصد تاريخ أمة يمتد إلى عشرة قرون ونيف من الزمان، وفى إطار جغرافى يضرب فى قارات ثلاث؟

لذلك كان الشطط فى الاحكام نتيجة حتمية. وترتب على ذلك - وهو الأخطر - أخطاء أفدح فى مجال دراسة الفكر، فما أسس على خطأ لا ينتج إلا أخطاء مركبة بل خطايا.

ولعل صعوبة وخطورة الاستناد إلى تاريخ مضبب فى دراسة الفكر كانت من أسباب عزوف بعض الدارسين الأمناء مع النفس ومع الموضوع فى آن عن محاولة تفسير الفكر الإسلامى بالتاريخ. وقد اعترف أحدهم بتلك الحقيقة فى نزاهة يحسد عليها.

لذلك وغيره؛ لجأ الكثيرون إلى اعتماد مناهج أخرى بديلة لدراسة

التراث الفكرى وتفسيره. منهم من اعتمد «البنيوية» فى هذا الصدد فلم تسفر جهوده إلا عن أخطاء تصل إلى حد الكبائر.

إذ عمد إلى اختيار نصوص بعينها مفككا إياها فى براعة يحسد عليها وحملها أكثر مما تحتمل ليستنبط منها أحكاما عامة على التراث الإسلامى بكليته، بل على العقل العربى المجرد الذى أنجز هذا التراث؛ وهى أحكام أحدثت دويا هائلا فى حينها، ثم انطفأت انطفاء النار بالماء فى النهاية.

اعتمد آخرون المنهج «الفينومينولوجى» طموحا إلى تنظير الفكر بالفكر؛ أى من خلال ظاهراته؛ ووفق نسبيا فى الوقوف على منحنيات التحول فيه والثبات.

لكن تنظير الفكر أخطر من مجرد وضع علامات فى مسار تطوره؛ إذ المهم فى التنظير التوصل إلى قوانين حاكمة لحركيته وصيرورته، وقادرة على تقديم إجابات شافية وبديهية عن كل التساؤلات؛ وهو أمر فوق طاقة المنهج المعتمد فى البحث والدرس.

خاض باحث آخر فى بحر التراث، متسلحا بمنهج يجمع بين البنيوية و«تحليل المضمون». والحق أنه تميز عن سابقيه بتوسيع دائرة مفهوم الفكر؛ فلم يقصره على علم الكلام والفلسفة، بل طفق يعالج سائر العلوم الدينية والكثير من «علوم الأوائل»؛ تأسيسا على حقيقة انطواء الفلسفة وجودها بالمفهوم اليونانى والإسلامى على علوم أخرى؛ كالطب والفلك والرياضيات والموسيقى. كما أضاف إلى ذلك كله التصوف والتاريخ.

الحق أيضا أنه بذل جهدا خارقا للعادة فى الاطلاع على أمهات المصادر وراح يحلل مضامينها فى دأب ومثابرة يحمد ويحسد عليهما. وقد وفق بالفعل فى تفكيك محتوى سائر المصادر التى أطلع عليها. لكن من آسف أنه بعد تجزئته الفكر وتشظيته وتذريته لم يقم بإعادة تركيبه؛ وهو أمر كان فى المتناول؛ إلا أنه عزف عن ذلك تاركا دررا تنتظر من ينظمها.

ثمة محاولة أخرى وأخيرة لمفكر كبير أنجز عشرات الكتب والرسائل والبحوث فى الفكر الإسلامى؛ تدور جميعا حول نقد التراث وانتقاد المشتغلين به من القدامى والمحدثين. والحق أنه أفلح فى «هدم الهدم» فى براعة يحسد عليها، كما نوه بالمنهج الملائم والقادر على إعادة بناء التراث وتأسيسه على قاعدة علمية صلبة؛ وهو منهج أطلق عليه «الاجتماعيات التطبيقية»؛ لكن من أسف أنه تقاعس عن إثبات جدوى هذا المنهج المختار

على صعيد الدرس والبحث التطبيقى؛ اللهم إلا فى بعض موضوعات منتقاة تتعلق بتفسير بعض سور القرآن الكريم، وبعض النصوص الهامة لبعض مفكرى الإسلام ليس إلا.

ومع ذلك تنم ظاهرة «المشروعات الكبرى» فى دراسة الفكر الإسلامى عن يقظة وصحوة لا يمكن جحودها، لكنها كانت صحوة «ظرفية» وموقوتة جرت لهدف غير معرفى. إذ لم يكن ظهورها جميعا إثر هزيمة يونيو ١٩٦٧ مصادفة عابرة؛ بل كانت محاولة بحث عن «الذات» فى التاريخ والتراث؛ بهدف تجاوز الانتكاسة من ناحية، والبحث عن طريق للنهضة من ناحية أخرى.

وفى ذلك دلالة على نبل الغاية والمقصد؛ لكن ذلك تم على حساب علمية الفكر وموضوعيته. على أن هذه الجهود جميعا - رغم انتقادها - لم تجر سدى، بل أسفرت عن الكثير من الجوانب الإيجابية؛ سواء فى النقد الذاتى من خلال التراث، أو فى الوقوف على الكثير من الحقائق المعرفية الصرفة.

وعندنا أن هذه النتائج الإيجابية كانت نتاج التعويل على التاريخ أصلا من قبل أصحابها؛ برغم القصور فى مجال معرفة التاريخ. ولا غرو فبعض هؤلاء الدارسين عولوا على المادية التاريخية بوعى واختيار.

كما أن البعض الآخر اعتمدها منهجا ورؤية فى دراساته الأولى، ثم ارتد عنها تحت تأثير انهيار الكتلة الشرقية والانبهار بالمناهج الغربية الحداثية ومع ذلك ظل وجودها وتأثيرها فى مخاييلهم بوعى أو بدونه. كما أن بعضا ثالثا كان ولايزال على قناعة بجدوى التاريخية فى البحث التراثى؛ لكنه لم يعول عليها لا لشىء إلا لأن المؤرخين لم يقدموا تأريخا علميا يمكن الإفادة منه أو الاستناد إليه.

ومهما يكن من أمر، فقد أفدنا من كل تلك الإنجازات بإيجابياتها وسلبياتها، وحسبنا الاسترشاد بتجارب أصحابها فى اختطاط منهجنا وصياغة رؤيتنا اللذين سنعول عليهما فى تنظير التاريخ أولا، ثم تفسير التراث فى ضوء التاريخ بعد ذلك ، أو بالأحرى القيام بدور «المؤرخ المفكر» فى الجمع بين التاريخ والفكر؛ من خلال قناعة لا يرقى إليها الشك فى العلاقة الجدلية بينهما.

المبحث الثانى

إشكالية المنهج والرؤية



وسمنا الحديث عن المنهج فى دراسة التاريخ والتراث بصفة «الإشكالية» عن عمد وقصد. فبرغم كون المنهج عمدة البحث وأساس الدرس وبناء عليه تتحدد النتائج، لا يزال موضوع جدال وسجال. وقد يكون هذا الجدل مفيدا أو مثمرا إذا ما توجه إلى النقد والنقد المنهجى على وجه التحديد؛ تمييزا له عما يجرى من سجال يستهدف تفضيل منهج على آخر وما يتبعه من دحض ونفى للمناهج المغايرة، إذ غاب عن فهم هؤلاء أن كل المناهج لا تخلو من فائدة، إذ هى حصاد معاركات فى البحث وتجارب فى الدرس تستهدف اكتشاف الطرق والوسائل التى يتذرع بها الباحث لتحقيق مقاصده؛ وهى معرفة الحقيقة.

ولا خلاف على أن النقد المنهجى الصحيح يزيد المنهجية إثراء؛ من حيث إتاحة إمكانية إعادة الفحص وتطوير المناهج المتداولة، بل واكتشاف أخرى اكثر فعالية وجدوى. ذلك أنه لا يوجد منهج بعينه يتسم بالثبات ويغلف بالقداسة؛ مع استمرار التطور المعرفى والتجريب المتواصل فى معاركة البحث والدرس.

إن الممارسة البحثية وحدها هى الكفيلة بإثبات جدوى كل منهج فى الحقل المعرفى الملائم، فما قد يكون نموذجيا ومعطاء فى مجال معرفى معين قد لا يكون كذلك فى مجال آخر. لذلك صدق من قال إن طبيعة الموضوع هى التى تفرز المنهج أو المناهج الملائمة لمعالجته. ولإخوان الصفا سبق فى هذا الحكم الصائب - المنسوب إلى فوكو - حين عولوا على الإفادة من كل المناهج المتاحة فى عصرهم؛ لكن بتوظيفها «حسب طبيعة الموجودات» على حد قولهم.

من هنا تبرز أهمية المنهجية فى دراسة التاريخ والتراث، وبدون اختيار ما يلائم منها موضوع الدراسة؛ تبقى المعارف خرساء، وإذا نطقت فلا تنطق إلا أخطاء. ولا أدل على ذلك من نسبة الازدهار المعرفى فى الغرب إلى التعويل على مناهج متطورة.

كما أن الازدهار المعرفى اثرى بدوره المنهجيات التقليدية؛ بل واسفر عن أخرى مستحدثة. لذلك اعتبر المؤرخون والمشتغلون بالعلوم الاجتماعية والإنسانيات المناهج علما قائما بذاته، كما عولوا على المناهج جميعا ودون مفاضلة فى حقول المعرفة المختلفة، ووظفوا فى دراسة الموضوع الواحد عددا مناسبا من المناهج بعضها تاريخى، والآخر نفسى، والثالث اجتماعى وهلم جرا.

ولما كان المفهوم العلمى للمنهج هو الطريق أو الطريقة إلى المعرفة؛ بما يتضمن من وسائل وقواعد وأدوات؛ فإن المنهج أو المناهج غير المناسبة لموضوع البحث لا تقود ألبتة إلى الحقائق، بل ربما أفضت إلى مزيد من التضبيب ونثر الغبار حولها. كما أن اتباع أكثر من باحث منهجا أو مناهج معينة لموضوع واحد، يفضى بالضرورة إلى نتائج موحدة. وهنا تسقط دعاوى المفلسين منهجيا بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية تتعدد بصددها الآراء، وتتضارب الرؤى، وتختلف الأحكام؛ لاستحالة إخضاعها إلى طرائق البحث المنهجى الصارم؛ كما هو الحال بخصوص العلوم الطبيعية والرياضية. وتلك فى ظنى حجة واهية تنم عن عجز معرفى وفقر منهجى فى آن.

ونتيجة لذلك؛ تتعارض الآراء وتتضارب من جراء تدخل الأهواء والمصالح والإديولوجيات لتفت فى مصداقية الأحكام، ويصبح البحث والدرس محض عبث وعدمية؛ وهو ما يطبع جل الدراسات التاريخية والتراثية المعاصرة. وحتى الأكاديمية منها - لسوء إدراك حقيقى لمفهوم المنهج، أو للعجز عن استعماله - يجرى تقليص فوائد المنهج وجدواه فى الاقتصار على الشكليات؛ كعرض الاحداث وتوثيق المعلومات وعمل الحواشى وما شابه..!! عندئذ يبتسر المنهج إلى مجموعة من القواعد والتقنيات ليس إلا، ومن ثم تبتسر نتائج البحث - إذا جاز ان نعتبره كذلك - وتختزل فى مجموعة من المقولات المكرورة والمنقولة والمتواترة. ومع ذلك تغص مقدمات هذه الكتابات والرسائل العلمية متدنية المستوى بأحاديث ممجوجة عن منهجيات تقليدية أو مستحدثة؛ دون أدنى توظيف أولى لها، وإنما جرى ذكرها من باب التشدق والإيحاء بالدراية المزعومة ليس إلا.

لنحاول تقديم عرض نقدى للمناهج التقليدية والعصرية والحداثية فى دراسة التاريخ الإسلامى، وبعده لنظيرتها فى دراسة الفكرالإسلامى.

بخصوص مناهج المؤرخين؛ نعلم أن المؤرخين الرواد من أمثال الطبرى

والبلاذرى والمسعودى وابن قتيبة وغيرهم أصلوا مناهج دراسة التاريخ عندما أسسوا العلم خلال القرنين الثانى والثالث الهجريين، فابتكروا «النظام الحولى» فى ترتيب الأحداث، واتبعوا منهج المحدثين فى «الإسناد» وفى «الجرح والتعديل» بهدف التحقق من صدق الرواية. ونظرا لتجزئة الأحداث بترتيبها حوليا؛ عالجوا المشكلة بتناول موضوعات متكاملة مع مراعاة تسلسل الأخبار زمنيا، والتزموا الموضوعية إلى حد كبير. كما يعزى إلى المسعودى تخفيف سلسلة الإسناد التى طالت بتتابع الأعوام مع التحقق من صدق الرواية عن طريق تقديم دراسة فى مقدمة مؤلفاته عن الرواة ومدى مصداقيتهم قبل اعتماد رواياتهم؛ أو بالأحرى القيام بمهمة النقد المنهجى للمصادر كما يتبع حديثا.

وتعددت موضوعات الكتابة التاريخية لاتساع ثقافة المؤرخين؛ فكتبوا تواريخ عالمية؛ بالإضافة إلى التأريخ للأسرات الحاكمة والمدن ومشاهير الأعلام فى سائر جوانب المعرفة، بما يؤكد اتساع مفهوم التاريخ؛ ليشمل السياسة والحضارة فى آن، كما عولوا على شهادة العيان والمشافهة والمساءلة والوثائق الرسمية فى الحصول على المعلومات، ولم ينقلوا إلا عن الثقاة.

لذلك - وغيره- كانت نشأة علم التاريخ الإسلامى نشأة عملاقة تساير الازدهار المعرفى الذى شهدته «الصحوتين البرجوازيتين»؛ الاولى من منتصف القرن الثانى إلى منتصف القرن الثالث الهجريين، والثانية من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجريين.

بعد منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر الهجريين، تدهور علم التاريخ كسائر المعارف بدخولها عصر «الانحطاط» على حد تعبير ابن خلدون نتيجة المعطيات السلبية لسيادة نظام الإقطاع العسكرى، وتدهورت مكانة علم التاريخ فصنف كفن تابع للأدب، بل جرى التشكيك فى جدواه لتعبيره عن الكذب. وعمد المؤرخون إلى النقل عن السابقين حتى فى اخطائهم، وانتفت الموضوعية أو كادت؛ لكون معظم مؤرخى العصر «مؤرخى بلاط» أو مشتغلين بالدواوين؛ فانحازوا لذلك إلى الحكام.

فماذا عن المؤرخين المحدثين؟

ورث هؤلاء جل مثالب مؤرخى عصر الانحطاط؛ وإذ تتلمذ بعضهم على المستشرقين فقد أخذوا عنهم سلبياتهم أيضا.

فقد انشطر موضوع العلم إلى شطرين تعسفيين؛ أحدهما خاص بالتاريخ السياسى، والثانى يتعلق بالنظم والحضارة. كما ربطوا حقب التاريخ الإسلامى وعصوره بتحقيبات التاريخ الأوروبى من باب التقليد. واقتصر التاريخ فى الغالب الأعم على أخبار السياسة والحرب. وإذا عالج البعض التاريخ الاقتصادى؛ قصروه على المادة الوصفية المستقاة من كتب الجغرافيا والرحالة. أما التاريخ الاجتماعى، فتمحور حول تعداد عناصر السكان ومظاهر الحياة الاجتماعية؛ كالمأكل واللباس والعوائد والأعياد والمواسم وما شاكل. وغدا موضوع التاريخ الثقافى بعيدا عن تناول المؤرخين.

أما عن المصادر فاقتصرت على النقل من كتب القدامى دون نقد أو فحص يذكر، وما استمدوه من مناهج الاستشراق لا يتعدى التوثيق الشكلانى والحواشى المكررورة. وجرى الاعتماد أساسا على الحوليات السابقة مع إهمال مظان أخرى بالغة الأهمية؛ كالفقه وكتب الملل والنحل والطبقات وأدب السياسة وكتب الاحكام ونحوها؛ باعتبارها فى نظر معظمهم مصادر بعيدة الصلة بالتاريخ السياسى والعسكرى الذى أولوه جل الاهتمام.

على أن غلبة هذا الاتجاه وسيادته؛ لا يعنى عدم وجود مؤرخين أكفاء موسوعى الثقافة وعلى دراية تامة بمفهوم التاريخ والوعى التاريخى والإحاطة بالمناهج الموروثة والمستحدثة.

ومن جانبنا نشيد بظهور مدرسة من المؤرخين الشبان ينتشر تلامذتها فى أرجاء العالم العربى؛ أجادوا التأريخ موضوعا ومنهجا، تحليلا، وتعليلا وتفسيرا ورؤية ومقصدا. كما ننوه بجهود بعضهم فى اعتماد منهجيات مستحدثة مستمدة من مناهج العلوم الأخرى؛ كالإحصاء والاقتصاد والاجتماع والانثربولوجيا والأركيولوجيا وعلم النفس وغيرها. ويشرفنا أن نذكر من أسماء هؤلاء إبراهيم القادرى وهاشم العلوى وأحمد الطاهرى ومحمد تضخوت وأحمد المحمودى وعبدالإله بلمليح وبوبه مجانى وعمر الشبراوى وناريمان عبد الكريم، وغيرهم كثيرون، أبلو بلاء حسنا، وشكلوا ريادة فى مجال التأريخ الاقتصادى والاجتماعى والثقافى. لكن أين هؤلاء من الكثرة الغلابة التى ابتليت بها الجامعات العربية والجامعات الدينية كالأزهر والمستنصرية والزيتونة والقرويين ونحوها.؟

هذا بخصوص المنهج. أما عن الرؤية؛ فبرغم غلبة الرؤية الدينية على

المؤرخين الرواد إلا أن الكثيرين نظروا إلى التاريخ باعتباره فعاليات بشرية خاضعة للتعليل والتفسير الموضوعى الوضعانى. نلتمس ذلك على سبيل المثال عند ابن قتيبة الذى فسر تاريخ صدر الإسلام من خلال السياسة لا الدين، والمسعودى الذى ارتاد حقل الانثرويولوجيا الثقافية التى تطورت بفضل جهود البيرونى وصاعد الأندلسى. وعند مسكويه نقف على إرهاصات رؤية مادية حين أولى الاقتصاد جل الاهتمام؛ مفسرا به أحداث السياسة والحرب ونحوها.

بل ولج بعضهم باب «فلسفة التاريخ»؛ كما هو حال المسعودى وحمزة الأصفهانى على سبيل المثال.

كما غلبت النزعة العقلانية والتجريبية فى كتابات مشاهير مؤرخى العصر حتى فى صياغة عناوين مؤلفاتهم؛ كما هو حال البيرونى فى كتاب «كشف مما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو منرذولة» ومسكويه الذى اتخذ لتاريخه عنوان «تجارب الأمم».

وفى عصر الانحطاط؛ إنتكس التاريخ تعليلا وتأويلا. فقد غلبت الغيبية التيولوجية فى التعليل باعتبار التاريخ من صنع العناية الإلهية، ورد مؤرخو المتصوفة أسباب الأحداث إلى كرامات «الاقطاب»، وانتظر مؤرخو السنة تغيير الأحوال بظهور مجدد يأتى على رأس كل مائة عام، أما الشيعة فقد عولوا على ظهور «المهدى المنتظر». وأقر الجميع بارتباط البشر بحركة الأفلاك والكواكب، ناهيك عن الخرافات والأساطير التى شاعت فى تواريخ هذا العصر.

أما عن المؤرخين العرب المعاصرين؛ فقد ورث معظمهم هذه الرؤى المضببة ولو بصورة أقل عن السلف الذين اعتبروه «صالحا» فى كل الأحوال. ولا غرو، فقد تزايدت أعداد مصنفات تشى عناوينها بغلبة الرؤية الدينية مثل «التفسير القرآنى للتاريخ»، وأخرى تتحدث عن «البطل التاريخى» المناط بتحريك التاريخ وصناعته؛ كما هو حال «العبقريات».

وفى أحسن الأحوال تأثر المؤرخون بالاستشراق فى صياغة رؤاهم التى تتمحور حول الإثنية الشعوبية والإقليمية والطائفية، كما تأثر بعضهم بمناهج «الفيلولوجيا» و «اللسانيات»، والتعويل على «المعاجم»؛ وكلها لا تقيم وزنا للتعليل أو التفسير.

وعند مؤرخى المعاهد الدينية تسود نزعة الاستسلام للمشيئة الإلهية

والعناية الربانية التى تغيب النظرة النقدية والرؤية الوضعانية تماما، والتسليم بالأمر الواقع تسليما قدريا، على أساس أنه ليس فى الإمكان ابدع مما كان.

ومع ذلك لانعـــدم وجـــود ثلة من المؤرخين النابهين الذين تأثروا بالاستشراق الشرقى، فعولوا على الرؤية المادية الجدلية فى تفسير التاريخ الإسلامى. بدأت هذه الرؤية تطل فى استحياء فى كتابات طه حسين وأحمد أمين، من منطلق علميتها وفعاليتها وجدواها، وليس من قبيل «التأدلج» بالماركسية. ومع التجربة الناصرية فى الستينات ولدت رؤية مماثلة - لكن مراهقة- تفسر بعض موضوعات التاريخ الإسلامى تفسيرا ماديا تاريخيا. على أن محاولات أصحابها كانت انتقائية من حيث اختيار موضوعات بعينها كحركتى الزنج والقرامطة - واعتساف تطويعها للمنهج المادى والرؤية الاجتماعية الصراعية. وكان صدور كتاب «اليمين واليسار فى الإسلام» بداية فى هذا الصدد صادفها التوفيق حينا، وعدمه حينا آخر.

إنتكست هذه الرؤية بانتكاس الناصرية، وبدأت المنهجيات الرأسمالية الحداثية تغزو عقول بعض المؤرخين لتضع حدا للتأويل والتفسير؛ لا لشىء إلا لكونها اعجز عن أن تؤول أو تفسر. إذ تتمحور حول التحليل والتفكيك، وتناهض الرؤى الشمولية بقصد أو بدونه. ومع ذلك لا نعدم تواجد نفر من الدارسين جلهم من تلامذتنا اعتمدوا فى تواريخهم المادية التاريخية منهجا فى التفسير، وطعموها ببعض النظريات التأويلية المجددة للماركسية كالغرامشية والألتوسرية وأفكار مدرسة الحوليات ومدرسة فرانكفورت، كما انفتحت على مناهج أخرى طورت رؤاها، كالمنهج الفرويدى المطعم بالتاريخية والنزعة النقدية، وأفكار فوكو فى تجديد البنيوية بزخم تاريخانى؛ وأفادوا من ذلك كله فى تجديد مناهجهم وصياغة رؤاهم.

والأخطر من ذلك والأهم، هو العودة إلى المصنفات التاريخية الإسلامية نفسها، قراءة ومسحا وجردا، بهدف الوقوف على مادة مرجعية كانت مهمشة برغم أهميتها القصوى؛ ككتب الحرف والصناعات والفقه والنوازل وكتب الديارات، وحتى كتب الطبيخ وكتب الريافة وغيرها، وأفادوا منها من زوايتين؛ الاولى: استخلاص معلومات جد هامة جرى توظيفها فى ترسيخ المفاهيم ونحت المصطلحات فى المجال الاقتصادى والاجتماعى؛ فكانت عدتهم فى تقديم رؤى علمية دعمت تعويلهم على

المنهج المادى الجدلى التاريخى كمناط للتفسير. والفائدة الثانية تتعلق بإثراء الجانب النظرى فى المادية التاريخية من خلال تطبيقها على مجتمعات كانت مهمشة ومشوشة فى منظور رواد «الماركسيولوجى».

بفضل هؤلاء انتقل التأريخ للعالم الإسلامى نقلة نوعية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وأصبحت إنجازاتهم نموذجا يحتذى حتى من قبل زملائهم الكلاسيكيين.

تلك صورة موجزة عن مناهج ورؤى دارسى التاريخ الإسلامى، فماذا عن مناهج ورؤى دارسى الفكر الإسلامى؟

صنف القدماء فى كل جوانب الفكر سواء ما تعلق بالعلوم الدينية أو الدنيوية أو اللغوية فضلا عن الإبداع الأدبى نثرا وشعرا ونقدا.

وفى مجال العلوم الدينية، جرت الإفادة من منطق أرسطو فى طور تأسيسها، ثم ازدهرت بفضل معطيات «الصحوتين البرجوازيتين» وما تمخض عنهما من ذيوع روح التسامح، وتعاظم الرحلة فى طلب العلم وتأسيس المكتبات العامة والخاصة. وأسفر ذلك كله - وغيره- فى تأصيل مناهج بحثها ودرسها. ففى علوم القرآن - من تفسير وقراءات - استقرت أصولها وتعددت مناهجها لتجمع بين النقل والعقل أو الرواية والدراية، وفى علم الحديث توصل العلماء إلى منهج «الإسناد»، فضلا عن منهج «الجرح والتعديل»، وفى الفقة أسس الإمام الشافعى منهجه الأصولى الذى حل محل القياس الأرسطى وأصبح الاستنباط أحد مقومات الاجتهاد عند الفقهاء.

أما علم الكلام؛ فقد اعتمد رواده على مناهج الجدل والمساجلة، فضلا عن المنطق بكل أدواته وقواعده.

وفى العلوم الطبيعية، أبدع العلماء المسلمون «المنهج التجريبى» بفضل البيرونى، الذى كان أول من تحدث عن «القانون» العلمى، وابن سينا والحسن بن الهيثم وغيرهما.

كما جرى توظيف المنطق فى وضع أصول علوم اللغة، وأبدع العلماء نظريات فى النقد الفنى، وأصلوا شروطا وقواعد لقياس البلاغة والبيان. لكن هذا الإبداع المنهجى تدهور منذ منتصف القرن الخامس الهجرى؛ بفعل تأثير سيادة نمط الإقطاع العسكرى؛ فزوى الإبداع والابتكار ليسود «التقليد» والاجترار.

أما عن حركة الاستشراق، فبرغم إيجابياتها في الكشف عن مظان التراث ونشره وتحقيقه؛ كرس المستشرقون مناهج عقيمة فى دراسة الفكر الإسلامى. منها على سبيل المثال منهج «التأثر والتأثير» بهدف ربط الإبداع الإسلامى بأصول يونانية، كما عولوا على «فقه اللغة» ومناهج الإثنولوجيا واللسانيات؛ وكلها مناهج تجزيئية أو فردانية تعزل إنتاج المبدع عن ظاهرة الإبداع فى عموميتها؛ بل تصادر على الإبداع فى حد ذاته، وتعتبره تقليدا ونسخا للنموذج اليونانى.

ومن أسف ان جل دراسات العرب المحدثين تأثرت بمناهج الاستشراق تأثر التابع بالمتبوع. وإذ شذ البعض عن القاعدة، فقد صححوا الخطأ بما هو أفدح. يتجلى ذلك فى نتاج دارسى المعاهد والمؤسسات الدينية الذين رفضوا تقليد «الغير» واستبدلوه بتقليد «السلف». ومن أسف أنهم رفضوا بل كفروا أحيانا أصحاب الاتجاهات العقلانية من القدامى كالمعتزلة وإخوان الصفا، ومجدوا إلى حد التقديس أصحاب الاتجاهات النصية والغيبية؛ كالأشعرى والغزالى وابن تيمية على سبيل المثال. على أن الصورة لم تكن عامة فى القتامة؛ إذ وجد دارسون أفادوا من مناهج القدامى، كذا من المناهج الغربية ووفقوا بين الموروث والوافد، وانكبوا على البحث والدرس فى دأب وإخلاص. وأنجز بعضهم موسوعات تؤرخ للفكر الإسلامى تأريخا رصينا؛ كما هو الحال بالنسبة لأعمال المرحوم أحمد أمين وتلامذته؛ الذين أفادوا من مناهج علم الاجتماع وعلم النفس؛ وحتى من المنهج المادى الجدلى التاريخى. ومع حلول التجربة الناصرية تعاظم الأخذ بالمنهج الأخير وانجزت دراسات عديدة عن «سوسيولوجيا الفكر» و«سوسيولوجيا الأدب» وهلم جرا.

ومع انتكاس هذه التجربة بهزيمة يونيو ١٩٦٧؛ بدأت صحوة تراثية كبرى؛ تستهدف تجاوز الأزمة من خلال البحث عن الهوية؛ وذلك بالتنقيب فى تراث السلف بحثا عن الجذور، وأنجزت فى هذا الصدد عدة مشروعات تراوحت بين التوفيق والإخفاق.

ذلك أن بعض أصحاب هذه المشروعات حاولوا دراسة الفكر الإسلامي وفق المنهج «المادى الجدلى التاريخى»؛ دون معرفة بأوليات وأبجديات التاريخ الإسلامى. لذلك أسست دراساتهم على قواعد خاطئة؛ فكانت نتائجها خاطئة بالضرورة. وإن كان من الإنصاف الإشارة إلى أن أحد هؤلاء الدراسين - المرحوم حسين مروة - أخذ على كاهله مهمة دراسة

التاريخ الإسلامى فى دأب واجتهاد قبل أن يعول عليه فى دراسة الفكر، ووفق إلى حد كبير فيما أنجز من دراسات. إلا أنه للأسف اختزل الفكر الإسلامى فى علم الكلام والفلسفة والتصوف ليس إلا. ومن أسف أيضا أن العمر لم يتح له إتمام مشروعه؛ فتوقف فى بحثه عند منتصف القرن الرابع الهجرى.

كما يحمد لأحد كبار الدارسين - أدونيس - إشادته بالمنهج المادى الجدلى التاريخى، لكنه عدل عن اعتماده فى مشروعه معترفا بعدم إحاطته بقواعد هذا المنهج وعدم امتلاكه أدواته، كذا لقناعته بأن التاريخ الإسلامى لم يدرس درسا علميا رصينا يؤهله للاستناد إليه فى دراسة الفكر.

لذلك اختار المنهج «الفينومينولوجى» بديلا، ووفق بحق فى تحديد منعطفات التحول ومنحنيات الثبات فى مسيرة الأدب العربى، مع إشارات عابرة لبعض موضوعات الفكر الإسلامى ليس إلا.

وعول بعض الدراسين - مثل نصر حامد ابو زيد - على المنهج «السميوطيقى» فى دراسة بعض موضوعات الفكر الإسلامى - خصوصا فى مجال علوم القرآن - إلى جانب «المناهج الألسنية»، وتوصل إلى نتائج هامة، أثارت ضده صيحات الاتهام بالكفر. على أن هذه المناهج جد مفيدة فى مجال تحليل النصوص والمصطلحات، أى فى قراءة دلالات النص وليس موضوع البحث، كله.

كما أن المناهج الألسنية تعتمد أساسا على المعاجم اللغوية للكشف عن معانى الالفاظ والمصطلحات أيضا. ومعلوم أن هذه المعاجم تفسر المعانى والدلالات المتنوعة للألفاظ والمصطلحات إلى حين وضعها. ومعلوم أن اللغة تتطور حسب معطيات الزمان والمكان؛ بحيث لا نستطيع التعويل على معنى لفظ أو مصطلح إلا بتتبع تطور هذا المعنى فى سياقه التاريخى.

لذلك كانت هذه المناهج أعجز عن أن تناط وحدها بالتوصل إلى معرفة شاملة لموضوع الدرس. ناهيك عن دراسة هذا الموضوع خلال إطار زمانى ممتد.

على أن معظم المهتمين بدراسة التراث أخذوا بمناهج «البنيوية» الوظيفية أو التفكيكية أو التوليدية، أو الجمع بينها جميعا فى دراسة الفكر الإسلامى. وبغض النظر عما إذا كانت هذه المناهج إبداعا غربيا أو

موروثا منهجيا سبق إليه علماء اللغة والنقد أمثال قدامه بن جعفر وعبدالقاهر الجرجانى؛ فالثابت أنها تفيد فى تحليل النصوص الإبداعية ليس إلا وإذا كان لها ثمة جدوى فى مجال دراسة الفكر الإسلامى؛ فلا تتعد تحليل النصوص مستقلة عن الموضوع. لكنها أعجز ما تكون عن تقديم دراسة شافية لموضوع متكامل وعلى مدار زمانى ممتد.

وإذ لاحظ بعض منظريها هذه الازمة فحاولوا دعمها بالتاريخية؛ إلا أن جدواها - فى التحليل الأخير - ظل محدودا. وحسبها قصورا أنها تعزل النص المدروس عن أية نصوص أخرى سابقة لصاحب النص ذاته أو اللاحقة عليه، كذا عزله عن السياق الفكرى والمعرفى العام سابقا ولاحقا بدعوى الموضوعية.

لذلك خبا بريقها وتنصل منها حتى كبار من أبدعوها؛ ومع ذلك تهافت عليها الكثيرون من الدارسين العرب المعاصرين واصطفوها منهجا لدراسة الفكر العربى فى عموميته وشموله وتاريخيته؛ من باب التشدق بالحداثة والعصرية. وكانت النتيجة مخيبة للآمال بطبيعة الحال؛ فلم تتعد إطلاق احكام مجلجلة صاخبة عن «العقل العربى» مجردا عن نتاجه ثبت هزالها وتهافتها؛ من قبل الكثير من المفكرين التراثيين وناقدى الفكر فى آن.

ومن الغرابة بمكان أنه رغم اشهار إفلاس البنيوية إعتمدها مفكر كبير هو الصديق حسن حنفى منهجا فى مشروع ضخم يربو على أكثر من عشرين مجلدا حتى الآن؛ خصوصا فى دراسة طور الإبداع فى الفكر الإسلامى- برغم إيمانه وحرصه على اثبات ذلك عدة مرات فى مشروعه بجدوى التاريخية فى دراسة التراث.

وإذ يحمد للباحث تميز مشروعه عن سواه من حيث التصدى لكل موضوعات الفكر الإسلامى من علوم دينية ودنيوية فى آن فيؤخذ؛ عليه اعتماد منهج قاصر حتى فى معالجة نص واحد.

ويبدو أن حسن حنفى أدرك ذلك بعد أن كان قد تخلى عن المنهج الفينومينولوجى المطعم بشىء من التاريخية - والذى اعتمده فى الطور السابق من المشروع. فعول على دعم منهجه البنيوى بمنهج آخر أطلق عليه منهج «تحليل المضمون». وبغض النظر عما إذا كان المنهج المزعوم منهجا مستقلا أو كونه أداة منهجية يعتمدها كل الدارسين رغم اختلاف مناهجهم؛ فالثابت أن المنهجين معا لم يؤتيا أكلهما فى مجال الدرس التطبيقى.

إذ لم تسفر جهود الباحث -وهى جهود جبارة - إلا عن تفريغ لمحتوى كتب التراث التى اعتمد عليها - وما أكثرها - مفككا إياها إلى حشد هائل من الافكار المستقلة حسب «تحليل المضمون» واضعا فى اعتباره - تأثرا بالبنيوية - قطع الصلة بين كل كتاب وبين غيره حتى لو كان للمؤلف نفسه.

ولم يقم بأدنى جهد فى نظم هذه الأفكار فى منظومات اللهم إلا تعليقات مكرورة عما إذا كانت فكرة ما و افدة من «الآخر» أو موروثة عن «السابق»، فضلا عن تقديم إحصاءات مضنية عديمة القيمة لأسماء الأعلام وبلدانهم لتمييز الوافد عن الموروث وغدا النتاج النهائى للعمل الشاق المضنى وللجهد الجبار الذى بذله الباحث مجرد كم من أفكار متناثرة ومبعثرة تنتظر من يعيد تركيبها دون طائل..!!

ولايشى هذا القصور بتشكيك فى شخص الباحث فهو مفكر كبير ذو ثقافة موسوعية تحيط بالتراثين الإسلامى والغربى فى آن. بقدر ما يشكك فى اعتماده منهجين عاجزين عن مجرد تقديم عرض وصفى للأفكار، ناهيك عن العجز التام فى ولوج باب التعليل والتأويل، التفسير والتنظير.

فماذا عن رؤى القدامى والمحدثين بصدد الفكر الإسلامى؟

لن نقدم ما يروى ظمأ القارىء فى هذا الصدد؛ لا لشىء إلا لأن القدماء لم يلجوا آفاق التفسير والتنظير إلا لماما، بحكم كونهم منتجى الفكر أصلا وحسبهم تغطية كل، جوانبه كما أن مناهج المحدثين كما أثبتنا من قبل أعجز من الاضطلاع بهذه المهمة الشاقة.

ومع ذلك لا نعدم وجود آراء وتصورات أولية عند القدماء؛ وكلها منبثقة إما من حقل التخصص أو من الانتماء المذهبى أو من درجة الثقافة أو من كل هذه العوامل مجتمعة.

ففى مجال التفسير؛ وجدت تفسيرات للقرآن الكريم تعول على اللغة ودلالاتها، فقدم أصحابها ما عرف باسم التفسير اللغوى. كما وجد من المفسرين من عول على تأويلات الصحابة والتابعين فعرفوا لذلك بأصحاب التفسير النقلى. ومنهم من اعتمد العقل والتأويل كما هوحال مفسرى المعتزلة وعلى رأسهم الزمخشرى الذى قدم ما عرف باسم التفسير العقلى. كما وجد عند القدماء من حاول ربط الأيات بأسباب

النزول، ومن حاول معتسفا تحميل آيات القرآن أكثر مما تحتمل؛ كما يجرى الآن فربط بينها وبين الإنجازات العملية فى مجال الطبيعيات.. وهلم جرا.

وفى مجال الفقه تعددت الاتجاهات حسب موقف الفقهاء من الاجتهاذ عموماوالقياس خصوصا. فالفقه المالكى يميل إلى المحافظة ويعتمد القياس فى نطاق محدود، وفقة ابن حنبل يغلق باب الاجتهاد تماما، وفقه أبى حنيفة يفتحه على مصراعيه، أما الشافعى فقد تركه مواربا؛ وإن تميز عن الجميع بإبداع علم «اصول الفقه»؛ وهو مفخرة للعقل الإسلامى المبدع فى كل العصور. نفس الشىء يقال عن الفقه الظاهرى الذى يتشبث بالنصية، لكن بفضل ابن حزم جرى تنظيره وفق منطق إسلامى يناطح منطق ارسطو.

وفى علم الكلام، وجد اتجاهان؛ أولهما اعتزالى عقلانى تأويلى علىّ وثانيها اشعرى نصى لايقيم وزنا للعقل إلا فى برهنة النص.

وفى مجال الفلسفة، تأثر فلاسفة الإسلام بالفلسفة اليونانية عموما وبأفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص، كذا بالأفلاطونية المحدثة. ومع ذلك أبدعوا حين صاغوا منظوماتهم الفلسفية من واقع المجتمعات العربية الإسلامية، تاريخا وثقافة؛ كما هو الحال عند الفارابى وابن رشد على وجه الخصوص.

وفى مجال التصوف؛ وجد تياران أحدهما سنى يعول علي العبادة والنسك طريقا للكشف، وآخر شيعى عرفانى يجعل المعرفة عبادة فى حد ذاتها؛ توصل إلى المشاهدة والعيان والكشف.

وفى العلوم الطبيعية؛ كان إبداع المنهج التجريبى سببا لازدهار المعارف عموما طبيعية واجتماعية وإنسانية؛ وحتى المعارف الدينية فى بعض الأحيان.

وفى مجال علوم اللغة والأدب؛ قام العلماء بدور محمود فى تقعيد وتأصيل معارفها، كما أبدعوا نظريات فى اللغة والنقد الفنى يمكن أن تقارن فى بعض جوانبها بنظيرتها الغربية المعاصرة.

على أنه فى عصور الانحطاط وبتأثير من المعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السلبية؛ قضى تماما على الإبداع والابتكار، وغدا النقل والتقليد مصدرا للمعرفة، والشروح والحواشى والملخصات صورة لها.

وفى العصور الحديثة؛ قدم الاستشراق نموذجه الجامع بين الإيجاب والسلب فى مجال المناهج، كما أوضحنا سلفا. وبديهى ان تصاغ رؤى المستشرقين للفكر الإسلامى وفقهه، إذ نتيجة الاخذ بمنهج «التأثر والتأثير» حكم جل المستشرقين على الفكر العربى عموما بالتقليد والمحاكاة للنموذج اليونانى. بل اعتبر بعضهم هذه المحاكاة مسخا للأصل. وان شذت طائفة منهم فاعتبروا الفكر الإسلامى حلقة أساسية بين فكر اليونان والفكر الغربى الحديث والمعاصر؛ بل منهم من عزى النهضة الأوروبية إلى علم وفكر المسلمين.

وتنوعت رؤى المستشرقين للفكر الإسلامى بصدد التفسير، فمنهم من اعتمد الروحانية «النسمية» طابعا لهذا الفكر، ومنهم من رده إلى طبقة الكتاب، ومنهم من عول على الإثنية والعرق، فعزى الفكر الإسلامى فى مجمله إلى الفرس، وقليل من قال بالتفسير الاجتماعى؛ فاعتبر العلم والفكر الإسلامى انجازا للطبقة البرجوازية وشريحتها التجارية على نحو خاص.

وبديهى أن يتأثر قطاع عريض من الدارسين برؤى السابقين من القدماء والمستشرقين. فأصحاب الاتجاهات الدينية المحافظة يرفضون التراث فى مجمله، باستثناء إنجازات النصيين؛ كالاشعرى والغزالى وابن تيمية ومن لف لفهم.

والمتطرفون منهم لا يعترفون بأى معرفة إلا ما تعلق بالعلوم الشرعية. وحسبنا أن الكثير من المعاهد والمؤسسات العلمية العربية لا تزال تحرم دراسة الفلسفة، وتجرم المشتغلين بها إلى الآن.

اما المستنيرون من الباحثين من الجيل الأسبق - كطه حسين وأحمد أمين وأمين الخولى ومصطفى عبد الرازق وعبد المتعال الصعيدى وغيرهم- فقد انحازوا للعقلانية التراثية، وربطوا بين رؤاهم ورؤى الحداثة الغربية فى عصرهم، دونما تقليد أو محاكاة؛ لذلك أبدعوا فى تقديم رؤى تقدم الفكر الإسلامى فى إطاره الموضوعى الصحيح.

اما أصحاب المشروعات التراثية المعاصرة؛ فيمكن تصنيفهم صنفين؛ أحدهما يعتمد الرؤية الماركسية للفكر باعتباره انعكاسا للبنى الاجتماعية التى هى بدورها تعبير عن واقع اقتصادى، لكن من أسف أن بعضهم انزلق إلى أحكام عامة مطلقة وخاطئة لعدم الإحاطة بالمنهج المادى الجدلى من ناحية، وللقصور فى معارفهم التاريخية من أخرى.

أما الصنف الآخر؛ فبرغم ما بذلوا من جهود وما أنجزوا من مشاريع تراثية ضخمة، لم يوفقوا حين ولجوا باب التفسير والتنظير استنادا إلى مناهج - سبقت الإشارة إليها ونقدها - تجزيئية غير ملائمة للتفسير اصلا، لذلك ما كان بوسعهم إلا إطلاق أحكام تتسم بالذاتية والنرجسية أحيانا ليس لها ادنى صلة بالفكر الإسلامى الذى تصدوا لبحثه ودرسه. كذا لان معظمهم لم يدرس هذا الفكر فى عموميته وشموله؛ إنما اكتفوا ببعض المعارف الكلامية والفلسفية خاصة واللغوية فى بعض الاحيان. فكيف والأمر هكذا يسوغ للدارسين حق إطلاق أحكام عامة أصلا؟

تلك هى صورة موجزة عن مناهج ورؤى دارسى الفكر الإسلامى على مدار التاريخ الإسلامى وحتى عصرنا هذا. فماذا عن منهجنا ورؤيتنا بخصوص دراسة الموضوع ذاته؟

برغم إفرادنا مقدمة مطولة فى الجزء الاول من المشروع، كذا عروجنا على التعريف بمنهجنا ورؤيتنا الخاصة فى مقدمات الأجزاء التالية، وفى مداخل المباحث، لا مانع من إضافة بعض الملاحظات المفيدة بعد إتمام المشروع.

ولنا فى هذا الصدد عدة ملاحظات هى:

أولا: أن عملنا يختلف منهجيا عن كل الإنجازات السابقة من حيث كون صاحبه مؤرخا أصلا، إلى جانب رؤيته الخاصة التى ترى فى الفكر موضوعا من موضوعات التاريخ.

ثانيا: أن الجمع بين مهام المؤرخ ومهام دارس الفكر إجدى بأن يثرى الموضوعين معا، ويتيح إمكانية التفسير بدرجة من الأمان والثقة؛ بله التنظير ولا يتأتى هذا التنظير عن طريق التأمل الانطباعى أو الاجتهاد الشخصى أو المجازفة والمغامرة غير المحسوبة؛ بل يجىء تحصيل حاصل. إذ يمكن عن طريق الفكر إضاءة بعض جوانب التاريخ المضببه لنقص فى المعلومات - وملأ الثغرات الفارغة انطلاقا من قناعة بالصلة العضوية والجدلية بين التاريخ والفكر. كما يمكن تفسير - الفكر على هذا النمط - بالتاريخ تفسيرا مأمونا دونما اعتساف.

ثالثا: أن اتباع هذا المنهج يتيح ثراء معرفيا عريضا نتيجة الاطلاع على مادة غزيرة ومتنوعة؛ تؤهل للاستناد إليها فى محاولة تقديم تنظير مستمد من معرفة موسوعية تغطى كل جوانب التاريخ وسائر معارف

الفكر، وهو أمر جد شاق يفوق قدرة باحث بعينه، بل يحتاج إلى جهود جماعية دؤوبة ومخلصة فى آن.

رابعا: تأسيسا على هذه الحقيقة قضينا ما يقارب ثلاثين حولا فى اعتكاف «رهبانى» بغية الوصول إلى فهم حقيقى منزه عن أى غرض أو هوى حتى لو كان معرفيا. لقد كان القصد أولا وأخيرا محاولة فهم للتاريخ والتراث ليس إلا، جرى تقديمه كتجربة ذاتية عساها أن تفيد من ينشد الإفادة.

لذلك تسنى لنا - أكثر من غيرنا الاطلاع على ما أمكن من المصادر الأصلية، والإفادة من جهود سائر دارسى الفكر والتاريخ قناعة؛ بأنه لا مجهود دون فائدة حتى لو كانت سلبية. إذ بالوقوف على الأخطاء يمكن تحاشيها واختطاط نهج الصواب، لذلك نأخذ على أصحاب المشروعات التراثية الكبرى بدءهم من «درجة الصفر المنهجى» غافلين أو متغافلين عن جهود السابقين؛ وفق تصور خاطىء يحكم على هذه الجهود بالعدمية.

كذا أفدنا من جهود تلامذتنا - وما أكثرهم على امتداد العالم العربى المعاصر فيما أنجزوا من أطروحات علمية حرصنا على اختيار موضوعاتها وتوجيهها لبحث الجوانب المعتمة فى التاريخ، والجوانب الإشكالية فى التراث. والحق أنهم أبدعوا فيما درسوا وأنجزوا باعتراف كبار المؤرخين والمفكرين.

أفدنا من أطروحات هؤلاء جميعا - ومن أخرى - كان لنا شرف المشاركة فى مناقشتها وتقويمها.

كما أتاح لنا الاشتراك فى أعمال اللجان العلمية للترقية، الاطلاع على دراسات وبحوث اعتمدت على مادة تاريخية أصلية هامة - وكانت مهملة من قبل - ودراسات معاصرة لمؤرخين عرب وأجانب قدمت آخر ما توصل اليه البحث المعاصر لتاريخ الإسلام وتراثه.

أفدنا من جهود هؤلاء وأولئك؛ بعد اعتمادها كمادة أولية أعملنا فيها النظر والفحص والنقد والتمحيص.

خامسا: *على أن الاطلاع على هذه المعارف جميعا لم يخل من صعوبات* واشكاليات؛ فالتواريخ القديمة رغم وفرتها، كثير منها لا يزال مفقودا أو مستورا؛ إذ لعبت الصراعات المذهبية والغزوات الأجنبية دورا مخربا فى هذا الصدد.

كما أن هذه الكتابات الكلاسيكية غير بريئة فى الغالب الأعم؛ إذ هى ملغومة بمعطيات الاحن السياسية والمحن الطائفية. ناهيك عن كون الكثير منها كتب بأوامر من الحكام أو قدم اليهم خوفا أو طمعا، أو هما معا.

لذلك وجب نقدها وتمحيصها قبل الاستناد إليها والاعتماد عليها.

اما عن مصادر التراث الفكرى فالأمر؛ فيها أصعب وانكى. ذلك ان تناولنا لموضوع الفكر لا يقتصر فقط على ما تعلق منه بعلم الكلام والفلسفة فحسب - كما هو حال غالبية أصحاب المشروعات التراثية - بل يجمع معهما سائر أصناف العلوم الدينية، كذا كل العلوم الطبيعية والرياضية، فضلا عن علوم اللغة والأدب، بل وحتى العمارة والفنون.

كما استهدفت خطتنا تغطية هذه العلوم والآداب والفنون فى نطاق جغرافى شاسع يشمل كل أقاليم «دار الاسلام» من التركستان شرقا إلى المحيط الاطلنطى غربا. هذا فضلا عن تناولها فى سائر عصور التاريخ الإسلامى أى خلال زمن ينيف على عشرة قرون.

وإذا ما علمنا كثرة ما صنف وألف فى هذه المجالات جميعا وتعويلنا على المصادر بصورة أساسية، والاطلاع على ما تيسر من كتابات المحدثين عربا ومستشرقين، أدركنا صعوبة المهمة وجسامتها.

وإذا كانت المصادر المتعلقة بالعلوم الطبيعية والرياضية والعمارة والفنون تتسم بقدر كبير من الحياد والموضوعية؛ إلا أن الاطلاع عليها بهدف دراستها يحتاج إلى ثقافة علمية وفنية ندر أن توفرت لباحث.

أما المصادر الخاصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية وعلوم اللغة والأدب، ففضلا عن كثرتها وضخامتها لم تكتب فى الغالب الأعم لهدف معرفى بقدر ما تنطوى على أبعاد «إديولوجية» سياسية وإثنية ومذهبية وإقليمية، كما أن معظمها تعرض للتحريم منذ منتصف القرن الخامس وحتى اوائل القرن العاشر الهجريين لذلك عملت المحاذير السياسية والدينية عملها فى طريقة الطرح وطبيعة الخطاب فلجأ؛ المتكلمة والفلاسفة - على سبيل المثال - إلى الرمز والتقية وعدم الإفصاح عن مكنونات أفكارهم.

لذلك كله - وغيره كثير أشرنا إليه فى موضعه من مجلدات المشروع - تطلب الحال من الباحث مراعاة هذه المحاذير والإكراهات وهو يدرسها ويؤرخ لها، ناهيك عن التفسير والتنظير.

وإذا علمنا أنه برغم وفرة المادة العلمية وغزارتها وكثرة المصادر

وضخامتها؛ فإن الكثير منها فى حكم المفقود، فلا نعرف عنها إلا عناوينها وأسماء مؤلفيها. واحتاج الأمر للإفادة منها التعويل على مناهج معينة سنشير إليها بعد قليل للكشف عن دلالاتها فى ضوء معارفنا عما وجد من كتب أخرى لأصحابها، فضلا عن معارفنا العامة عن عصر تدوينها ومدى قيمتها فى سياق الفكر السائد آنذاك.

سادسا: أما عن مناهج الدراسة؛ فهى عديدة ومتنوعة؛ منها ما هو موروث عن القدماء، ومنها ما هو جديد ومستحدث، منها يتعلق بالتحقيق وما يختص بالعرض والوصف، وما يرتبط بالتأويل والتفسير.

أفدنا من هذا الثراء المنهجى، ووظفنا كل منهج فى الحقل الملائم؛ للإفادة فيه تأسيسا على وعى بأن كلا منها لايخلو من جدوى.

فمن مناهج القدماء؛ افدنا من مناهج المحدثين فى «الجرح والتعديل» والحرص على «الإسناد» بهدف التوثيق، دون تطبيق ذلك حرفيا على عادة القدماء.

ومن المناهج المعاصرة؛ عولنا على «السميوطيقا» فى قراءة النصوص والوقوف على دلالات عناوين المؤلفات المفقودة. ومن المعاجم حرصنا على تتبع مفاهيم المصطلحات فى تاريخيتها.

كما عولنا على مناهج الانثروبولوجيين فى الكشف عن البنى القبلية ودراسة التراث الشعبى.

واعتمدنا فى قراءة «الما وراء الميتافزيقى» - من أساطير وكرامات ونحوها- عددا من المناهج الألسنية، سبق لنا التنويه بجدواها فى مواضعها من مجلدات المشروع.

ولم نغفل مناهج «مدرسة فرنكفورت» و «مدرسة الحوليات» فى دراسة مفردات التاريخ الاقتصادى، كمقدمة لدراسة أنماط الإنتاج التى عولنا عليها بالأساس كحجر زواية فيما طمحنا إليه من تنظير .

كما أفدنا من مناهج مدارس علم الاجتماع الوضعية والوضعانية الدوركايمية والخاصة بـ «علم الاجتماع المعرفى» على نحو خاص، فضلا عن «المنهج المادى الجدلى التاريخى» فى دراسة البنى الطبقية المؤسسة على أنماط الإنتاج، وتحليل وتفسير مظاهر الحياة الاجتماعية؛ بربطها بالبناء الطبقى؛ بهدف تحريرها من الوصف الظاهرى والسرد، وبث دماء التاريخية الواقعية فى شرايينها شبه الميتة.

واعتمدنا «المنهج الكمى» بأدواته المتعددة فى رصد الأحداث التاريخية وتصنيفها وتحليل دلالات هذا التصنيف، كما عولنا عليه فى تصنيف المؤرخين حسب المذهب أو المهنة والوظيفة.

ولم نتجاهل جدوى المناهج البنيوية فى دراسة الفنون الإبداعية وقراءة الوثائق الرسمية والأحكام الفقهية وأدب السياسة والأحكام السلطانية.

على أن الإفادة من هذه المناهج جميعا جرت فى إطار عملية التحقيق وفرز المادة العلمية ودراسة موضوعات محددة ومعينة.

وكان المنهج التاريخى حجر الزواية فى لم شمل نتاجها المبعثر والمجزأ فى إطار منظومة تتبع موضوعات البحث فى أطوار نشأتها وازدهارها ثم تدهورها.

على أن مفهومنا للتاريخ منهجا ورؤية يدور فى إطار القوانين الاساسية للمادية التاريخية التى وظفناها كأداة بحث ليس لا؛ لعجزها وقصورها بقدر قناعتنا بهزال وبدائية المقولات الماركسية عن العالم الإسلامى.

فلم تقدم بصدده إلا مقولات أولية تجريبية «كروكية»، نظرا لعدم إحاطة المنظرين الأول والمفسرين التاليين بأساسيات التاريخ الإسلامى.

لذلك انصب اهتمامنا على الكشف عن المعطيات الموضوعية لهذا التاريخ بدراسة جزئياته واستقراء معالمه وإعادة تحقيبه - بتحريره من التحقيب الاستشراقى الكلاسيكى- على قواعد منبثقة من واقعه العيانى.

ومن هنا نستطيع أن نجازف بالقول بأننا إذ أفدنا من المادية التاريخية فى هذا الصدد؛ فإن حصاد الإنجاز يمكن ان يثرى إطارها النظرى، ويصحح الكثير من الأخطاء التى انزلق إليها منظروها عندما أطروا التاريخ والتراث الإسلامى فى مقولة «نمط الإنتاج الإقطاعى» حينا و«نمط الإنتاج الآسيوى» حينا آخر.

أما عن رؤيتنا للتاريخ والتراث الفكرى الإسلامى فهو ما تكشف عنه المباحث التالية.

المبحث الثالث

تنظير التاريخ الإسلامى

أ ـ إشكالية نمط الإنتاج

ب ـ مفهوم الطبقة ودينامية البناء الاجتماعى

ج ـ فلسفة التاريخ الإسلامى

سبق وعرضنا لإشكالية تنظير التاريخ الإسلامى، وأوضحنا أن مناهج المستشرقين ومن لف لفهم من المؤرخين العرب المحدثين، كذا من أخذ منهم بالمناهج التقليدية الموروثة عن القدماء؛ لا تؤهل أصلا لولوج باب التنظير؛ فظل التاريخ الإسلامى محض عرض وصفى سردى لتواريخ الأسرات الحاكمة ليس إلا، بحيث يمكن الجزم بعدم وجود نظرية فى التاريخ الإسلامى إلى الان كنتيجة للفقر المنهجى من ناحية، والاهتمام بتاريخ الحكام وتهميش دور المعارضة من ناحية أخرى.

على أنه وجد بعض الدارسين من المستشرقين والمؤرخين العرب المحدثين تسلحوا بالمنهج المادى الجدلى التاريخى، وقاموا بمحاولات تنظيرية اولية كان مصيرها الإخفاق بالضرورة؛ لا لشىء إلا لأنهم رغم تسلحهم بمنهج قادر على التنظير؛ اختلفوا حول تحديد نمط الإنتاج الذى بدون حسمه يصبح التأسيس عليه مدعاة للشطط. هذا فضلاعن القصور - بله العجز - فى مسح التاريخ الإسلامى كله بمداره الزمانى الطويل وإطاره المكانى الشاسع. لذلك فإن نتاج جهودهم لا يتعدى إطلاق أحكام عامة على تاريخ مضبب، وتأسيسا على آراء ورؤى مشتطة عن أنماط الإنتاج التى تعد الركن الركين المؤهل للتنظير.

اما عن التاريخ المضبب؛ فقد اعترف المنظرون الماركسيون الأوائل بأنهم أخذوا معلوماتهم بصدده عن بعض المستشرقين الألمان الذين قرأوه قراءة إديولوجية؛ كما هو حال المدارس الاستشراقية جميعا؛ ومن ثم افتقر هؤلاء المنظرون إلى معلومات محققة يمكن استقراؤها والتعويل عليها فى التنظير المنشود.

اما عن إشكالية أنماط الإنتاج؛ فكان الاختلاف حولها بين المؤرخين الماركسيين وغير الماركسيين خلافا وصل إلى حد التناقض. فكتابات

«مـاركس» و «أنجلز» اقـتـرحت نمطا غـامـضـا أطلق عليـه« نمط الإنتـاج الاسـيـوى» الذى لا ينطبق علـى تاريخ العـالم الإسـلامـى؛ لأنه تعلق بتـاريخ الهند قبل الاستعمار البريطانى.

ولما تقدمت حركة «الاستشراق الماركسى» أدرك مؤرخوها تلك الحقيقة فاستبدلوا هذا النمط بآخر، قرأوا من خـلالـه مـا تيسـر من تاريخ العـالم الإسـلامـى وهو النمط الإقطاعى. ومـرجع الخطأ فى هذا التـصـور أنهم أطلقـوه على التـاريخ الإسـلامى كله، دون مـسـح أولى لمفـرداته، أو مـعـرفـة محققة عن بنيته فى تطورها.

وإذ أثيرت الإشكالية؛ انبرى المستشرقون الغربيون للخوض فيها، ونحن فى غنى عن عـرض آرائهم مفصلة، لأننـا نـاقشناهـا فى عـدد مـن مـجلدات المشروع، وحسبنا ذكر مـا أطلقـوه من أحكام خـاطئـة حـول هـذه الإشكاليـة. فـمنهم من أخـذ بتحليـلات المسـتـشـرقين السـوفـيـيت فى القـول بسـيـادة الإقطاعية على مدار التاريخ الإسلامى.

ومنهم مـن رفض هـذا الحكم تأسـيـسـا عـلى انـتـفـاء خـصـائص الإقطاع «الفيودالى» فى النموذج الإسلامى المقترح. ومنهم من بهر بتعـاظم النشاط التـجـارى في العـالم الإسـلامي الوسـيط وذهب إلى وجـود نمط أقـرب مـا يكون إلى النمط الرأسمـالى؛ لكنه لا تتوافـر فيـه شروط الرأسمالية كاملة؛ ومن ثم أطلقوا عليه النمط «الرأسمالوى».

أمـا عن الدراسين العـرب الذين قـاربوا الإشكاليـة؛ فمن أسف أنهم لم يكونوا مؤرخين بل مشتغلين بالفكر حاولوا الاستناد إلى التاريخ فى دراسة الفكر الإسلامى.

لذلك لم يقـدر لهم مـسـح التـاريخ الإسـلامـى ودرسـه درسـا مـحـقـقـا؛ فجازفوا بإطلاق احكام إما منقولة عن الاستشـراق وإما من نسج الخيال. فمنهم من ذهب إلى ان العالم الإسلامى شهد صيغة الاقطاع حقا، لكن هذه الصـيـغـة لم يقـدر لهـا الاسـتـمـرار بعـد أن أجـهـزت عليـهـا «ثورة رأسـمـاليـة». ومنهم من نفى وجـود الإقطاع والرأسـمـاليـة سـواء بسـواء، واقترح نمطا جديدا - من خـلال قراءة مبتسـرة للتاريخ الإسـلامى - أطلق عليه «نمط الإنتاج الخراجى».

وقد سبق لنا مناقشة تلك الآراء جميعا بما يغنى عن التكرار. وحسبنا فى هذا المقام إثبات أسباب العجز فى حلحلة هذه الإشكالية. وفى هذا الصدد نشير إلى ما يلى:

أولا : الفقر المدقع فى معرفة التاريخ الإسلامى فى شموله ونطاقه المكانى وتطوره عبر الزمان.

ثانيا : غياب المؤرخين المتخصصين وترك القضية للمشتغلين بالفكر.

ثالثا : ضبابية الرؤية الماركسية سواء بالنسبة للرواد، أو الأجيال التالية من دارسى «الماركسيولوجى».

رابعا : التعويل على كتب الأحكام السلطانية والفقهية ذات الطابع المثالى المغاير للحقائق العيانية التاريخية.

خامسا : غياب الجغرافيا فى التحليلات؛ برغم أهميتها القصوى فى توجيه التاريخ القديم والوسيط.

أما وقد قدرلنا تحاشى تلك المنزلقات، والتعويل أساسا على القيام بمسح شامل للتاريخ الإسلامى على امتداد الزمان والمكان، وفى سائر جوانبه وفى ضوء الاسترشاد بالقوانين العامة للمادية التاريخية؛ يمكن حسم الخلاف وحلحلة الإشكالية على النحو التالى.

أ. إشكالية نمط الإنتاج

فى محاولة حلحلة تلك الإشكالية نتسلح بالجغرافيا والتاريخ فى آن. ولن نعول بداهة على تفسير التاريخ بالجغرافيا؛ تأسيسا على نظرية «الحتم الجغرافى»؛ بقدر ما نعتمدها أداة ذات فعالية فى قراءته، سواء ما تعلق بالجغرافيا الطبيعية أو الجغرافيا البشرية.

أما عن الجغرافيا الطبيعية؛ فقد كان العالم الإسلامى فى العصور الوسطى يمثل «قلب العالم»، إذ أهله الموقع الجغرافى ليكون طريقا لتجارة العبور العالمية برا وبحرا؛ ومن ثم كانت أرضه وبحاره واسطة بين موئل التجارة الشرقية - التوابل والعطور والبخور - وبين أسواقها فى أوروبا لذلك شكلت الوساطة التجارية موردا هاما من موارد «بيت المال» للحكام المسلمين ولكبار التجار فى آن، وكان هذا المورد مضمونا فى العصور التى شهدت قيام دول مركزية قوية أمنت طرق التجارة البحرية وسيطرت على المحيطات والبحار؛ كالمحيط الهندى والخليج العربى والبحر الأحمر والبحر المتوسط. لكن هذه الموارد كانت تتقلص من جراء الاضطرابات السياسية أو سيطرة قوى أجنبية على البحار تمكنها من حرمان التجار المسلمين من القيام بدور الوساطة، والحصول مباشرة على مواد تجارة الشرق الأقصى.

وفى الحالين معا تأثرت الموارد المالية بهذه الظروف رواجا أو كسادا. هذا من جانب.

ومن جانب آخر يقع العالم الإسلامى فى إطار خطوط عرض متماثلة؛ وهو أمر حكم على اقتصاده بعدم التنوع من ناحية، وضرورة اعتماده على سلع أساسية من الخارج من ناحية أخرى.

وسيكون لذلك تأثيره فى تحديد طبيعة علاقات «دار الإسلام» مع «دار الحرب» سلما أم حربا؛ ومن ثم التأثير على الاقتصاد الإسلامى رواجا أم كسادا.

وبتأمل خريطة العالم الإسلامى؛ نلاحظ أنه عبارة عن سهول فيضية نهرية، أو مناطق سهلية غزيرة الأمطار تؤهل للاعتماد على الزراعة كحرفة دائمة؛ ومن ثم التعويل عليها أساسا فى الإنتاج، وما يتبعه من جبايات -أهمها الخراج - تشكل موردا ثابتا للنظم الحاكمة.

بتمعن الخريطة الجغرافية أيضا نلاحظ ان السهول الزراعية محاطة بمناطق رعوية إستبسية فى آسيا الوسطى، وصحراوية فى إيران وشبة الجزيرة العربية وشمالى إفريقيا.

لذلك شكل الرعاة قوة بدوية سيكون لها دور هام فى سياسات العالم الإسلامى. إذ مع وجود نظم مركزية قوية يخضع البدو لسيطرتها ويعترفون بسيادتها، وتبقى قوتهم «مهمشة»، أو على حد تعبير «ارنولدتوينبى» «بروليتاريا خارجية» طرفدارية على تصورنا. فإذا ما ضعفت النظم المركزية انقضت هذه القوى البدوية عليها، وأسقطتها لتحل محلها وتؤسس «حكومات العسكر».

يستفاد من ذلك أن الصراع بين البدو والحضر، أو بين الصحراء والسهل يشكل منظومة متواترة فى التاريخ الإسلامى، ومؤثرة بطبيعة الحال سلبا فى اقتصادياته فى الغالب الأعم.

كما نلاحظ أن العالم الإسلامى الوسيط كان فقيرا فى مجال الثروة المعدنية؛ وهو أمر بالغ الخطورة سواء على النشاط الصناعى والحرفى، كذا على علاقة العالم الإسلامى بالخارج.

أما عن الجغرافيا البشرية، فنظرا لاتساع «دار الإسلام» فقد ضمت إثنيات وسلالات شتى من عرب وفرس واتراك ومغول وخزر ومصريين وبربر وقوط.. إلخ. هذا فضلا عن بروز ظاهرة الهجرات من البدو إلى

الحضر، أو الاجتياحات الكبرى، كغزوات المغول والأتراك والبدو الزناتيين فى شمالى إفريقيا، وأعراب شبه الجزيرة ومصر والمغرب وهلم جرا.

وبرغم اعتناق جل هذه العناصر الإسلام وتعريبها؛ ظلت الشعوبية والصراعات الإثنية تلعب دورا موجها فى احداث التاريخ الإسلامى؛ ومن ثم أثرت سلبا فى اقتصادياته.

أما عن العامل التاريخى؛ فقد ضمناه هذا العرض فى عجالة، وسنكرس له مبحثا خاصا فيما بعد.

نستخلص من ذلك ـ بصدد إشكالية أنماط الانتاج - حقيقة غاية فى الأهمية؛ وهى أن مفتاح فهم التاريخ الاقتصادى؛ ومن ثم السياسى والاجتماعى والثقافى يكمن فى آليتين أساسيتين هما: «وصحية الأرض» و«تجارة العبور»؛ ومن خلال الجدل بينهما تخلقت أنماط الإنتاج. إذ أن الأرض - نظريا - تولد إقطاعا بينما تخلق تجارة العبور شكلا من أشكال البرجوازية الهشة والكسيحة. ومن خلال الصراع «المائع» بين «إقطاع المنفعة» الهش أيضا خلال القرون الخمسة الأولى وبين البرجوازية الكسيحة؛ لم يحسم هذا الصراع حسما قاطعا يضمن السيادة النهائية لأى منهما، لذلك تواجد خلال هذه القرون الخمسة هذان النمطان؛ ولكن مع الاختلاف فى الدرجة. ففى القرن الذى تعاظمت فيه قوة الدولة وسيطرت على البحار وأمنت الطرق التجارية البرية، تعاظم شأن البرجوازية، مع تواجد هامشى للإقطاع. وحين يختل الميزان نتيجة فقدان السيادة على البحار؛ وتضعف النظم المركزية الحاكمة وتتمزق وحدة الدولة إلى كيانات صغرى متصارعة، وينعدم الأمن ويتم ذلك لصالح الإقطاعية؛ فتسود مع تواجد هامشى للنمط البرجوازى الهزيل.

لذلك يمكن الجزم بوجود بواكير إقطاعية - إقطاع المنفعة أو الإستغلال حسب مصطلحات العصر - فى العالم الإسلامى الوسيط خلال عصر صدر الإسلام وطوال حكم الدولة الأموية؛ أى حتى قرابة منتصف القرن الثانى الهجرى؛ حيث شكلت الأرض والزراعة المصدر الأساسى للثروة.

أما القرن الذى تلاه - ويشمل العصر العباسى الأول - فقد شهد حالة من الاستقرار بعد توقف الفتوحات؛ فتعاظمت تجارة العبور وأصبحت المصدر الاساسى للثروة، لذلك يمكن أن نطلق عليه «عصر الصحوة البرجوازية

الاولى»؛ ولم نقل الثورة كما ذهب البعض إذ ساد نمط الإنتاج البرجوازى التجارى والصناعى إلى حد ما، مع تواجد شاحب لإقطاع المنفعة.

وحول منتصف القرن الثالث الهجرى؛ تغير الحال فضعفت الخلافة العباسية وتعاظمت الحركات الاستقلالية وسيطر العسكر التركى على مقاليد الحكم والإدارة، واحتدم الصراع بين الكيانات المستقلة، وتهدد الأمن من جراء تلك الصراعات، وتزايدت عصابات قطاع الطرق، كما فقد المسلمون السيطرة على مياه المحيط الهندى، وزادت أخطار القرصنة فى الخليج والبحر الاحمر، وساد البيزنطيون القطاع الشرقى من البحر المتوسط، وهيمنت أساطيل المدن الإيطالية على قطاعه الاوسط، وتدهور النفوذ الإسلامى فى القطاع الغربى تحت تأثير غزوات «الفيكنج» لسواحل الأندلس وبلاد المغربين الأوسط والأقصى.

بديهى والأمر كذلك أن تتدهور التجارة الداخلية والخارجية فى آن؛ لتعود الأهمية للأرض والنشاط الزراعى؛ فيذوى النمط البرجوازى وتتعاظم ظاهرة الإقطاع العسكرى كبديل للرواتب؛ نتيجة نقصان موارد بيت المال من جراء الكساد التجارى. لذلك ساد النمط الإقطاعى، مع وجود خامل للبرجوازية. ومن هنا حق لنا أن نطلق على هذا القرن الممتد من حول منتصف القرن الثالث إلي منتصف القرن الرابع الهجريين «عصر الإقطاعية المرتجعة».

ونظرا لعدم حسم الصراع بين الإقطاع الهش والبرجوازية الكسيحة وإضعافهما معا من جراء صراع طويل، دون حسم، وما ترتب على ذلك من اضعاف النظم الحاكمة؛ تطاولت الشعوب البدوية الطرفدارية المهمشة وأسقطت هذه النظم «الثيوقراطية» فى الغالب الأعم؛ لتقيم «حكومات العسكر» فى سائر أقاليم «دار الإسلام».

ونظرا لعجز هذه الحكومات فى أمور الإدارة - والمالية منها على نحو خاص - بحكم بدواتها وحياة الترف التى عاشتها، وتعاظم الحروب الداخلية، وتعرض العالم الإسلامى للأخطار الخارجية الصليبية فى الشام ومصر، وحركة الاسترداد النصرانى فى الأندلس، وتعاظم الخطر النورمانى فى صقلية وجنوبى ايطاليا، واحتلال النورمان بعض المدن الغربية كالمهدية وتطاول الخطر الهندوكى فى الهند، والصينى فى شرق التركستان، وعجز النظم العسكرية عن تدبير رواتب الجند؛ لذلك كله اقطعت جل الأرض الزراعية للعسكر. وكان هذا الإقطاع «إقطاع

رقبة»وليس إقطاع منفعة - كما كان الحال فى السابق - أى توريث الإقطاع وتمتع المقطعين بالسيادة الكاملة على ضياعهم.

لذلك ساد الإقطاع العسكرى وترسخت جذورة واختفت البرجوازية تماما. من هنا أطلقنا على هذا العصر الممتد ما بين منتصف القرن الخامس واوائل القرن العاشر الهجريين «عصر سيادة الإقطاع العسكرى».

تلك هى رؤيتنا بصدد إشكالية «نمط الإنتاج»، وهى رؤية مستمدة من الرصد والمسح الشامل للتاريخ الإسلامى؛ وليس من خلال التجريد النظرى الانطباعى.

ولمزيد من برهنة هذه الاطروحة؛ نقدم عرضا عن تاريخية أنماط الإنتاج؛ مستشهدين بالوقائع العيانية؛ وهو محض تلخيص موجز لما عرضناه مفصلا فى مجلدات ثلاثة من المشروع

فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أقطع «أرض الموات » بهدف استصلاحها، وانفق من ريعها على مصالح الجماعة الإسلامية.

وبعد اتساع الفتوحات؛ بدأت ظاهرة إقطاع الضياع الواسعة؛ خصوصا فى خلافة عثمان بن عفان الذى خص بها أهله وذويه وكبار الصحابة.

حاول على بن أبى طالب وقف الظاهرة دون جدوى، وكان مقتله وأيلولة الخلافة إلى معاوية معناه تفاقم ظاهرة اقطاع الأرض للحلفاء والولاة وقواد الجند وأفراد البيت الأموى وفقهاء السلطان. ولما حاول عمرين عبد العزيز إعادة توزيع الأرض على ذويها تآمر عليه آل البيت الأموى ومات مسموما.

وفى العصر العباسى الأول، جرت محاولة وقف الظاهرة لحساب الأرض الخراجية والعشرية - أى الملكية الخاصة - وقدر لها النجاح وان لم تستأصل الإقطاعية تماما. لذلك أطلقنا على القرن الأول من حكم العباسيين «عصر الصحوة البرجوازية الأولى».

وخلال القرن التالى جرى تكريس الإقطاعية من جديد لحساب قواد العسكر ورجال الإدارة وكبار التجار الذين امتلكوا الضياع عن طريق الشراء وإصلاح الأرض الموات، كما ظهرت نظم اقطاعية جديدة كالضمان والايغار والالجاء؛ سبق لنا شرح دلالاتها. لذلك اطلقنا على هذا القرن «عصر الإقطاعية المرتجعة».

وشهد القرن التالى محاولة تصفية الإقطاع من جانب بنى بويه الذين

نجحوا فى ذلك إلى حد كبير لكنهم لم يجتثوا جذوره، لذلك اطلقنا على هذا القرن «عصر الصحوة البرجوازية الثانية» والأخيرة.

إذ منذ منتصف القرن الخامس الهجرى شهد العالم الإسلامى سيطرة قوى بدوية عسكرية على الحكم، قدر لها أن ترسخ الإقطاع العسكرى فى صيغة ما عرف باسم «اقطاع الرقبة» أى تمتع المقطع بكافة حقوق الملكية من حيث البيع والتوريث والهبة، بعد أن كان الإقطاع فى العصور السابقة «إقطاع منفعة»؛ أى عدم تمتع المقطع الا بحق الاستغلال ليس إلا.. وساد الإقطاع العسكرى سائر أقاليم العالم الإسلامى حتى بواكير العصر الحديث، كما اوضحنا فى المجلد الاول من الجزء الثالث من المشروع بما يغنى عن البيان. وخلال هذه الفترة الطويلة صيغت علاقات الإنتاج وقواعد النظام الإقطاعى وخصائصه التى تميزه نسبيا عن الإقطاع «الفيودالى» الأوروبى.

وسبق لنا الحديث عن الخصائص، كذا عن قوى الإنتاج، ووسائل الإنتاج، فضلا عن الطابع الانكفائى المنغلق لهذا النظام؛ وما جره من تدهور الزراعة وتخلف الصناعة وكساد التجارة بما يغنى عن التكرار.

وما يعنينا الأن محاولة رصد البناء الطبقى فى «دار الإسلام» تأسيسا على واقعها الاقتصادى الذى يشكل العامل الحاسم فى صياغة الطبقات الإجتماعية وسنعول على تتبع عملية الحراك الاجتماعى فى ضوء حركية أنماط الإنتاج، أو بالأحرى من خلال الصراع بين البرجوازية والإقطاع، وهو ما سنوضحه فى المبحث التالى.

ب. مفهوم الطبقة وحركيتها

فطن بعض المؤرخين والجغرافيين والفلاسفة القدماء إلى المفهوم العلمى للطبقة، كما صاغه علم الاجتماع الحديث والمعاصر.

إذ ربطوا بين درجة حيازة الثروة وبين تشكيلة البناء الاجتماعى على أساس طبقى، كما هوالحال عند ابن خلدون والمقريزى وابن حوقل وإخوان الصفا، ووفقوا إلى حد كبير فى تصنيف المجتمع على هذا الأساس إلى طبقة عليا، تليها طبقة وسطى، ثم طبقة العامة فى سفح الهرم الاجتماعى. بل منهم من نجح فى تحديد شرائح كل طبقة حسب الأحوال الاقتصادية فى عصره.

ومنهم أخيرا من لاحظ حركية البناء الطبقى وعدم ثباته واستقراره على حال؛ نظرا للتغيرات الجوهرية على صعيد الاقتصاد.

إلا أن الغالبية قد أخطأت مفهوم الطبقة؛ فصنف بعضهم السكان وفق معيار التتابع الزمنى وتحدثوا عن طبقة الصحابة فالتابعين فتابعى التابعين وهلم جرا. ومنهم من اعتمد الإثنية معيارا فى التصنيف فقالوا بطبقة الفرس وطبقة العرب وطبقة الترك، وهكذا. وعول البعض على النوع فتحدثوا عن طبقة الرجال وطبقة النساء. بينما صنف البعض طبقات المجتمع حسب الوظيفة والمهنة، فقيل طبقة القضاة وطبقة النحاة وطبقة الأطباء، وهكذا دواليك. ومنهم اخيرا من صنفها إلى طبقتين أساسيتين طبقة «أهل السيف» وطبقة «أهل القلم»، ومادون ذلك فدهماء ورعاع.

ومن أسف؛ أن جل المتخصصين فى التاريخ الإسلامى مازالوا يرددون تلك التصنيفات الخاطئة فى كتاباتهم دون وعية؛ لعدم دراية بالمفهوم الصحيح للطبقة - أو بوعى - فيتشبثون باصطلاحات القدماء تأسيسا على وهم شائع فحواه ضرورة كتابة التاريخ الإسلامى بروح عصوره الأولى.

ومن الاستخفاف بثقافة القارىء ان ندخل فى جدل سفسطى حول بديهيات حسمها علم الاجتماع، وفطن إليها القدماء قبل ظهور هذا العلم كما أوضحنا من قبل.

ولنحاول فى عجالة رصد التحولات فى البناء الطبقى للعالم الإسلامى فى العصر الوسيط؛ رابطين إياها بالتغييرات التى وقفنا عليها فى دراسة الأساس الاقتصادى.

فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ورثت دولته نظاما طبقيا كان قائما فى العصر الجاهلى حاول الإجهاز عليه - على مراحل - وفقا لتعاليم الإسلام فى الأخوة والتكافل وحق الجميع فى الثروة. ونجح بالفعل فى ضعضعة الارستقراطية التجارية السفيانية، دون أن يقضى عليها من باب تأليف القلوب لنصرة الدعوة. كما وفق فى النهوض بطبقة المعدمين والأرقاء، وتحول قطاع عريض منهم إلى مكانة أعلى فشكلوا نواة الطبقة الوسطى، وتحسنت أحوال العوام بفضل تطبيق مبدأ التكافل.

وفى عصر الراشدين أحدثت الفتوحات وما ترتب عليها من ثروات صبت فى «بيت المال» أو فى حوزة العسكر المقاتل نتيجة الغنائم والأفياء. كذلك أثرت الأرستقراطية التجارية القديمة نتيجة توظيف خبراتها فى مجال التجارة على نطاق واسع، وحاول عمربن الخطاب وقف المتغيرات الجديدة أو الحد من تأثيرها السلبى، لكن المنية عاجلته فتعاظمت تلك

المتغيرات لصالح الأرستقراطية السفيانية فى خلافة عثمان، الذى أغدق على كبار الصحابة وسمح لهم باستثمار مكانتهم الدينية فى اقتناء المال والعقار، فشكلوا أرستقراطية ثيوقراطية جديدة كما تدهورت أحوال الطبقة الوسطى فهبط الكثير من شرائحها إلى العامة وحاول. على بن أبى طالب إرجاع الأمور إلى نصابها دون طائل.

وفى العصر الأموى أصبحت الطبقة الأرستقراطية الأموية بشرائحها من أفراد الأسرة الحاكمة والولاة والعمال وقواد الجيوش وفقهاء السلطان تتصدر الهرم الاجتماعى. أما الأرستقراطية الثيوقراطية فقد تهاوت مكانتها لمعارضة الكثير من شرائحها النظام الأموى فهبطت إلى الطبقة الوسطى التى نمت، فضمت كبار التجار ورؤساء الحرف وملاك الأراضى الخراجية والعشرية. واتسعت قاعدة الطبقة الدنيا من جراء تعاظم ظاهرة الرق نتيجة الفتوحات، كذا لإفقار صغار الملاك نتيجة الشطط الجبائى حتى اضطر الكثيرون منهم إلى ترك أراضيهم والنزوح إلى المدن وامتهان الأعمال اليدوية.

تلك صورة لتخلخل البنية الاجتماعية خلال عصر نعتناه بعصر «بواكير الإقطاعية».

وفى عصر «الصحوة البرجوازية الأولى»؛ أعيدت صياغة البناء الطبقى نتيجة إضعاف الاقطاعية وتعاظم دور البرجوازية التجارية، وازدهار النشاط الصناعى، وتحسن أحوال ملاك الأرض الخراجية والعشرية. ومع ذلك وجدت أرستقراطية جديدة تصدرت البناء الطبقى؛ قوامها البيت العباسى الحاكم وولاته وقواده وقضاته وكتاب دواوينة.

أما الطبقة الوسطى؛ فقد نمت واتسعت بفضل تعاظم النشاط الاقتصادى وإصلاح النظام الجبائى؛ فضمت شرائح من كبار التجار ومتوسطيهم وكبار الملاك والتقنوقراط من أطباء ومهندسين وقطاعا عريضا من العلماء والفقهاء.

كما تحسنت أحوال طبقة العامة لذات الأسباب، ومن المؤشرات الدالة فى هذا الصدد، ندرة الثورات الاجتماعية التى تعاظمت فى العصرين السابق واللاحق.

تخلخل البناء الطبقى خلال القرن اللاحق إبان العصر الذى أطلقنا عليه «عصر الإقطاعية المرتجعة»؛ إذ جرت إعادة توزيع الأرض الزراعية

فنما الإقطاع على حساب الملكيات الخاصة، وتدهور النشاط الاقتصادى نتيجة التمزق السياسى والحروب الداخلية والخارجية، فضلا عن طبيعة النظام الإقطاعى نفسه كنظام منغلق ينتج للاستهلاك ليس إلا.

بديهى أن تتعاظم الطبقة الارستقراطية وتتسع وتزداد شرائحها لتضم الحكام وجلهم من العسكر والقواد ورجال الجهاز البيروقراطى - لحاجة الحكام العسكر إليه نتيجة عدم الدراية بأمور الحكم والإدارة - وكبار الإقطاعيين وكبار التجار الذين صار بعضهم أصحاب ضياع وتاجروا فى السلع الكمالية لخدمة الأرستقراطية الحاكمة، فضلا عن فقهاء السلطة المبررين سياسات العسكرتاريا الحاكمة.

أما الطبقة الوسطى، فقد تقلصت نتيجة تهديد النشاط التجارى والشطط فى فرض المغارم على أصحاب الحرف؛ حتى اضطروا إلى العمل اليدوى، وكبس العسكر للأسواق وأصناف الحرف بهدف السلب والنهب.

واتسعت قاعدة الطبقة الدنيا بعد انضمام الكثير من شرائح الطبقة الوسطى إليها؛ لتضم الزراع والرعاة وصغار التجار والحرفيين والمعدمين والرقيق. وقد تدهورت أحوالهم فى هذا العصرمما أدى إلى تعاظم ثوراتهم كما سنوضح فى حينه.

على أن هذا البناء الطبقى مالبث أن تخلخل واختل وأعيدت صياغته نحو الأفضل بفضل «الصحوة البرجوازية الثانية». فاتسمت الأرستقراطية الحاكمة بالاستنارة وبقدر كبير من العدالة، وقادت حركات التوحيد السياسى والإصلاح الاقتصادى وتخفيف الهوة بين الطبقات على الصعيد الاجتماعى.

كما تبنت نهضة فكرية وصلت بالعلوم والفنون والآداب إلى أوج ازدهارها.

أما الطبقة الوسطى؛ فقد تعاظمت واتسعت بفعل الرخاء الاقتصادى والاستقرار السياسى؛ لتضم كبار التجار ورؤساءالحرف وقطاعا عريضا من العلماء والفقهاء والأدباء، فضلا عن كتاب الدواوين وملاك الأرض والتقنوقراط.

وتحسنت أحوال العوام بفعل فتح مجالات العمل فى المشروعات الحكومية، أو فى ممارسة الأعمال الحرة، كذا لتوافر السلع والبضائع ورخص أسعارها. ناهيك عن طموح بعض شرائحها للاشتغال بالعلم لما يضمنه من رقى اجتماعى؛ لذلك أيضا ندر قيام ثورات إجتماعية.

على أن الهرم الطبقى أعيد تشكيله بعد سيادته النمط الإقطاعى العسكرى منذ منتصف القرن الخامس الهجرى. فالطبقة الارستقراطية اقتصرت على النخبة الحاكمة ومن دار فى فلكها من الوزراء وكتاب الدواوين وقادة الجند وفقهاء السلطة. واختفت شرائح عديدة من الطبقة الوسطى إلى الحد الذى حكم فيه بعض ثقاة الدارسين بأن العالم الإسلامى آنذاك خلا من البرجوازية. اتسعت طبقة العامة لتضم صغار الملاك والتجار والحرفيين وممتهنى المهن الوضيعة والبطالين والعبيد الذين ازدادت أعدادهم من جراء الحروب الدائمة فى الداخل والخارج.

تلك صورة موجزة عن البناء الطبقى فى حركته وصيرورته، ومن خلال الصراع بين الطبقات سنحاول تقديم رؤية فلسفية لمعالم التاريخ السياسى فى العالم الإسلامى فى العصور الوسطى.

ج. فلسفة التاريخ السياسى

سبق أن عرضنا تنظير التاريخ الإسلامى فى طور تكوينه وطور ازدهاره وطور انهياره فى حديثنا عن «الخلفية السوسيوتاريخية» لكل طور من هذه الأطوار. وما نقدم عليه الآن ليس عرضا مركزا لتاريخ جرى تفسيره بقدر ما هو محاولة لاكتشاف القوانين المحركة لهذا التاريخ؛ وذلك باستقراء معالم ما قدمناه سلفا واستنباط ما يعد «قانونا»، أو على الأقل «آلية» من الآليات التى تحكم الحركة والصيرورة.

وأول ما نلاحظة فى هذا الصدد؛ أن تاريخ عصر النبوة يعبر عن تاريخ مكة المدينة؛ الاولى كمركز تجارى مقدس شهد الدعوة التى أكسبتها قدسية من نوع جديد، قدسية عالمية اخترقت حدود الزمان والمكان على الاقل بالنسبة لمن اعتنقوا الإسلام.

أما المدينة؛ فأصبحت أول عاصمة للدولة الجديدة التى شهدت دخول الإسلام فى التاريخ الإنسانى العام. شهدت طابع الدولة الثيوقراطية كما يجب أن تكون، بإديولوجية دينية ودنيوية فى آن، يتأسس جانبها العقدى على التوحيد الذى وصل بالدين إلى ذروة التجريد. أى الدين الخاتم الذى اعترف بالنبوات السابقة ووصل بها إلى مرحلة الكمال. أما الجانب الدنيوى؛ فقدم نموذج دولة المدينة المثال المحتذى الذى ادعت سائر الحكومات التالية الارتباط به؛ سواء بالحق أو الباطل. المهم أنه ظل موجودا فى الموروث السياسى، سواء جرى تطبيقه من قبل السلطات القائمة أو أصبح هدفا لقوى المعارضة.

لم يعد الموروث النبوى مجرد مأثور عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم الخاصة؛ بل أصبح تراثا سياسيا نموذجيا لدولة الإسلام كما يجب أن تكون. وحين ظهرت كتب الاحكام السلطانية التى تؤرخ للحكم ونظمه؛ كانت حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم فى المدينة هى المرجعية.

لذلك؛ يمكن أن نستخلص مما سبق قانونا فى السياسية بمفهومها الشامل؛ أو بالأحرى دخول الدين فى التاريخ ليحوله إلى تاريخ مصبوغ بالصبغة الدينية. يمكن استخلاص قاعدة أخرى فحواها تمسح سائر الحكومات الإسلامية على مدار التاريخ بالإسلام إديولوجية ونظاما بالحق أو بالباطل، وهو ما تمثل فى مفهوم «الخلافة»؛ خلافة النبى المبشر بالدعوة والمؤسس للدولة فى آن.

وإذ ضعفت الخلافة واهترأت فقد ظل وجودها حقيقة لا مجال للحيدة عنها. فسائر الدول والإمارات التى نشأت فى أحضان الخلافة بعد ضعفها أعلنت تبعيتها للخليفة حتى لو كان عاجزا عن الدفاع عن نفسه. وإذ لم تعترف دول وإمارات قوى المعارضة بالخلافة العامة؛ فقد ادعى مؤسسوها انهم ورثتها فنقلوا عنها شروطها ورسومها وتقاليدها، ونعتوا أنفسهم بألقاب «الائمة» كما هو حال دول الادارسة والرستميين والفاطميين، أو «أبناء الخلفاء» كأمراء الأندلس الأمويين أو أمراء المسلمين؛ كحكام المرابطين وهلم جرا؛ تأكيدا للطابع الثيوقراطى.

وحتى الدول الكبرى التى نشأت فى أحضان الخلافة وسلبتها كل سلطان ونفوذ؛ لم تجرؤ على اتخاذ ألقاب الخلفاء. وإذ قامت على أساس القوة والغلبة؛ فقد أعلنت انها مجرد نظم دنيوية تدافع عن الخلافة كمفهوم ثيوقراطى لذلك حرص حكامها - رغم صراعهم مع الخلفاء- على اكتساب مشروعية نظمهم من خلال عقد بيعة يصدر من الخليفة طائعا أو مكرها؛ كما هو حال البويهيين والسلاجقة على سبيل المثال.

وإذ ظهرت الخلافة الفاطمية الشيعية، والخلافة الأموية فى الأندلس؛ أشهروا عدم مشروعية الخلافة العباسية التى غلب عليها عسكر الديلم والأتراك. وهذا يفسر سعى الفاطميين لإسقاط الخلافة العباسية كهدف محورى فى سياستها، وعدم اعتراف أمويى الأندلس بالخلافة العباسية أصلا، وتبرير مشروعية خلافتهم بأنها امتداد للخلافة الأموية السابقة. وفى هذا الإطار يمكن تفسير الصراع بين بغداد والقاهرة وقرطبة؛ لحرص كل منها على أن تكون حاضرة خلافة إسلامية واحدة.

وفيما يتعلق بتاريخ العصر الراشدى؛ كان الصراع على الخلافة أهم وأخطر أحداث هذا العصر، حتى قال أحد المؤرخين القدامى «ماسل سيف فى الإسلام كما سل بسبب الخلافة».

لكن هذا لا يعنى أن تاريخ العصر الراشدى صنعته العقيدة وحدها، أو أن الدين هو العامل الفاعل فى التاريخ. ذلك أن القوى المتصارعة كانت لها مواقفها الطبقية ومصالحها الدنيوية التى رأت أنها لن تتحقق دون الوصول إلى السلطة الثيوقراطية الممثلة فى الخلافة.

وهنا يمكن استخلاص قانون آخر: هو تطبع الصراعات الاجتماعية فى العالم الإسلامى الوسيط بطابع سياسى، كذا ارتباط السياسة بالدين؛ وهذا يعنى من جانب آخر أن استمرارية فعالية الدين كإديولوجية سياسية عبرت عن حسم الصراع الطبقى حسما قاطعا؛ بل كان الصراع فى جوهره مائعا فظل للدين سلطانه وتأثيرة كغطاء إديولوجى على الأقل.

وهنا أيضا يمكن استنباط قانون ثالث؛ فحواه أن الدولة العلمانية لم تتحق فى التاريخ الإسلامى فى امتداده عبر الزمان وفى إطار المكان؛ لا لشىء إلا لأن ثورة برجوازية شاملة لم تتحقق إلى الآن فتعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله. وهذا يفسر استمرار حضور النمط الثيوقراطى ويعلل ظاهرة التخليط فى المبادىء وفى المفاهيم على صعيد الفكر السياسى. كما يفسر أيضا لماذا اتخذت الفتوحات التى تنوعت وتعددت أسبابها الدنيوية المحضة طابع الجهاد وأعلت رايته برغم انتهاك تعاليم ومبادىء الإسلام فى معظم الأحيان.

يفسر أيضا لماذا نعتت «الحرب الأهلية» فى العصر الراشدى بصفة «الفتنة»، ولماذا جرى تقويم مواقف الاطراف المشاركة فيها لا وفق مبدأ الخطأ والصواب بل وفق معيار الحلال والحرام، ويفسر أخيرا لماذا ارتبط ظهور الأحزاب السياسية -أو الفرق- بقضية دينية فحواها الرأى حول «مرتكب الكبيره» و لماذا اختلفت الفرق المتناحرة بصددها، ما بين القول بإيمانه أو كفره أو وضعه فى «منزلة بين المنزلتين » آو«إرجاء »الحكم بصدده إلى الله سبحانه و تعالى . ومن قالوا بكفره ،اختلفوا حول ما إذا كان «كفر ملة» أو «كفر نعمة»، ولماذا ادعت كل أطراف الصراع انطلاقها من الإسلام وفقا لحديث للرسول صلى الله عليه وسلم عن «الفرق الضالة و الفرقة الناجية»؟

و فى العصر الأموى استمر الحال علي ذات المنوال فبرغم اتخاذ بنى أمية سياسات أبعد ما تكون عن تعاليم الاسلام، حيث أسست على

«العصبية القبلية» إلا أنهم تشبثوا بلقب «أمير المؤمنين» وحرص كل خليفة على أخذ «البيعة» لولى العهد من فقهاء السلطة الذين برروا مبدأ «الوراثة» رغم دعوة الإسلام إلى «الشورى». ويفسر أيضا لماذا اتخذت احزاب المعارضة من الإسلام ذريعة للمعارضة فادعت ان هدفها النهائى هو العودة إلى الشورى، يفسر أيضا لماذا انطلقت دعوات بعضها من الحجاز كالشيعة والزبيرين وحرص بعضها الآخر على الاستيلاء على مكة والمدينة كما هو حال الخوارج.

وإذ صاغت هذه الأحزاب إديولوجياتها فقد انطلقت من مبادىء الإسلام فى الشورى - باستثناء الشيعة - والمساواة والعدالة. لذلك حظيت برضى الموالى فاندرجوا فى دعواتها واشتركوا فى ثوراتها بينما وقف معظم العرب إلى جانب بنى أمية.

وإذ فشلت هذه الثورات فى قلب العالم الإسلامى؛ فقد نجح بعضها فى أطرافه كما هو شأن الخوارج الذين توجت ثوراتهم بتأسيس دول مستقلة فى المغرب وعمان فى العصرين الأموى والعباسى.

لذلك يمكن استخلاص قانون آخر عن الصراع بين القلب والأطراف أو بين المركز والمحيط تبدو وجاهته من خلال حقيقة تأثير الجغرافيا فى التاريخ؛ خصوصا بالنسبة لإمبراطورية مترامية الأطراف. وإذ يعزو البعض سقوط الدولة الأموية إلى عامل «العصبية» اى انتصار الموالى على العرب فهو فى ظنى تفسير يمس الظاهر ليس إلا. وحسبنا تدليلا على خطئه أن قطاعا من الموالى خصوصا من الشرائح العليا - كان مؤازرا لبنى أمية، كما ناصرت بعض العناصر العربية الدعوة ثم الثورة العباسية بما يؤكد البعد الاجتماعى فى الصراع.

وفقا لهذا التصور تحدث بعض المؤرخين عن «الثورة» العباسية باعتبارها ثورة ليبرالية «كالثورة الفرنسية» أو ثورة «بروليتاريا» مثل «الثورة البلشفية» وإذ انطوت هذه الأحكام على شىء من الإسراف؛ إلا أنها لا تخلو من وجاهة فى إدراك البعد الاجتماعى لقيام الخلافة العباسية. إذ برصد دعوة العباسيين التى أسسها العلويون أصلا نلاحظ أن دعاتها انتموا إلى الطبقة الوسطى، بينما كان أجنادها من العوام عربا وفرسا على السواء.

وهنا يمكن استخلاص قانون آخر؛ فحواه أن المنعطفات الكبرى فى حركية التاريخ الإسلامى لا تخرج عن السياق العام لحركة التاريخ. وبمعنى

أن «التراكم الكمى يفضى إلى تغيير كيفى»؛ خصوصا إذا ما توافر الوعى الطبقى بين «الطليعة» الثورية؛ وهو ما تحقق بالفعل فى الدعوة العباسية التى استندت إلى ثلة من الدعاة جرى إعدادهم إعدادا تاما، فكريا ودعائيا وعسكريا.

على أن قيام الثورة ونجاحها فى إسقاط النظام القديم الأموى لا يعنى نجاحها فى إنجاز وتحقيق سائر مبادئها فى الإصلاح والمساواة؛ وهى الشعارات التى خطها العباسيون على راياتهم السوداء، إذ معلوم أن العلويين كانوا هم أصحاب الدعوة الثورية أصلا؛ لكن العباسيين ركبوا مدها ونسبوا نجاحها إلى أنفسهم بعد استئثارهم بالخلافة دون العلويين.

وهذا يفسر لماذا استمر وواصل العلويون ثوراتهم ضد أبناء عمومتهم؛ ولماذا آزرتهم قطاعات عريضة من الشيعة الذين لم يحقق العباسيون طموحاتهم؛ لذلك استأنفوا ثوراتهم ونجحوا فى تأسيس كيانين سياسيين الأول فى «طبرستان» مالبث العباسيون أن أسقطوه.

أما الثانى فقد أقامه العلويون فى المغرب الاقصى - دولة الأدارسة - بعيدا عن متناول العباسيين؛ فقدر له البقاء حتى أوآخر القرن الرابع الهجرى.

كما استمرت الثورات الاجتماعية فى العراق وإيران وقد وصمها العباسيون بالزندقة والاباحية؛ كالثورة البابكية والثورة المقنعية وثورة الزنج. وكلها أنهكت الخلافة العباسية وفتت فى قوتها برغم عدم نجاح هذه الثورات لاندلاعها فى قلب الدولة.

واستثمر الشيعة الإسماعلية انشغال بنى العباس بالمشكلات الداخلية؛ كالصراع بين الأمين والمأمون، والخارجية كالصراع مع بيزنطة فى منطقة الثغور، ومع الصينيين فى التركستان، وواصلوا دعوتهم، واستطاع أحد دعاتهم تأسيس دولة فى جنوبى العراق والبحرين هى «دولة القرامطة» التى أحرزت الكثير من الإنجازات على صعيد الإصلاح السياسى والاجتماعى. كما نجح دعاتهم فى المغرب فى إقامة الخلافة الفاطمية عام ٢٩٧ هـ.

واستثمر ولاة بنى أمية بالأندلس هذه الظروف المواتية فأعلنوا إحياء الخلافة الأموية بالأندلس عام ٣١٦ هـ.

وتمزق العالم الإسلامى بين خلافات ثلاث طمحت كل منهما دون

جدوى إلى تحقيق السيادة الكاملة على «دار الإسلام». وهنا يمكن استنباط قانون هام فحواه استحالة قيام واستمرار وجود دولة إمبراطورية كبرى استنادا إلى إديولوجية دينية زائفة ودون عصبية قوية متجددة.

فلكل دولة مجال حيوى لا يمكن تجاوزه، ويتسع هذا المجال أو يتقلص حسب قوته؛ وهو ما لاحظه ابن خلدون نقلا عن اخوان الصفا وضمنه نظريته البيولوجية فى تفسير التاريخ؛ تلك التى ترى ان للدولة أعمارا واطورا. الطور الأول يمثل قوة العصبية المؤسسة التى بفضلها تقوم الدولة وتخضع لنفوذها عصبيات أخرى فتزداد قوة على قوة. وهنا تبلغ الدولة مرحلة الفتوة ثم تبدأ مرحلة الشيخوخة عندما تترهل العصبية المؤسسة من جراء حياةالترف والدعة؛ فتسقط لذلك على يد عصبية فتية جديدة.

يمثل العصر العباسى الأول مرحلتى الفتوة واكتمال الرجولة؛ لذلك اطلقنا عليه«عصر الصحوة البرجوازية الأولى». ومع بدايات العصر العباسى الثانى بدأت مرحلة الكهولة؛ ومن مظاهرها تفاقم ظاهرة الاستقلال لتضم العالم الإسلامى بأسره، فضلا عن انقضاض قوى بدوية مهمشة أطلق عليها أرنولد توينى مصطلح «البروليتاريا الخارجية»؛ ممثلة فى الأتراك الوافدين من المناطق الرعوية« الإستبسية» بآسيا الوسطى، حيث استخدمهم الخلفاء العباسيون الأقوياء من قبل أداة لقمع حركات المعارضة.

ثم تطلعت هذه العناصر إلى النفوذ والسلطان؛ فسلب قواد العسكر التركى سلطة الخلفاء العباسين وإن أبقوا على وجودهم وأقاموا سلطة «العسكرتاريا» لأول مرة فى التاريخ الإسلامى وابتدعوا منصبا جديدا هو «أمير الأمراء» الذى يستمد شرعيته من خلفاء مسلوبى النفوذ. وهذا يذكرنا بموقف الشعوب المتبربرة - الجرمان- من الإمبراطورية الرومانية إذ اتخذت الأحداث نفس المسار وإذ أجهز الجرمان على الإمبراطورية الرومانية أجهزت «العسكرتاريا» التركية على الخلافة العباسية عمليا؛ وإن أبقت عليها اسما ليس إلا. وقامت الخلافتان الفاطمية والأموية الاندلسية على أنقاض الخلافة العباسية؛ كما قامت الإمبراطورية البيزنطية على أنقاض الإمبراطورية الرومانية. وهذا يعنى أن «التاريخ لا يعيد نفسه» لكن توافر ظروف موضوعية متماثلة يفضى إلى النتائج ذاتها، بما يؤكد أن أحداث التاريخ لا تجرى جزافا وبمحض الصدف، بل تحكمها قوانين تحرك التاريخ نحو أهداف مقصودة.

بديهى أن يؤدى تسلط العسكر إلى تفجر حركات المعارضة التى اتخذت

صورا شتى فى الريف والمدن، ففى الريف قامت «هبات» فلاحية ضد الولاة العسكر وجهازهم الادارى والمالى. ولما قمعها الجند بضراوة هرب الفلاحون من الضياع وكونوا جماعات من «الصعاليك» دأبت على قطع الطرق ونهب أموال الموسرين وتوزيعها على المعدمين. ثم تطورت إلى ثورات اجتماعية بقيادات من الشيعة والخوارج ونجحت فى تأسيس كيانات مستقلة قصيرة العمر؛ كدولة القرامطة. أما فى المدن فكانت حركات المعارضة أكثر تنظيما بفضل «أصناف الحرف» التى نجحت فى تكوين «ميليشيات» الفتوة لحماية الأسواق من كبس العسكر وجباة الضرائب، كما وجهت نشاطها إلى اغتيال رجال الجهاز الإدارى وقطع الطرق ونهب قوافل كبار التجار المتعاونين مع النظم العسكرية. كما تدخلت فى الصراعات التى شجرت بين قيادات العسكر وناصرت البعض ضد البعض الآخر ممن عرفوا بالظلم والجور.

كما نجحت أخيرا فى تتويج جهودها بتكوين إمارات مستقلة بعضها ذات طابع حرفى، مثل إمارة الصفاريين فى سجستان التى أسسها«صانع نحاس»، وأخرى ذات طابع تجارى مثل إمارة مجانة فى الأندلس التى أسسها جماعات من التجار المعارضين للسلطة نتيجة شططها فى فرض الجبايات والمغارم، لكن حكومات العسكر أجهزت عليها جميعا لافتقارها إلى قيادات برجوازية نظرا لارتباط مصالح البرجوازية بالسلطة آنذاك.

توالت ظاهرة «العسكرتاريا» على مسرح التاريخ الإسلامى شرقا وغربا إذ أصبح «قانون الغلبة» يوجه هذا التاريخ.

ففى الشرق نجحت قوى بدوية تركية فى إقامة كيانات عسكرية إقطاعية فى غزنة - أفغانستان حاليا - والهند، وهى الدولة الغزنوية فالغورية فالخلجيون فسلاطين المماليك فى «دهلى». وقدر لهذه الكيانات السياسية أن تحرز إنجازات عسكرية أسفرت عن توسيع نفوذ الإسلام فى الهند. كما اتبعت سياسات جائرة ومشتطة وأسرفت فى اضطهاد المعارضة الشيعية والاعتزالية.

وفى إيران استطاعت عناصر فارسية - من الديلم - شيعية زيدية واعتزالية أن تضم ايران والعراق فى كيان سياسي موحد هو «الدولة البويهية».

ومع ذلك لم يعول «بنو بويه» على إسقاط الخلافة العباسية وإن سلبوا الخلفاء كافة الصلاحيات.

وتنم ظاهرة الكيانات الإثنية غير العربية على حقيقة ميوعة الصراع الطبقى. ويمكن ان نستخلص من ذلك قانونا عاما وهاما فحواه؛ أن الإثنية والطائفية تلعبان دورا موجها فى التاريخ فى حال ميوعة الصراع الطبقى نتيجة هشاشة أنماط الإنتاج.

ونظرا لما أنجزته الدولة البويهية ومعاصرتها الخلافة الفاطمية - بعد انتقالها إلى مصر - وكذا الخلافة الأموية فى الأندلس بعد إقرارها وحدة البلاد بعد تمزقها فى العصر السابق من إصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونهضات علمية وثقافية. ونظرا لبروز دور الطبقة الوسطى نتيجة ازدهار النشاط التجارى أطلقنا على هذا العصر «عصر الصحوة البرجوازية الثانية». ولم نقل «ثورة» بالرغم من ذلك لا لشئ إلا لأن تغييرا شاملا فى واقع الحال لم يحدث قط، وما جرى لا يعد سياسات إصلاحية «راديكالية» إن جاز التعبير.

ومع منتصف القرن الخامس الهجرى تعاظمت موجات الشعوب البدوية «الطرفدارية» لتنقض على مراكز الدول «المتبرجزة» فى المشرق والمغرب وتقيم حكومات «العسكرتاريا» الإقطاعية.

ويستخلص من هذه الظاهرة وديمومتها وحسمها الصراع المائع بين برجوازية هشة وإقطاع «منفعة» هش أيضا، قانون عام مفاده أن ميوعة الصراع الطبقى نتيجة ميوعة طرفية يفضى بالضرورة إلى تكريس النظام القديم وترسيخه. كما نستخلص أيضا قاعدة عامة وهامة هى أن تكريس «إقطاعية العسكر» وغياب النقيض «البرجوازى» يفضى إلى اتخاذ حركة التاريخ صورة «حلزونية» ويحول دون اتجاه مساره صعدا. إذ يتحول الصراع بين الاضداد إلى صراع آخر على مستوى الأنداد وفى كل الأحوال تكون الغلبة للأقوى.

لتوضيح ذلك؛ نواصل رصد معالم التاريخ السياسى للعالم الإسلامى منذ منتصف القرن الخامس إلى أوائل القرن العاشر؛ وهو ما أطلقنا عليه«عصر سيادة الإقطاعية العسكرية». ففى الشرق بدأت الاجتياجات التركية السلجوقية التى قضت على دولة بنى بوية «المتبرجزة» الشيعية بتواطؤ مع الخلافة العباسية، ونجح السلاجقة فى تكوين إمبراطورية كبرى ضمت بلاد ما وراء النهر وإيران والعراق وآسيا الصغرى وبلاد الشام. لكنها ما لبثت ان تمزقت نتيجة الصراعات بين أفراد الاسرة الحاكمة، كذا مع الفاطميين فى مصر، والبيزنطيين الذين حاولوا استرداد آسيا الصغرى.

وتمثلت حركات المعارضة فى تعاظم ظاهرة الفتوة من ناحية وتفاقم خطر الإسماعيلية الذين عولوا على أسلوب الاغتيالات السياسية من ناحية أخرى.

وازداد الوضع سوءا بالغزو الصليبى لبلاد الشام الأمر الذى أفضى إلى إضعاف الدولة تماما.

وانتهز «الخوارزميون» - وهم جماعات قبلية بدوية فى بلاد ما وراءالنهر - الفرصة فاجتاحوا الإمبراطورية السلجوقية الممزقة حتى وصلوا إلى بغداد نفسها.

لكن موجة بدوية رعوية طرفدارية أخرى تمثلت فى المغول اجتاحت بلاد الشرق الإسلامى لتسقط الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ.

وما لبثت إمبراطورية المغول أن ضمت الهند بالإضافة إلى الشام وبعض أقاليم آسيا الصغرى، ثم آل مصيرها إلى التمزق إلى كيانات متناحرة؛ الأمر الذى أضعفها جميعا وأفضى إلى سقوطها.

وفى مصر نجح الأيوبيون الأكراد فى إسقاط إمارات الأتابكة فى بلاد الجزيرة وأعالى الشام، كما مدوا نفوذهم إلى اليمن ودخلوا فى صراع مع الصليبين تبادلا فيه الانتصارات والهزائم، وانتهى حال الايوبين إلى الضعف والانهيار ليرثهم المماليك؛ وهم رقيق مجلوب يتكون من إثنيات مختلفة الذين واصلوا الصراع مع الصليبيين حتى طردوهم من الشام وحققوا وحدة الشام ومصر ؛إلى ان ظهر الأتراك العثمانيون الذين قضوا على الدولة المملوكية.

وفى بلاد المغرب نجحت قبائل «صنهاجة اللثام» - وهى قبائل بدوية صحراوية - فى تأسيس إمبراطورية «المرابطين» الذين أقاموا دولة إقطاعية سنية ضمت معظم بلاد المغرب والأندلس. وقاموا بجهود فى مواجهة «حركة الاسترداد» النصرانية فى الأندلس. لكن دولتهم سقطت فى عنفوان شبابها على أيدى «الموحدين» الذين ورثوا دور المرابطين فى مواصلة الجهاد فى الأندلس دون جدوى، ثم ضعفت الدولة بظهور عصبيات بدوية أخرى من قبيلة «زناتة» نجحت فى إسقاط الإمبراطورية الموحدية. فظهرت على أنقاضها دول ثلاث «بنى حفص» فى تونس و«بنى زيان» فى المغرب الأوسط «وبنى مرين» فى المغرب الأقصى وتفاقم الصراع بينها الأمر الذى أدى إلى سقوط الأندلس وطرد المسلمين منها.

هكذا أثبت هذا العرض الموجز كيف دخل العالم الإسلامى شرقاوغربيا طور الانهيار نتيجة اجتياحات قوى بدوية مهمشة أقامت كيانات إقطاعية عسكرية؛ عجزت حتى عن الاضطلاع بمهامها العسكرية. إذ توجهت صراعاتها بالأساس نحو بعضها البعض؛ مما أدى إلى تعاظم الاخطار الخارجية.

ويمكن أن نستخلص من ذلك قانونا هاما؛ فحواه أن الصراع بين البرجوازية والإقطاع أضعفهما معا، وأتاح الفرصة لقوى فتية طرفدارية انقضت من الأطراف على «المركز»؛ بما يزكى مقولة الصراع بين البدو والحضر الذى ينتهى بالضرورة بغلبة البدو. كذا إخفاق النظم البدوية المدجنة بالقوة فى مجال السياسة بما يذكرنا بنظرية أفلاطون عن المثالب الناجمة عن سيطرة «النفس الغضبية» على «النفس الناطقة». أو غلبة القوة على العقل.

وإذ ينتهى الأمر بغلبة «القوة»؛ فإن نشاط المعارضة يتخذ طابعا خاصا. فنظرا لسيادة الإقطاعية العسكرية؛ ذوت قوى المعارضة البرجوازية واضمحلت؛ الأمر الذى جعل طبقة العامة فى مواجهة مباشرة مع الطغمات العسكرية. لذلك افتقرت حركات العوام إلى الوعى وإلى القيادة فى آن، فحكم عليها بالفشل، واقتصر نشاطها على تكوين تنظيمات شعبية من العيارين والفتيان والشطار. واستهدفت حركاتهم النظم العسكرية الحاكمة وشرائح البرجوازية المتواطئة معها فى آن. ونظرا لغلبة الإديولوجية السنية - اديولوجية السلطة. قضى تماما على المعارضة الشيعية والخارجية. إذ اثرت، العافية واعتصمت فى مناطق جبلية ونائية ومنعزلة، وأقامت كيانات «جيبية» خاملة الشأن، كما هو الحال بالنسبة للشيعة الزيدية فى اليمن والاثنى عشرية الممزوجة بالتصوف فى مرتفعات الشام، والإسماعيلية المتهرطقة فى الهند، والإباضية فى عمان وجبل نفوسة وجزيرة جربة وصحراء الميزاب فى المغرب.

أما حركات العيارين والشطار، فقد تأدلجت بالتصوف الذى نحا نحوا هرطقيا فى غالب الأحيان.

نستخلص من ذلك عددا من القواعد النظرية بالغة الدلالة منها:

اولا: أن حسم الصراع الطبقى لصالح الإقطاعية العسكرية معناه غياب الطبقة البرجوازية؛ ومن ثم غياب دورها التاريخى الإيجابى على كافة الأصعدة. وفى ذلك تفسير لما ساد العالم الإسلامى من تخلف وجمود منذ منتصف القرن الخامس الهجرى؛ وحتى بواكير العصور الحديثة.

ثانيا: أن غلبة الاتجاة النصى إديولوجيا يفضى إلى ازاحة التيارات العقلانية وانغلاقها؛ بما يؤدى إلى تحجر وتطرف معتقداتها فتميل إلى الهرطقة.

ثالثا: أن غياب الجدل الاجتماعى السياسى بين الأضداد يعكس غيابا آخر على صعيد الفكر؛ بما يسفر عن تطرفه وغيبيته وفى ذلك تفسير لانتشار التصوف بين الخاصة والعامة على السواء، وتحوله إلى طرقية أفضت به إلى الخرافة والشعوذة والأسطرة، وتغييب العقل واستقالته.

ولأن هذه القواعد النظرية تنسحب على تاريخ العالم الإسلامى برمته؛ يمكن استخلاص قانون عام هو وحدة صيرورة وسيرورة التاريخ الإسلامى العام؛ بما يضع حدا لأحكام خاطئة انزلق اليها المستشرقون ومن تبعهم من الدارسين العرب المحدثين، فحواها اختلاف منحى تاريخ الفكر الإسلامى عن التاريخ الإسلامى العام.

كذا الزعم بأن التاريخ السياسى له قوانينه الخاصة المعزولة عن التاريخ الحضارى. وأخيرا أن التطور التاريخى العام والتطور الفكرى خصوصا إختلف فى بعض أقاليم العالم الإسلامى عن الأقاليم الأخرى.

وإذ أثبتنا خطأ هذا المزاعم على صعيد التاريخ السياسى؛ فلنحاول مناقشته بالمثل على صعيد الفكر الإسلامى فى المباحث التالية.

●●●

المبحث الرابع

تنظير الفكر الإسلامى

أ) العلوم النقلية.

ب) العلوم العقلية.

جـ) علوم اللغة والأدب.

د) العمارة والفنون.

هـ) الفكر الفلسفى والتصوف.

و) الفكر التاريخى.

على الرغم من دراسة الفكر الإسلامى من قبل دارسين اهتموا ببعض جوانبه؛ فإن دراسة شاملة لكل هذه الجوانب فى استقصاء ونقد وتعليل وتفسير لم تنجز بعد. لذلك أصبح من البديهى الحاجة إلى تنظيم هذا الفكر؛ بهدف تطويره والانتقال به من مرحلة الوصف أو الرأى إلى مرحلة العلم «الأكسيومى». ومن البديهى أيضا ألا يتأتى ذلك فى غياب المسح الشامل لكل جوانب الفكر وفى سائر أطواره؛ نشأة وتكوينا؛ تطورا وازدهارا، ثم ترديا واضمحلالا. لذلك؛ فإن أدعياء التنظير لم يكن فى وسعهم أكثر من إطلاق الأحكام فى القطاع المعرفى الذى درسوه ليس إلا. وحتى هذه الأحكام أبعد ما تكون عن الموضوعية؛ لأنها تتعلق بالجزء فى غياب رؤيه الكل. ويصبح الخطأ خطيئة إذا ما جرى إطلاق الأحكام الخاصة بالجزء على كل لم يدرس درسا أوليا.

وإذ أنجزنا فى الأجزاء السابقة من المشروع هذه المهمة الصعبة؛ نستطيع أن نلج باب التنظير فى شىء من الاطمئنان. وقبل تقديم هذا التنظير المقترح؛ من المفيد أن نعرض لبعض الإشكاليات التى لم يتجاوزها الدارسون السابقون ولم يقدموا حلولا لها.

تتعلق الإشكالية الأولى؛ باختيار خاطئ لجل الدارسين بصدد موضوع

الدرس نفسه؛ أى حدود موضوع الفكر الإسلامى، إذ الشائع هو قصر هذا الموضوع على علم الكلام والفلسفة الإسلامية؛ وقد يضيف البعض إليهما موضوع التصوف. ولكن الخطأ فى هذا الاختيار هو الزعم بأن هذه الجوانب وحدها تحتمل التجريد والنظر، وما عداها لا يتجاوز الوصف والتعريف. ولا يرقى إلى التفكير والتعبير عن الفكر كفكر يحتمل التأويل والتعليل والتفسير والتنظير. لذلك فهى - فى نظرهم - معارف ثانوية ليس إلا؛ متجاهلين عدة حقائق مهمة فى هذا الصدد، منها رؤية القدماء - منتجى الفكر فى عموم جوانبه وشمولية مباحثه وموضوعاته - لكل جوانب المعرفة سواء بسواء. فلم يكن الفيلسوف المسلم إلا موسوعة ترى فى الفلسفة موضوعا ينطوى على سائر معارف الطبيعيات والرياضيات والفلك والموسيقى. هذا بالإضافة إلى تعمق - أو على الأقل إحاطة عامة - فى دراسة العلوم الدينية فضلا عن علوم اللغة والأدب. ولا غرو؛ فقد كان ابن سينا فيلسوفا وفقيها وأصوليا وطبيبا وأحد أهم مبدعى المنهج العلمى التجريبى. كما كان صاحب مشروع سياسى طموح. وكان ابن رشد - بالمثل - فقيها وفلكيا وطبيبا ومصلحا سياسيا واجتماعيا. كذلك كان الفارابى وابن حزم وغيرهم أصحاب فلسفات وآراء نظرية ورؤى عملية لواقع تاريخى تصدوا لإصلاحه.

أما عن علم الكلام؛ فكان يمثل علم السياسة بصورة ما. وتأثر بسائر المعارف المعاصرة فى نشأته وتطوره، وفى نكوصه وتدهوره. ومهد للفلسفة نفسها كعلم ظهر مواكبا لازدهار علم الكلام.

وعلى المنوال نفسه؛ يمكن الحديث عن التصوف كمرآة عكست هموم الواقع وعبرت عنه فى صور شتى تجمع بين التفلسف أحيانا، والخرافة فى معظم الأحيان؛ خصوصا فى مراحله المتأخرة. كما عبر عن السياسة تعبيرا أمينا؛ فكان إديولوجية ثورية أحيانا، وأخرى سلطوية فى العصور المتأخرة. وفى كل الأحوال تأثر علم الكلام والفلسفة والتصوف بسائر المعارف المعاصرة من ناحية، وبالواقع التاريخى العيانى من ناحية أخرى.

وهو أمر كفيل بدحض زعم من زعم بأن المعارف الأخرى لا ترقى إلى مرحلة العلم النظرى والتفكير الفلسفى.

ثمة إشكالية أخرى؛ تتعلق بتصنيفات خاطئة لموضوعات الفكر الإسلامى؛ إذ صنفها البعض صنفين؛ «موروث» و«وافد»؛ فجعلوا العلوم الدينية وعلوم اللغة والأدب إبداعا عربيا إسلاميا قحا. أما العلوم الأخرى؛ فاعتبروها علوما وافدة نسبوها إلى «الأوائل». وقد فاتهم أن تأسيس

العلوم الدينية استند إلى منطق أرسطو، وأنها تأثرت بالسياسة فى جميع أطوارها. وبالرغم من غلبة الطابع الدينى على مباحثها وموضوعاتها؛ فقد انطوت على تيارات واجتهادات متنوعة ومتناقضة فى بعض الأحيان؛ من جراء دنيويتها وارتباطها بالبشر وأحوال المعاش. وهى فى تنوع مناهجها واختلاف مضارب علمائها لم تكن معزولة عن المعطيات السياسية والفكرية المعاصرة. كما كان لموقف أصحابها من العقل تأثير كبير فى ذيوعها أو فى محدودية آفاق انتشارها. كذا فى ازدهارها أو تخلفها. فمنهم من عول على الرواية منهجا، ومنهم من استند إلى الدراية فى صياغة آرائه ورؤاه. وفى كل الأحوال كانت السياسة حاضرة فى تخليق هذه الصياغة وتحديد نوعيتها. وحسبنا أن الفقه الإسلامى - خصوصا - عكس تاريخ المسلمين فى بنيته وطرائقه؛ بل إن «علم السياسة» نشأ فى رحم الفقه.

أما ما اعتبره بعض الدارسين «وافدا» على الفكر الإسلامى؛ فحسبنا أن من ترجموا هذا الوافد كانوا مواطنين ورعايا فى دولة الإسلام. وأن ما ترجم وما لم يترجم جاء من منطلق الحاجة فى المجتمعات الإسلامية إليه، أو من عدمها. ولعبت المصادرات «الدينية» دورا موجها فى هذا الصدد. بل إن هذا الوافد فقد من خلال تداوله وتأثيره مصادره الأولى. وأصبح جزءا هاما - بل الأهم - من نسيج الفكر الإسلامى العام. لذلك نرى - دون اعتساف أو تحامل - أن هذا التصنيف إلى «وافد» و«موروث» ليس إلا قسمة ضيزى لا وجود لها إلا فى أذهان أصحابه.

ثمة إشكالية ثالثة تتعلق بالنظرة إلى الفكر الإسلامى من حيث ارتباطه بقوانين الفكر بعامة - فى مضمونه الواسع - أو استقلاليته عنها، وتجاوزه إياه. إذ ساد اعتقاد خاطئ بأن الفكر له قوانينه الخاصة التى تحدد حركية ونضوج تجلياته. وأن هذه الخصوصية تجعله مستقلا عن التاريخ. وقد تأثر قطاع من أصحاب هذا الاتجاه بمناهج «الظاهراتيين» التى تحصر رؤية الفكر بمعزل عن قوانين الواقع الموضوعية، أو تموضعها فى أذهان أصحاب هاتيك الرؤى ليس إلا. وفى ذلك مخالفة وإهدار لموضوعية العلم لا تحتاج إلى نقاش. فالحقيقة الموضوعية للمعلوم قائمة أو كائنة بغض النظر عن اكتشافها أو العجز عن الوقوف عليها.

ويبدو أن قطاعا آخر من أصحاب هذه النظرة - ومنهم مفكرون ماركسيون يعولون على التاريخية - راعهم فى دراسة الفكر الإسلامى ازدهار الفلسفة خلال عصر أطلق عليه عصر «الانحطاط» فى الفكر

والتاريخ فى آن. فوجدوا فى ذلك «مفارقة» تخل بحقيقة تاريخية الفكر؛ ومن ثم قالوا باستقلاليته. ولو أنهم درسوا تاريخ الفترة التى أفرزت هذه الظاهرة دراسة متأنية، لوقفوا على أسباب هذه «المفارقة» الشكلانية. ولو أنهم أمعنوا النظر فيما اعتبروه ازدهارا للفكر الفلسفى، لأدركوا خطأ الحكم بازدهاره أصلا. ونحن فى غنى عن اللجاج فى إثبات تلك الحقيقة، إذ أثبتناها مفصلة ومدعمة بالحجج والبراهين والقرائن فى موضعها من المشروع.

إن هذه «المفارقة» المزعومة؛ ليست إلا قرينة على نظرة «ظاهراتية» للحقائق الموضوعية ليس إلا.

أما الإشكالية الرابعة؛ فتتعلق بمحاولة القفز على المعارف الفكرية الإسلامية العيانية، والتعويل على تصنيف هذه المعارف تصنيفات جرى اعتمادها فى دراسة الفكر الغربى، أى الحديث عن فكر فلسفى إسلامى، وآخر اقتصادى، وثالث اجتماعى، ورابع تاريخى.. وهلم جرا.

ويدخل هذا التصور - فيما نرى فى باب الاعتساف المنهجى، لأن هذه التصنيفات لا تقارب مادة الفكر كما قدمه منتجوه. وعمليا لا يستطيع الدارس الإلحاح على موضوع مستقل قائم بذاته دون التعويل على مادة مصدرية موزعة ومتناثرة فى مظانها ومرجعياتها. وربما كانت المادة الأصلية المهمة لموضوع ما، تتوافر فى مصادر تبدو بعيدة الصلة بالموضوع المراد بحثه. لذلك نرى أن التعويل على عناوين المؤلفات وحدها لا يقود إلى حقيقة محتواها، خصوصا أن جل هذه العناوين صيغت صياغة تهتم بالشكل المسجوع أكثر من تعبيرها عن مضمون الكتاب. فدارس التاريخ الحضارى - على سبيل المثال - لا يقف على مادته فى الحوليات التاريخية؛ بل يجد المزيد منها فى المؤلفات الفقهية وكتب النوازل والخراج وأدب الرحلة والجغرافيا.. الخ.

وقد نجد فى مصنفات الفلاسفة مادة عن علوم الطبيعة أوفر مما هو موجود فى المؤلفات التى تحمل عناوين هذه العلوم.. وهلم جرا.

ودارس التاريخ الاقتصادى مطالب بالاطلاع على التواريخ العامة وكتب الفقه والأحكام والأدب الجغرافى، بل إن جل مادته متوافرة فى كتب الطبقات.

كما أن دارس التاريخ الاجتماعى لن يجد مؤلفات تحمل عناوين واضحة ومحددة تتعلق بموضوعه؛ بل ربما وجد فى كتب الملل والنحل.

فضلا عن مظان التاريخ الاقتصادى - جل مادته. كما يقف على معلومات جد مهمة فى موضوعات عالجها الفلاسفة، فيما يسمى بالفلسفة العملية.. وهلم جرا.

خلاصة القول؛ إن هذا التصنيف فضلا عن اعتسافه؛ لا ولن يقود إلى معارف أولية، ناهيك عن محاولة التفسير والتنظير. لذلك لن نأخذ به - على إغرائه - بل سنعول على طبيعة المعرفة فى صورتها الأولى، ونستمد منها تصنيفا «تقليديا» سبق واعتمده القدماء؛ دون أن نهتم «بالتقليد» ومجافاة «الحداثة»؛ إذ المهم هو تحقيق جدوى الدراسة والتوصل إلى مقاصدها فى المحل الأول.

وفى هذا الصدد؛ سنعول على التاريخية منهجا؛ سواء فى تعقب مسيرة أجناس الفكر وموضوعاته خلال مراحل تكوينه وازدهاره ثم انهياره واضمحلاله؛ أى مراعاة التسلسل الكرونولوجى فى دراسة الظواهر الفكرية.

كما سنعتمد المادية التاريخية أداة للتفسير؛ من خلال ربط الفكر بحركة التاريخ فى مفهومه العام. ثم نستقرئ المعالم الأساسية المعبرة عن تحولات وانعطافات فى صيرورة الفكر، ونعمل فيها النظر بغية الوقوف على القوانين العامة، أو على الأقل استخلاص مجموعة «الميكانيزمات» التى تقف من وراء الحركة والصيرورة.

سنطبق هذا المنهج على كل مجموعة من المعارف يجمعها موضوع الفكر؛ كل مجموعة على حدة، ثم نعمل النظر فيها جميعا - وفق قواعد المنهج المقارن - للوقوف على القواسم المشتركة ورصدها، كذا معرفة «النتوءات» التى تشذ عن القواعد العامة وتفسيرها.

من جماع ذلك كله يأتى التنظير كتحصيل حاصل، وليس اعتسافا لأحكام انطباعية أو انتحالا لتفسيرات نظرية، أو إسقاطات تأملية اعتباطية. التنظير هنا مستمد من مادة الموضوع فى كليته وشمول سائر جوانبه وتحقيق معلوماته واستقراء معالمه واستنباط قوانينه وآلياته الحاكمة.

إنه جنى لثمار بحث مضن للفكر والتاريخ الذى أفرزه - قرابة ثلاثين عاما فى انقطاع ديرانى - وليس أحكاما معتسفة أو آراء ورؤى مسقطه، أو انطباعات عفوية؛ بقدر ما هو تطبيق نهج فى الدراسة يبدأ بالوصف ثم الاستقراء، فالاستنباط، عندئذ يتحول العلم من الرأى إلى اليقين، ومن الترجيح إلى القطع والحسم، ومن الاحتمالية إلى «الأكسيومية».

فلنحاول تطبيق هذا المنهج على الفكر الإسلامى بسائر جوانبه ونتاج معارفه.

أ) العلوم النقلية

ما أكثر ما كتب عن العلوم النقلية؛ خصوصا من لدن الأكاديميين المثاليين، أو من «مشايخ» المعاهد والجامعات الدينية. وما أكثر الأخطاء؛ بل الخطايا- خصوصا إذا ما تعلق الأمر بالتقويم والتثمين. فما أنجزه علماء السنة وفقهاؤها يدخل فى إطار «المقدس» البعيد عن متناول النقد. وما أنجزه غيرهم من فقهاء وعلماء المذاهب الأخرى «كفر» صريح!! وما أكثر ماحيك من مآثر وفضائل ومناقب عن «حملة العلم» الأول، بل ما روى من أساطير منقولة عن السابقين جرى اعتمادها وتبريرها. لذلك يمكن الجزم بأن هذا الصنف من الدارسين الذين «احتكروا» الإفتاء وحدهم فى العلوم الدينية التى أضفوا عليها صفة القداسة. ومن تجاسر واقتحم الميدان من «العلمانيين» دمغ بالمروق والكفر. لذلك نستطيع الجزم أيضا بأن جل هذه الدراسات لم تسفر إلا عن مزيد من التضبيب والإبهام الذى غلف الفكر الإسلامى.

والأنكى، ذلك الخلط المستفز بين هذه المعارف التى أنتجها بشر بالدين الإسلامى نفسه؛ فأصبح نقد تلك المعارف انتقادا للدين؛ وجب على الناقد أن يعلن توبته أو يفصل بينه وبين زوجه!!

وعندنا أن هذه العلوم - نشأة وتطورا ثم انهيارا - أنتجها فقهاء وعلماء ذوو أهداف ومصالح، بل ذوو أهواء ومذاهب كفر أصحابها بعضهم بعضا؛ فانعكس ذلك على ما أنجزوا من معارف.

كما أن هذه المذاهب الدينية أو الفقهية أو الكلامية صيغت أصولها إبان «فتن» وصراعات امتشق فيها السيف بين المتصارعين؛ لذلك لم تبرأ من مثالب السياسة وأهوائها، فلم تكن المعارف الأولى تنجز لوجه الله أو لوجه المعرفة بقدر ما كتبت لتحقيق أغراض عملية حياتية، افتقرت إلى «البراءة» و«التطهر» فى غالب الأحوال.

كذا لم يكن الخلاف بين منتجيها خلافا ظنيا حول مسائل معرفية؛ بقدر ما عبر عن مصالح سياسية واجتماعية. لذلك صدق من قال - أحمد أمين - إن تاريخ الفكر الدينى تاريخ غير برىء، وإن تدوينه لم يتم عفوا وجزافا؛ وإنما خضع لقانون ونظام مستمد من معطيات الواقع التاريخى. وهنا يصدق ابن خلدون أيضا حين اعتبر هذا الصنف من المعرفة «مرتبط

بطبيعة المعاش والصنائع». ومن هذه العبارة الموجزة نستخلص القانون الأول الحاكم لنشأة الفكر الإسلامى وخصائصه.

أما القانون الثانى الذى نستنبطه من هذه النشأة؛ فهو أنه برغم كون موضوع هذه المعارف دينيا أصلا؛ إلا أنه اعتمد العقل والدراية لتأصيل النقل والرواية. وأن تأسيسها لم يكن لغرض دينى أو معرفى قح؛ بل للحاجة إليها فى التشريع.

ولعل هذا يفسر لماذا اختلف واضعوها فى المنحى والمنهج وفى النتائج؛ ولماذا لم يستقر الفقهاء والعلماء على صيغة واحدة فى الفقه، أو فى التفسير، أو فى القراءات، أو فى الأحاديث النبوية، أو فى علم الكلام؛ الذى يعرض لموضوع العقيدة؟

لم يكن الاختلاف اجتهادا، بقدر ما عكس الاجتهاد نفسه تنوعا وتضاربا فى المقاصد، كما كان «التأويل» أداة لتطويع هذه المعارف لخدمة الغايات والمقاصد، بل إن ظاهرة «الوضع» فى الأحاديث النبوية لم تكن إلا تعبيرا مستترا عنها.

لقد تأثرت هذه المعارف فى طورها الأول - طور الرواية فى عصر صدر الإسلام - بمعطيات «الفتنة الكبرى» والصراع حول الخلافة بين كبار الصحابة. وكان «حملة العلم الأول» متورطين فى وقائعها المؤسفة؛ فتلونت مناهجهم وطرائق تفكيرهم، ومن ثم معارفهم بمعطياتها. لم يكن جزافا أن يعبر عبد الله بن عمر عن روح المحافظة فيما روى؛ منطلقا فى ذلك من موقفه الحيادى المحمود إزاء الفتنة ومغباتها. كما لم يكن ابن عباس فى مروياته التى تعول على الرأى بمعزل عن موقف ابن عمه على بن أبى طالب السياسى. وفى ذات السياق يمكن تفسير مواقف عبدالله بن مسعود من تدوين القرآن الكريم، وموقف أبى هريرة وغيره ممن حرفوا أو غالطوا فى رواية الحديث.

ما يعنينا هو إثبات حقيقة تأثير هذه «الروايات الأولى» فيما جرى بعد ذلك من تدوين العلوم الدينية خلال العصر العباسى الأول؛ الأمر الذى يدفعنا إلى القول أن رواياتهم عكست واقع عصرهم؛ وهو واقع دنيوى بالأساس؛ لنثبت انتفاء «القداسة» الذى نسجه الدارسون حول شخوصهم ومن ثم معارفهم.

ثم كان ما كان من تأثير الفتوح، ونزوح العرب إلى الأمصار حاملين فى صدورهم هذه المعارف. وبديهى أن يتأثر العجم الذين اضطلعوا بدراسة

وتأصيل المعارف الدينية بتلك المعطيات، بعد انشغال العرب بشئون الحكم والإدارة والحرب، بنزعات شعوبية كامنة فى الشعور. وبديهى أيضا أن تلعب المؤثرات الأجنبية - خصوصا فى الشام - دورا فى صياغة هذه المعارف؛ إذ لم يكن جزافا أن يتأثر فقه الأوزاعى بالقانون الرومانى، وتأثر رواة الحديث بالغنوصية، وتأثر علماء التفسير بالإسرائيليات. تلك حقائق هامة «مسكوت عنها»؛ وجب وضعها فى الاعتبار؛ ونحن نؤرخ للفكر الدينى فى طور التكوين والنشأة.

بديهى أيضا أن تظهر بواكير «مدارس» تأثرت بتلك المعطيات فى المدينة والفسطاط ودمشق والكوفة والبصرة والقيروان وقرطبة. وأن تختلف فى مناهجها ومعارفها برغم وحدة الموضوع وارتباطه بالدين. وفى ذلك تفسير لاعتماد الإمام مالك على الرواية أصلا وتحديده مجال الاجتهاد، بينما فتح أبو حنيفة باب الاجتهاد على مصراعيه، ووقف الشافعى بينهما موقفا وسطا؛ وعول ابن حنبل على القرآن والسنة ليس إلا.

واختلفت روايات المحدثين بالمثل - تحت تأثير الواقع السياسى والاجتماعى. فوجدت أحاديث تحبذ الغنى وأخرى تشيد بالفقر، كما وضعت أحاديث فى «التكفير» وأخرى تحبذ «التفكير»، وثالثة تفضل على بن أبى طالب على كبار الصحابة، وأخرى تقول بالعكس.. وهلم جرا.

أما عن المذاهب السياسية الدينية، فقد وجهت الأوضاع بصورة أكبر وأخطر؛ إذ دخلت فى صياغة آرائها الاجتماعية والسياسية بصورة أكبر وأخطر فى صياغة آرائها ومعتقداتها.

فمذهب الخوارج عكس فى نشأته وتكوينه موقف البدو المهمشين، بينما عبر التشيع عن طموحات المستضعفين. ولم يكن الإرجاء إلا بوقا للدعاية السياسية الأموية، فى حين كان الاعتزال مذهب البرجوازية التجارية والحرفية.

وفى كل الأحوال؛ جرت صياغة العلوم الدينية فى «عصر التدوين» فى إطار الواقع السياسى والاجتماعى والثقافى العام؛ إبان «عصر الصحوة البرجوازية الأولى». تمثل الجانب السياسى فى حركة الإصلاح - لا الثورة - التى أنجزها العباسيون الأوائل، والتى أتاحت نوعا من التسامح الدينى والمذهبى والاستقرار السياسى والرواج الاقتصادى والتجانس الاجتماعى. فى هذا المناخ أنجزت البرجوازية نهضة ثقافية خلال مناخ ملائم «يمثل المهادنة السياسية التى أنجزتها البرجوازية» على حد قول أحد الدارسين.

وكان من ثمارها «حركة الترجمة» و«تدوين العلوم» بعد تصنيفها. وفى ضوء ذلك يمكن تفسير الاهتمام بترجمة المعارف الكلاسيكية ذات الصلة بالمصالح الحياتية الدنيوية، والعزوف عن ترجمة ما عداها.

ومايعنينا - فى هذا المقام - أن العلوم الدينية تأثرت فى وضع مناهجها بل فى بعض معارفها بعلوم «الأوائل». وبعد تدوينها جرى تداولها وتسخيرها فى المعترك السياسى بين السلطة والمعارضة.

ففى مجال علم الحديث؛ جرى توظيفه فى استقاء الأحكام؛ أى خدمة التشريع؛ لذلك كان هذا العلم مرتبطا بالفقه فى طور تكوينه. وعكس الاختلاف بين المدونين خلافا على صعيد الواقع السياسى والاجتماعى؛ ومن هنا صدق ابن قتيبة حين قال: «إن كل طائفة من الطوائف المختلفة فى المبادئ تروى الأحاديث المختلفة كذلك؛ يؤيد بها كل فريق مدعاه»؛ وهو أمر هال ابن خلدون فيما بعد فنحى عليه باللائمة.

وفى مجال التفسير؛ تنوعت الاتجاهات نتيجة الاختلاف حول درجة اعتماد العقل. فالاتجاه الليبرالى العقلانى عكس مصالح الطبقة الوسطى الذى تعاظم شأنها فى هذا العصر، بينما رفض التيار المحافظ إعمال العقل فى تفسير القرآن الكريم؛ فقال أصحابه بأن «من قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»!! ونحن فى غنى عن التذكير بما أثير حول قضية «خلق القرآن» من خلاف أفضى إلى صراع دام فى بعض الأحيان. لم يكن هذا الصراع إلا تعبيرا عن مصالح سياسية جسدت طموحات اقتصادية - إجتماعية فى التحليل الأخير.

وعكس تدوين الفقه فى هذا العصر حقيقة الصراع بين البرجوازية والإقطاع. فاجتهاد أبى حنيفة عبر عن طموحات البرجوازية، ونصية ابن حنبل عبرت عن أزمة الإقطاعية، بينما عكس المذهب المالكى تدهور مكانة الحجاز السياسية والاجتماعية؛ بعد أن فقد التوجيه السياسى وأصبح مجرد ولاية هامشية. أما مذهب الإمام الشافعى؛ فكانت وسطيته واعتداله متسقة مع طبيعة مصر الحضارية والثقافية. ولا غرو؛ فقد أبدع الشافعى علم «أصول الفقه» الذى يعد مفخرة فى الفكر الإسلامى.

ونلاحظ أن هذه المذاهب الفقهية لم تثبت على الحال الذى وضعه مؤسسوها؛ بل خضعت لمنطق التطور؛ نتيجة تداولها - محدودية أو اتساعا. فمذهب أبى حنيفة لم تؤازره السلطة فتدهور وتحجر، ومذهب مالك فتح باب الاجتهاد على مصراعيه بعد اعتماده مذهبا رسميا فى المغرب والأندلس. واختفى فقه ابن حنبل أو كاد لعجزه عن استيعاب مشكلات

واقع متطور. وفقه الشافعى لم يرج فى مصر فاتخذ طريقه إلى الأطراف فى اليمن وبلاد ما وراء النهر.

أما علم الكلام فى صيغته الاعتزالية؛ فكان انجازا هاما للبرجوازية الصاعدة؛ ولا غرو فقد أصبح مذهب الخلافة العباسية منذ عهد المأمون حتى نهاية «عصر الصحوة البرجوازية الأولى». وتلقفت عقلانية فرق المعارضة الخارجية الإباضية، والشيعية الزيدية والإثنى عشرية. بل إن الإرجاء الذى كان مذهبا سلطويا من قبل؛ أصبح ثوريا عقلانيا بعد تأثره بالاعتزال، وقد جنحت هذه المذاهب جميعا نحو الاعتدال الفكرى، كما مال معتنقوها إلى المهادنة السياسية؛ نتيجة الإنجازات الإصلاحية التى تمت خلال «عصر الصحوة البرجوازية الأولى».

لذلك؛ يمكن استخلاص قانون عام بخصوص نشأة العلوم الدينية؛ فحواه أن المصالح الدنيوية شكلت حجر الزاوية فى صياغة تلك النشأة، وتحديد مناهج هذه العلوم وتوجيه معارفها لخدمة مقاصد عملية سياسية وتشريعية.

أما عن عصر ازدهار هذه العلوم، فقد ارتبط بمعطيات «الصحوة البرجوازية الثانية» التى شهدت ـ على الصعيد السياسى ـ نظما «متبرجزة» كانت تنتمى إلى قوى المعارضة؛ كما هو حال الدولة البويهية الزيدية الاعتزالية، والدولة الفاطمية الإسماعيلية. وعلى الصعيد الثقافى، شهد العصر ترسيخ «المنهج العلمى التجريبى» فى الطبيعيات، والمنهج العقلانى فى سائر العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ وهو أمر انعكس إيجابا على العلوم الدينية فبلغت شأو ازدهارها.

فعلم التفسير جرى تسييسه ليعبر عن اتجاهات ثلاثة؛ اتجاه نصى محافظ غلب النقل على العقل؛ تعاظم إبان قرن «الإقطاعية المرتجحة» وتداعى إبان قرن «الصحوة البرجوازية الثانية». واتجاه عقلانى جرى تهميشه إبان القرن الأول، وازدهاره وسيادته إبان القرن الثانى. واتجاه ثالث محايد رافض للاتجاهين السابقين إلى حد «الوقف» أى الرجوع إلى *النص القرآنى* مباشرة دون تأويل أو تفسير.

رفض الاتجاه الأول آلية «التأويل»، وعول عليها الاتجاه الثانى فى التفسير، أما الثالث فتوقف عن التفسير بالكلية. مثل أبو زيد البلخى الاتجاه الأول، حيث اكتفى فى تفسيره بالدلالات الظاهرة للآيات القرآنية. أما الثانى فقد عبر عنه الزمخشرى المعتزلى فى تفسيره «الكشاف» الذى يعد ـ فى نظرنا ـ أعظم التفاسير على الإطلاق لاعتماد العقل والنظر.

وصل الصراع بين أصحاب هذين الاتجاهين إلى حد التكفير وتأليب العوام على المفسرين العقلانيين بتحريض من فقهاء السلاطين إبان «قرن الإقطاعية»، لكنه تعاظم وساد إبان القرن التالى؛ قرن «الصحوة البرجوازية الثانية».

وفى مجال علم القراءات؛ حصر أصحاب الاتجاه النصى القراءات الصحيحة فى سبع قراءات، صارت عشرا عند خصومهم الليبراليين. ولا يخلو ذلك من دلالة على ضيق أفق أصحاب الاتجاه الأول، واتساعه عند أصحاب الاتجاه الثانى الذين وظفوا القياس فى زيادة عدد القراءات الصحيحة.

أما عن علم الحديث؛ فقد صنف الستة الصحاح مصنفاتهم المعروفة كتعبير عن موقف أهل السنة، والتى زادت فى أعداد الأحاديث؛ بما يؤكد اعتمادهم الكثير من المنحولات المبررة لسياسات الحكام. واتسمت أحاديثهم بالإسناد أكثر من نقد المتون. أما أحاديث الاتجاه العقلانى فقد تشددت فى نقد المتون واستبعدت الكثير من الأحاديث الموضوعة. وقد أنجز هؤلاء «علم أصول الحديث» وعلم «مصطلح الحديث» وغيرهما، بهدف ترسيخ منهج جديد فى نقد الأحاديث بغيةالتحقق من مصداقيتها.

أما عن علم الفقه؛ فكان اعتماد منهج «الاجتهاد» أو رفضه معيارا للتفرقة بين النصيين والعقلانيين. وفى كل الأحوال لعبت الإكراهات السياسية دورا مركزيا فى الترويج لاتجاه أو اضطهاد آخر.وبديهى أن يروج الاتجاه الأول خلال قرن الإقطاعية، والثانى خلال القرن التالى؛ قرن «الصحوة البرجوازية الثانية».

وقد وفق أحد الدارسين الكبار ـ محمد أركون ـ حين وصف فقه الاتجاه الأول بأنه «كان مقدسا ومتعاليا ولا بشريا؛ بحيث جرى اعتباره قانونا إلهيا». أما عن فقه الاتجاه الثانى، فقد عول أصحابه على الرأى والقياس والاستحسان والاستصلاح، ليواكب متغيرات المجتمع ويقدم حلولا لمشكلاته.

وبخصوص علم الكلام؛ شهد «قرن الإقطاعية» تأسيس علم الكلام الأشعرى بأمر من السلطة، وبهدف الإجهاز على علم الكلام المعتزلى. لذلك اضطهد المعتزلة آنذاك وامتحنوا. وحق لأحد الدارسين الحكم بأن الصراع بين الطرفين «انطلق من منطلقات واقعية اجتماعية»؛ وبرغم تعلق هذا العلم بالعقائد الإيمانية، جرى تسييسه أيضا؛ فغدت الأشعرية تكريسا لسياسات السلطة، بينما عبر الاعتزال عن معارضتها.

وكان ذلك من أسباب إضعاف الخلافة السنية والإجهاز على السلطة العسكرية المؤازرة لها، بما مهد لظهور قوى المعارضة ونجاحها فى تأسيس دول كبرى ـ كالدولة البويهية والدولة الفاطمية ـ ذات توجهات برجوازية ليبرالية.

لذلك تعاظم شأن علم الكلام الاعتزالى ووصل إلى شأو ازدهاره؛ فجرى تنظير أصوله على يد القاضى عبدالجبار، بينما تراجع الأشاعرة عن بعض معتقداتهم وعدلوا البعض الآخر بما يوافق آراء الاعتزال. بل إن المذهب «الماتريدى» الذى ولد من رحم الأشعرية أصبح أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية.

أما عن فكر الفرق؛ فقد عارك نفس المعطيات فمر بطورين معلميين ومختلفين؛ أولهما إبان «قرن الإقطاعية»؛ حيث جرى اضطهاد سائر فرق المعارضة وتكفيرها؛ فانصرفت لبناء مقومات أنساقها الفكرية؛ وإن مارس زعماؤها السياسة فى طى الكتمان والسرية. ونظرا لما حل بها من مطاردة وحصار؛ مالت فى معتقداتها نحو التطرف، كما تمزقت إلى عديد من النحل المتصارعة.

تغير هذا الحال إبان قرن «الصحوة البرجوازية الثانية» إذ نجحت دعواتها السرية وانتهت إلى تأسيس كيانات سياسية. وفى ظلها ازدهرت فكريا نتيجة الانفتاح على الفكر الكلاسيكى؛ حتى وصل بعض مفكرى المذهب الإسماعيلى بتعاليمه إلى طور التفلسف.

أما عن مذهب الخوارج؛ فقد انقرضت فرق المتطرفة، ولم يبق إلا أكثرها اعتدالا؛ كالإباضية الذين نجحوا فى تأسيس إمارتين إباضيتين، الأولى فى عمان والثانية فى المغرب. وكذلك فرقة الصفرية التى توجت ثوراتها بتأسيس دولتين فى المغرب الأقصى هما دولة بورغواطة ودولة بنى مدرار.

وقد تمكن الفاطميون من إسقاط الدولة الإباضية فى المغرب ودولة بنى مدرار الصفرية، وعجزوا عن إسقاط إمارة بورغواطة.

بديهى أن تؤثر تلك المجريات السياسية فى عقائد الخوارج؛ إثر تشرذم الإباضية إلى عدة فرق متناحرة؛ أهمها الوهبية والنكار. أما الصفرية فقد تطرفت عقائدهم إلى حد اتهامهم بالزندقة.

خلال قرن «الصحوة البرجوازية الثانية»؛ تميز الفكر الإباضى بالعقلانية والاعتدال؛ نتيجة اقتباس الكثير من مبادئ المعتزلة.

أما عن عقائد الصفرية؛ فلا نعلم عنها شيئا إبان هذا العصر؛ نظرا لإحراق كتبهم على يد الفاطميين، ومن بعدهم المرابطين والموحدين.

أما وقد انتكست«الصحوة البرجوازية الثانية»، وساد «الإقطاع العسكرى» سائر أقاليم العالم الإسلامى؛ دخل الفكر بعامة عصر تدهوره وانحطاطه.

وبديهى أن تترك تلك المستجدات بصماتها على العلوم الدينية ومعتقدات الفرق المذهبية.فمعلوم أن العلوم العقلية جرى تحريمها باستثناء ما يخدم منها علوم الشريعة.

ونظرا لوحدة المعرفة؛ كان لتغييب العقل وتحريم المنطق أثره فى تدهور العلوم الدينية؛ إذ مال المشتغلون بها إلى «التقليد» وانتفى الإبداع والابتكار. وجرى تكريسها لخدمة النظم الجائرة بإعطائها مشروعية وجودها. وحسبنا أن الغزالى عمد إلى صياغة «إديولوجية سلطوية» مستمدة من الفقه الشافعى وعلم الكلام الأشعرى والتصوف، واعتبر كل معرفة سواها من قبيل العلم «غير النافع». وانتشرت هذه الصيغة فى العالم الإسلامى برمته؛ لتدخل العلوم الدينية بعامة مرحلة «الانحطاط».

ففى مجال علم القراءات؛ انتفى الإبداع وساد التقليد واقتصر التأليف فيه على الملخصات والحواشى والشروح، واختزل العلم فى «أرجوزة شعرية» دونها الشاطبى؛ لخص فيها كتب السابقين.

أما علم التفسير؛ فقد «أدمج» ووجه لخدمة النظم العسكرية القائمة، كما اضطهد مفسرو المعارضة لاعتمادهم «التأويل» و«المجاز»، بينما روج للتفسير الصوفى الزاخر بالخرافات والكرامات والشعوذات. وتعرض الزمخشرى لحملة ضارية من فقهاء السنة - خصوصا ابن تيمية - لا لشىء إلا لأنه اعتمد العقل فى تفسيره، وعول على التأويل والمجاز. وغصت تفاسير أهل السنة بالإسرائيليات والأحاديث المنحولة؛ لذلك اعتبرها ابن خلدون «مفسدة للعلم».

أما علم الحديث؛ فقد تخلى أصحابه عن منهج «الجرح والتعديل». واقتصر التأليف فيه على الملخصات والشروح. وما ألفه محدثو المعارضة فى هذا المجال أحرق ونكل بأصحابه.

وفى كل الأحوال؛ جرى توظيف معارفه لتبرير سياسات الحكام. لذلك حمل ابن خلدون على محدثى عصره واتهمهم بالتقليد والعقم. واعتبر أبو الفرج بن الجوزى ذلك «جناية على الشرع».

ولاقى علم الفقه نفس المصير؛ إذ تجمد وتحجر وأغلق باب الاجتهاد بالكلية، وشاعت الملخصات والشروح. وجرى اعتبار اجتهادات فقهاء المعارضة نوعا من البدع. وفى ذلك يقول ابن خلدون «عمل كل مقلد بمذهب من قلده.. ومدعى الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه، مهجور تقليده». ووظف الفقه لتبرير سياسات السلاطين، وأمعن فقهاؤهم فى اضطهاد المخالفين بدعم من الحكام ومؤازرة من العوام. يقول ابن الجوزى فى هذا الصدد « .. ومن تلبيس إبليس على الفقهاء: مخالطتهم الأمراء والسلاطين ومداهنتهم.. وربما رخصوا لهم فيما لا رخصة فيه لينالوا من دنياهم عرضا».

وليس أدل على تسييس الفقه من كتابة الفقهاء فى السياسة: معترفين بمشروعية النظم المتغلبة ومبررين لجبروتها، ومروضين العوام على طاعتها. وحسبنا قول الغزالى - فقيه السلاجقة - إن السلطان «هوظل الله فى أرضه، فينبغى أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله ظله فى أرضه؛ فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزم متابعته وطاعته». وزاد ابن عربى الطين بلة حين قال «ينبغى - على المرء - أن يعرف للسلطان حقه الذى أوجبه الله له عليه، ولا يطلب منه حقه الذى جعله الله له قبل السلطان؛ مما له أن يسامحه فيه إن منعه منه؛ فتوة عليه ورحمة به، وتعظيما لمنزلته، إذا كان له أن يطلب به يوم القيامة».

أما الفقيه ابن جماعة فقد برر حكم سلاطين العسكر فى عصره وأفتى بأنه «إذا خلا الوقت من إمام؛ فتصدى له من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم.. ولا يقدح فى ذلك كونه جاهلا أو فاسقا فى الأمر».

وبخصوص فكر الفرق المذهبية؛ فقد شهد العصر غلبة مذهب أهل السنة الذى نظر له الغزالى ليصبح إديولوجية السلطان دون منازع، وقد تم ذلك على حساب مذاهب المعارضة. برغم ذلك عم الصراع بين تيارات المذهب السنى؛ كما هو الحال بين الأشاعرة والماتريدية، أو بينهما معا وبين أتباع المذهب الظاهرى؛ بل انسحب هذا الصراع إلى المذاهب الفقهية الأربعة؛ وهو صراع جرى فيه استحلال سفك الدماء.

ونظرا للإمعان فى اضطهاد الشيعة والخوارج والمعتزلة؛ تخلى بعضهم عن مذهبه «تقية» واعتنق مذهب أهل السنة، وهاجرالبعض الآخر إلى أطراف العالم الإسلامى، أو اعتصموا بالجبال والقلاع والحصون، أو تستروا بالتصوف.

وقد أفضت تلك الظروف الصعبة إلى تشرذم هذه المذاهب، فانقسمت إلى فرق متعددة متصارعة. وتأثرت معتقداتها سلبا بتلك المعطيات؛ فمالت إلى التعسف والتطرف والهرطقة فى بعض الأحيان.

نستخلص مما سبق قانونا يحكم وضعية الفكر الدينى بعامة؛ فحواه تفريغ هذا الفكر من جوهره الدينى؛ ليتحول إلى علم دنيوى «مسيس»؛ وإن احتفظ بغلاف من التيولوجية ليس إلا. ولا تأخذنا الدهشة من هذا الحكم؛ إذا ما علمنا أن الدين نفسه تحول خلال الصراع الاجتماعى - السياسى إلى إديولوجية للسلطة والمعارضة فى آن.

ب) العلوم العقلية

يقصد بها العلوم التى تتعلق بالطبيعيات كالطب والكيمياء فضلا عن الرياضيات؛ كالحساب والجبر والهندسة والفلك والفيزياء والفلاحة، كذا الجغرافيا والتاريخ والفلسفة. ولن نعرض فى هذا المقام للتاريخ والفلسفة، إذ نظرا لأهميتهما سنقدم عنهما دراسة أكثر تفصيلا فيما بعد.

ومعلوم أن المسلمين لم يكن لهم عهد بهذه المعارف كعلوم ذات مناهج علمية - وإن وجدت بعض المعارف الأولية - إلا بعد حركة الترجمة؛ فتعرف عليها المسلمون وأطلقوا عليها «علوم الأوائل» لارتباطها بثقافات القدماء من اليونان والرومان والهنود.

وبديهى أن تقف جهود العلماء المسلمين عند حدود التعرف عليها واستيعابها خلال عصر «الصحْوة البرجوازية الأولى». أما الإبداع والابتكار؛ فقد حدث خلال «عصر الصحوة البرجوازية الثانية»؛ وإن لم يخل الأمر من وجود إبداعات محدودة خلال طور التكوين؛ خصوصا فى مجال الفلك والرياضيات والجغرافيا.

ما يعنينا هو إثبات حقيقة مهمة؛ وهى أن ترجمة هذه المعارف والتعرف على دراستها لم يكن لغرض معرفى قح؛ بل بهدف توظيفها فى أغراض عملية حياتية؛ أشرنا إليها من قبل.

وفى عصر «الإقطاعية المرتجعة»؛ تدهورت هذه المعارف لغلبة النص والنقل والسماع على العقل والنظر والإبداع. لكنها ما لبثت أن استأنفت مسيرتها خلال «عصر الصحوة البرجوازية الثانية»؛ فبلغت أوج ازدهارها؛ خصوصا بعد اكتشاف «المنهج العلمى التجريبى»؛ فأبدع علماء المسلمين نظريات جديدة بعد أن صححوا الكثير من أخطاء النظريات الكلاسيكية.

ولن نستطرد فى برهنة ذلك؛ بقدر إثبات حقيقتين هامتين؛ الأولى هى

ارتباط الازدهار بالواقع التاريخى؛ فكان هذا الإنجاز مرتبطا بتنامى المد البورجوازى. والثانية هى إفادة الفكر الإسلامى والثقافة العامة من نتاج هذه المعارف بصورة مطردة؛ خصوصا فيما يتعلق بالمنهج وطرائق التفكير.

تخلفت هذه العلوم خلال قرن «الإقطاعية» نتيجة موقف الفقهاء الذى صادر عليها؛ فاعتبروا المستفيدين بها هراطقة ملحدين. لذلك تحول علم الحساب إلى ما عرف بعلم «الفرائض» الذى تكرس معارفه لخدمة الطقوس الدينية. ونظروا إلى الهندسة باعتبارها «علما مذموما». أما الفلك؛ فتحول إلى التنجيم ليس إلا. واعتبر المنطق خطرا على الدين؛ وهكذا دواليك بالنسبة لسائر العلوم.

بديهى أن يتغير الحال خلال القرن التالى؛ حيث تطورت العلوم الدينية نفسها؛ فلم نعدم من الفقهاء من تحمس لهذه المعارف ودعا إلى الاشتغال بها. بل ذهب «إخوان الصفا» إلى ضرورة تحرير العلوم الشرعية «من الجهالات»عن طريق المعارف الطبيعية. لذلك أتاح المناخ السياسى والثقافى السائد تعاظم البحث والدرس، وأبدع العلماء كل فى مجاله؛ خصوصا بعد اكتشاف المنهج العلمى التجريبى، بفضل ثلة من العلماء والفلاسفة؛ كالبيرونى وابن سينا والحسن بن الهيثم.

على أنه يجب التحفظ فى تقويم هذا الازدهار؛ ذلك لأن ثورة برجوازية شاملة لم تحدث؛ فظلت بعض العوائق - كالمصادرات اللاهوتية - تقف حجر عثرة أمام تناميها، الأمر الذى فت فى جهود العلماء وحال دون إنجاز ثورة معرفية؛ كما هو حال الثورة البرجوازية الأوروبية. ومع ذلك لم يخطئ مؤرخو العلم حين وسموا إنجازات «عصر الصحوة الثانية» بأنها «تمثل العصر الذهبى للعلم العربى».

ففى حقل الرياضيات؛ أفاد المسلمون من الموروث اليونانى والهندى؛ وأبدعوا الجديد على الصعيدين النظرى والتطبيقى. وتكفى الإشارة إلى أسماء الخوارزمى والبوزجانى والفرغانى والبتانى، كرواد صححوا الكثير من أخطاء رياضيى اليونان، فضلا عن إبداعات جرى استثمار نتائجها فى أمور الجباية والعمران والنشاط التجارى. ومع ذلك شغل الكثيرون من علماء الرياضيات بما عرف باسم «علم الحيل» ذى التوجه السرى القائم على السحر والشعوذة.

وفى مجال الفلك؛ أفاد علماء العصر من مصادر يونانية وفارسية وحرانية وهندية، وعولوا على التجريب بإنشاء المراصد، وتمكنوا من تصويب الكثير من أخطاء السابقين، فضلا عن إبداعات أنجزها البتانى

والبيرونى وعمر الخيام والرازى وابن يونس وغيرهم ممن وظفوا نظرياتهم فى خدمة النشاط التجارى والفلاحى والملاحى. كذا لخدمة أغراض دينية كتحديد مواقيت الصلاة والصيام وغيرها.

أما عن علم الكيمياء؛ فقد اقترنت دراسته بالتجريب من ناحية وبالسحر والشعوذة من أخرى؛ كما هو حال جابر بن حيان مؤسس العلم. ومع ذلك توصل العلماء. من أمثال ابن سينا والرازى والبيرونى وغيرهم. إلى نظريات مبتكرة جرى توظيفها فى مجال الصناعات الحربية والأدوية والطب والصناعة.

وبرغم ارتباط نشأة علم الفيزياء بالفلسفة، إلا أنه بفضل التجريب العلمى توصل ابن الهيثم والبيرونى إلى نظريات جديدة؛ وظفت لأغراض عملية فى خدمة الصناعات واستخراج المعادن ومشروعات الرى وغيرها. كما أسهمت هذه النظريات فى تطوير الرياضيات فضلا عن المعارف الفلسفية.

وكان التطور فى علم الطب ملحوظا بفضل جهود الرازى وابن سينا والبيرونى وعلى بن رضوان والزهراوى وغيرهم؛ سواء على المستوى النظرى أو التطبيقى. وقد أفاد علم الطب والصيدلة. الذى استقل كعلم عرف باسم الأقرباذين فى هذا العصر. من التقدم فى علوم الكيمياء والفيزياء والنبات وغيرها.

وبلغ الازدهار أوجه فى علم الجغرافيا؛ نتيجة النشاط التجارى المتعاظم، وذيوع الرحلات العلمية، والاستقرار السياسى النسبى. وحسبنا الإشارة إلى أسماء المسعودى والاصطخرى وابن حوقل واليعقوبى وناصرى خسرو وغيرهم؛ ممن برعوا فى تقديم خرائط جديدة على درجة كبيرة من الدقة. كما طوروا العلم ووسعوا آفاق مباحثه فكتبوا عن الأجناس والسلالات، ومزجوا التاريخ بالجغرافيا، وطرقوا باب الجغرافيا السياسية. والأهم من ذلك؛ هو توظيف نتاج جهودهم فى خدمة كثير من أوجه الحياة العملية، كالفلاحة والصناعة والتجارة وأمور الخراج والجباية، وتوثيق عرى العلاقات بين العالم الإسلامى والعالم الخارجى.

تأسيسا على ذلك؛ نؤكد حقيقة ارتباط العلم الطبيعى والرياضى بدور الطبقة البرجوازية بفكرها الليبرالى المنفتح، والتجريبى العلمى والعملى فى آن. كذا إفادة العلوم الدينية والفلسفية من النتاج العلمى الصرف؛ بما ساعد على نموها وازدهارها.

من هنا؛ نستخلص آليتين هامتين هما؛ الصلة الجدلية بين العلم والدين، بحيث أثر كل منهما فى الآخر؛ سلبا أو إيجابا. كذا تثمين إنجازات علماء المسلمين فى ضوء المقارنة بين عطائهم وبين ما كان عليه حال هذه المعارف فى العصور السابقة واللاحقة. عندئذ يمكن التوصل إلى التقويم الموضوعى كبديل للأحكام العفوية والعاطفية المتطرفة. ونتحاشى الانزلاق فى فخاخ المجدين للفكر الإسلامى والمنددين به؛ أو بين القائلين «بالنسخ» والمعولين على «المسخ». إذ يبالغ أصحاب «النسخ» فى تقويم الفكر الإسلامى إلى حد الزعم بأنه ينسخ ما قبله ويجب ما بعده. كما يبالغ أصحاب «المسخ»؛ فيحكمون على هذا الفكر بأنه محض تقليد ومحاكاة للموروث اليونانى.

جـ) علوم اللغة والأدب

لا ندعى أننا مؤهلون لتقديم نظرية فى اللغة والأدب خاصة بنا؛ بل ما سنحاوله هو تقديم قراءة نظرية مستمدة من دراسة متأنية للموضوع؛ سبق وقدمناها خلال مجلدات المشروع فى هدى مسح تاريخى شامل، ورصد ثقافى أمين لسائر جوانب المعرفة؛ أهلنا لتقديم تفسير اجتماعى لعلوم اللغة والأدب. وما نحاوله الآن هو إمعان النظر وإعمال التفكير فيما سبق وقدمناه؛ عسى أن نقف على بعض «الآليات الحاكمة»، نشأة وتطور علوم اللغة والأدب فى سياقها التاريخى.

ننوه أيضا بأن ما سنحاوله ليس إبداعا واستحداثا لمنهج ورؤية خاصة بنا فى هذا الصدد؛ ذلك أن الموضوع بكليته سبق وتناوله المتخصصون فى النقد الأدبى. كذا اهتم به المشتغلون بعلم اجتماع اللغة، وعلم اجتماع الأدب، ممن قدموا فى هذا المجال إنجازات قيمة.

بل نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فنعود بالاهتمام بهذه القضية إلى الفكر الماركسى؛ حيث أسهم منظروه بجهود ضافية من خلال مساجلاتهم النقدية مع خصومهم الرأسماليين بمدارسهم المختلفة.

نشير أيضا إلى أن الدارسين العرب المحدثين والمعاصرين - ممن لا نستطيع أن نتطاول على ما قدموه - أسهموا بنصيب وافر فى هذا المجال؛ أفدنا منه بطبيعة الحال.

عديدة هى الدراسات الخاصة «بعلم اللغة الاجتماعى»، و«علم اجتماع اللغة» بمناهجها التى ترد اللغة إلى أصولها الاجتماعية؛ فى مواجهة المناهج البنيوية التى تجرد اللغة من سياقها الاجتماعى وتدرس مباحثها

مفردة ومفككة ومعزولة عن أى سياق معرفى. وإن حاول بعض أعلام البنيوية - مثل تشومسكى - تطعيم منهجه بدراسة اللغة فى علاقتها مع المجتمع.

تأسيسا على منهجنا المادى ورؤيتنا السو - سيورتاريخية، نعرض نشأة وتطور علوم اللغة والأدب.

وأول ما نلاحظه أن نشأة علوم اللغة ارتبطت «بالصحوة البرجوازية الأولى» التى فى ظلها - وبسببها - جرى تصنيف العلوم وتدوينها. كما تمت حركة الترجمة التى أفادت سائر العلوم من منجزاتها.

وقد دعت الحاجة إلى وضع قواعد اللغة العربية بعد الفتوح الإسلامية ودخول الموالى الذين لم يتشربوا لغة العرب؛ فشاع اللحن وفشت العجمة الأمر الذى اقتضى وضع قواعد التعبير وضوابطه. كما أن أتساع المعارف - بعد حركة الترجمة، واستيعاب واطلاع المسلمين على قواعد ونظم اللغات الأخرى، أفاد النحاة فى تقعيد النحو العربى، بل إن الحاجة إلى مثل هذا العلم نبعت قبل ذلك، نتيجة اختلاف لهجات القبائل العربية، بما استوجب ضرورة التقنين والتقعيد.

الملاحظة الثانية؛ هى أن الجهود التى بذلت فى هذا الصدد تنوعت نتائجها بتنوع مناهج أصحابها. فمن النحاة من اعتمد القياس نهجا فى التقعيد، ومنهم من عول على النص والرواية، ومنهم من جمع بين المنهجين فى منهج واحد. وعندنا أن هذا الاختلاف عِبر عن صراع اجتماعى، ثقافى، ولم يكن محض خلاف ظنى معرفى صرف.

على كل حال، ظهرت مدارس ثلاث؛ مدرسة البصرة باتجاهها العقلانى التى مثلها سيبويه، ومدرسة الكوفة باتجاهها النصى التى عبر عنها الكسائى والفراء والرواس، ومدرسة بغداد ذات الاتجاه «التوفيقى» الذى مثله ابن قتيبة.

وفى عصر «الإقطاعية المرتجحة» ساد الاتجاه النصى الذى جمد الدراسات اللغوية حين عول أصحابه على السماع والرواية ورفض القياس والدراية، وقد مثله نحاة من أمثال ابى سعيد السيرافى وأبى العباس ثعلب وأبى العباس المبرد.

أما الاتجاه العقلانى؛ فقد خبا واضطهد أصحابه؛ فمالوا إلى «التوفيق» على حساب الدراية؛ كما هو حال ابن ولاد - على سبيل المثال.

وتظهر مصداقية التفسير الاجتماعى لهذا الاختلاف فى الانقلاب

الذى حدث خلال القرن التالى «عصر الصحوة البرجوازية الثانية». إذ تعاظم الاتجاه العقلانى وخبا الاتجاه المنافس. وقد أفاد النحاة الأول من الفلسفة اليونانية فى وضع منهج جديد يفتح الباب على مصراعيه للقياس والنظر؛ من أعلامه ابن فارس وابن السراج والرومانى وابن وهب وغيرهم. وبفضلهم تطور علم النحو وعلم الصرف وعلوم البلاغة، وقارب بعضهم «علم الصوتيات».

وذاع هذا الاتجاه ليغمر سائر أرجاء العالم الإسلامى مسايرا المد البورجوازى الليبرالى السائد، وأسهم علماء الأمصار فى تطوير هذا التيار وترسيخه؛ كما هو حال الجرجانى وابن أزهر وابن رشيق وابن مضاء القرطبى وغيرهم.

وبديهى أن يتأسيس «علم البلاغة» فى هذا العصر؛ بفضل جهود أبى هلال العسكرى والجرجانى - على وجه الخصوص - الذى وضع أصوله وأعطاه اسمه فى كتابه «أسرار البلاغة».

كما وضع ابن جنى قواعد «علم الصرف»، فضلا عن مقاربات حثيثة فى مجال «علم الصوتيات».

على أن هذه الجذوة ما لبثت أن انطفأت إبان «عصر الإقطاعيةالعسكرية». إذ اقترن هذا العصر بالعقم والجدب، واقتصرت جهود اللغويين والنحاة والبلاغيين على الشروح وتصنيف المختصرات. ويرجع هذا التدهور إلى تدهور أعم وأشمل لسائر صنوف المعرفة، كما أوضحنا سلفا.

وتأثرت علوم اللغة بتلك الانتكاسة باعتبار اللغة علامات ورموزا تعبر عن الأفكار والمفاهيم والتصورات. ومن مظاهر هذا التدهور تفشى اللحن، وتداول لغات أخرى بين الطغمات العسكرية الحاكمة التى ترجع أصولها إلى أرومات غير عربية. كما انتشرت العجمة فيما كتب وصنف. لذلك صدق ابن بسام حين قال: «هجم الفساد على اللسان، وخالطت الإساءة الإحسان، ودجنت لغة العرب؛ فلم تزل كل يوم تنهدم أركانها وتموت فرسانها؛ حتى استبيح صرحها، وهجن صحيحها، وعفت آثارها».

لقد توقف البحث المعرفى فى علوم اللغة إلا بالقدر الذى يخدم العلوم الدينية.

ففى علم اللغة توقف الإبداع وكثرت الشروح لأعمال السابقين وعمل

الحواشى عليها. لذلك حق لابن خلدون القول إن «أوضاع علم اللغة ظلت باقية فى موضوعاتها لم تتغير».

وينطبق الحكم ذاته على علم النحو والصرف؛ فلم يضف النحاة أدنى جديد؛ اللهم إلا اجترار جهود السابقين وإعادة تبويبها وترتيبها. كما تعاظمت الشروح والحواشى على المؤلفات السابقة أيضا.

أما علم البلاغة؛ فقد شمله التدهور بالمثل؛ باستثناء ومضات خافتة أضاءها بلاغيون مخضرمون.

وشهد العصر تحول البيان إلى بديع وزخرف لفظى ليس إلا. وإذ شد الزمخشرى عن القاعدة، فلأنه كان معتزليا معارضا للسلطان، على عكس أهل البديع والتزويق الذين خدموا فى دواوين السلطة وتولوا الوظائف الكبرى.

كما تدهور النقد الأدبى بتدهور علوم اللغة من جهة وعقم الإبداع من أخرى. وإذا كانت انجازات حازم القرطاجى نشاذا فى هذاالصدد؛ فإنها لا تجب القاعدة العامة.

بخصوص الأدب وعلومه؛ ننوه بأننا سنأخذ بنظرية سوسيولوجية الأدب التى بلغت كمالها بفضل «جولدمان»؛ فضلا عن الاسترشاد بإنجازات «علم اجتماع الأدب» المتأثرة «بعلم الجمال» الماركسى الذى يعد «بليخانوف» و«لوكاتش» من أشهر أعلامه.

وفى هذا الصدد نقرر أن أحكامنا السابقة على علم اللغة تنسحب بالمثل على الأدب نثرا أو شعرا أو نقدا.

ففى حقل النثر الفنى؛ وجد تياران، الأول رسمى تمثل فى «أدب الكتاب»، وآخر برجوازى وشعبى قدر له الذيوع والانتشار تمثل فى «الرسائل الإخوانية». عبر عبدالحميد الكاتب عن التيار الأول، حيث اتسم نثره بالإسراف فى البيان والبديع؛ لذلك اقتصر على طبقة الكتاب، ولم يؤثر فى لغة الثقافة والفكر. أما التيار الآخر؛ فقد مثله الجاحظ - بامتياز - ومن أهم خصائصه الاحتفاء بالمعانى أكثر من البلاغة اللفظية. ويعبر أدب الجاحظ عن موقف سياسى إزاء البيروقراطية والأرستقراطية؛ إذ عرض لمفاسدها وحمل عليها، وحسبه أنه كان معتزليا يقدس العقل ويعارض السلطة.

كما شهد العصر أدبا شعبيا راقيا يتغنى بالفضائل، ويمجد قيمة العمل، جرى توظيفه للترويج على العوام، والاستحثاث على الفروسية والجهاد.

أما عن الشعر؛ فقد جرى تدوينه ووضع قواعد عروضه فى «عصر الصحوة البرجوازية الأولى». وعكس الخلاف حول معايير البلاغة الشعرية بين القديم والجديد؛ صراعا اجتماعيا ـ سياسيا بين الإقطاع والبرجوازية. وإذ حسم لمصلحة البرجوازية؛ فقد حسم كذلك على صعيد الشعر.

فقد سادت الاتجاهات المجددة بفضل ثلة من الشعراء العظام من أمثال أبى تمام وأبى نواس وبشار بن برد. وإلى أبى تمام يعزى الفضل فى تجديد هيكل القصيدة، بحيث جرى الاهتمام بوحدتها العضوية. وعبر أبو نواس عن روح الحياة المدنية، وعصف بشار بالقواعد النمطية الموروثة عن النموذج الجاهلى.

كما عكست موضوعات الشعر بنية الواقع الاجتماعى؛ فوجد تيار هزلى ماجن عبر عنه أبو نواس وبشار، وآخر جاء متعففا تمثل فى شعر أبى العتاهية. وإذ انطوت منظومات ابن المعتز الملحمية على نزعة أرستقراطية، فإن أشعار ابن الرومى عكست معاناة الشرائح الكادحة. كما تبنى الشعر السياسى إديولوجيات السلطة والمعارضة؛ فناصر مروان بن أبى حفصة خلفاء بنى العباس، بينما تبنى دعبل الخزاعى موقف المعارضة الشيعية. ومال شعر الخوارج إلى الفروسية والنضالية، بينما جنح شعر المعتزلة نحو المعانى الفلسفية وتبنى مبادئ العدل الاجتماعى.

وبديهى أن يواكب النقد الأدبى حركة الإبداع؛ فوجدت قلة من النقاد تتحمس للمعايير الكلاسيكية، فى حين تبنت الأكثرية مؤازرة التجديد.

على أن هذا الازدهار ما لبث أن انتكس إبان «عصر الإقطاعية المرتجعة»؛ إذ ساد النثر السلطانى على حساب النثر الإخوانى.

وتدهور الشعر فى أغراضه ومضامينه وأشكاله، بل غلب عليه الوصف والمديح والهجاء؛ بينما مال شعر المعارضة إلى الزهد والتصوف والحض على الثورة.

وبخصوص الشكل؛ جرى إحياء النموذج الجاهلى فى مضامينه وصوره وأخيلته ومبالغاته وسقامة معانيه. وتخلف النقد الفنى فى هذا العصر متسقا مع طبيعة الإبداع.

أما عن أدب «عصر الصحوة البرجوازية الثانية»؛ فقد وصل إلى أوج الازدهار؛ إذ تطور النثر الديوانى إلى صيغة جمعت بين بلاغة اللفظ وثراء المعنى. وتألقت «الإخوانيات» لتعكس ثقافة متطورة وخيالا خصبا وأسلوبا

راقيا. وتعاظم أدب «المكدودين» متخذا بعدا ترفيهيا؛ بعد أن كان أدب تحريض فى العصر السابق.

أما الشعر؛ فقد شهد تجديدا فى أغراضه ومعانيه وأساليبه، وأصبح معبرا عن تجارب الشاعر فى المحل الأول، وخفت صوت المديح والفخر والهجاء، وظهر مردود النهضة العلمية والفكرية فى تهذيب المعانى وثرائها وعمقها؛ فاتسعت دائرة الرؤية وطعمت المعانى بأفكار الحضارة واصطلاحات العلوم. كما تطورت الأساليب وتهذبت، فأصبح الخيال مركبا، والصور مزدانة، والمبالغات مقبولة، وارتقى شعر العوام بارتقاء أحوالهم المعيشية.

وبديهى أن يرتقى النقد الأدبى بالدرجة ذاتها؛ فقد ترسخت المعايير المستحدثة وتعمقت جذورها وعم تداولها، وأصبح النقد الأدبى علما تؤلف فيه مصنفات مستقلة؛ بعد أن كان ثاويا فى كتب الأدب، وغدا التجديد والإبداع مثلا يحتذى.

وفى «عصر الإقطاعية العسكرية»؛ انتكس الأدب؛ شأنه فى ذلك شأن الفكر، وعم التدهور النثر والشعر.

بخصوص النثر؛ أصيب الرسمى منه بالعقم والركود والجمود. وفشت العجمة نتيجة سيطرة نظم غير عربية. واختل مفهوم البلاغة لتنحصر فى الصنعة والتزويق والإسراف فى السجع المتكلف والبديع المسف. ولا غرو، فقد جرى «استكتاب الجهلة، والاستعانة بالضعفة واستكفاء العجزة ممن قلت معرفته سنة متبعة»؛ على حد تعبير ابن بسام.

أما الشعر؛ فمال إلى التقليد وندر الإبداع وتدهورت أحوال الشعراء؛ فلجأوا إلى التكسب والارتزاق بقصائد المديح. كما ذاع شعر الفخر والهجاء لتعاظم النزعات العنصرية والطائفية، وراج الشعر البكائى على أطلال المدن المندثرة والدويلات الزائلة. كما شاع الشعر الصوفى تعبيرا عن الخلاص الفردى واليأس من الإصلاح. وكثرت المدائح النبوية طلبا لانفراج الغمة وإصلاح أحوال الأمة.

أما عن الجوانب الفنية؛ فقد جرى الاهتمام باللفظ على حساب المعنى، واشتط الشعراء فى الاستعانة بالبديع والزخرف، كما أغرقوا فى استخدام غرائب الألفاظ وبالغوا فى التعقيد والرمز.

وشاعت الأخطاء اللغوية والنحوية وحتى الإملائية، وجرى استخدام تعابير جاهزة سقيمة ومتداولة وألفاظ عامية وسوقية.

وشهد العصر ظاهرة الشعر الدارج بلهجات عامية، وعبر هذا الضرب من الشعر عن هموم المكدودين. كما تضمن أبعادا سياسية واجتماعية ذات مسحة انتقادية.

أما الحديث عن النقد؛ فأمر غير ذى موضوع.

تلك صورة موجزة عن تاريخ الأدب العربى فى أطوار النشأة والازدهار والانهيار؛ قدمناها معللة ومفسرة. وباستقراء معالمها، يمكن الحكم - دون تردد - بجدوى التاريخية بمضمونها المادى الجدلى التاريخى؛ كمنهج ورؤية وإطار نظرى موضوعى يضع حدا لدعاوى من يتشدقون بالحداثة وما بعد الحداثة فى دراسة الأدب.

د) العمارة والفنون

تنطلق دراستنا للموضوع من محاولة الوقوف على البعد الثقافى الثاوى فى دلالات العمارة الإسلامية والفنون من ناحية، وأثر الثقافة العامة لكل عصر من العصور فى تشكيل خصائصها التى اختلفت من عصر إلى آخر من ناحية أخرى. ثم تفسير ذلك وفق رؤيتنا السوسيو - تاريخية.

معلوم أن نشأة العمارة والفنون الإسلامية جاءت بعد الفتوح، والاطلاع على الأنماط السائدة فى البلاد المفتوحة؛ خصوصا النمط الفارسى فى الشرق، والبيزنطى فى الشام ومصر وشمال أفريقيا، والنمط القوطى فى الأندلس.

لذلك تأثرت بتلك المعطيات؛ مضافا إليها طبيعة تاريخ العصر فى العالم الإسلامى. ففى العصر الراشدى غلبت النزعة الحربية؛ فكانت من وراء تأسيس المدن الثغرية كالكوفة والبصرة والفسطاط التى غلب عليها الطابع العسكرى؛ من حيث إنشاء القلاع والحصون وإحاطة المدن بالأسوار.. وهلم جرا.

كما غلب الطابع الدينى فى عمارة العصر الراشدى؛ إذ جرى التوسع فى إنشاء المساجد؛ لتؤدى دورا دينيا وتعليميا بغرض نشر الإسلام وتفقيه المسلمين الجدد.

أما المنازل والمنشأة الخاصة؛ فقد غلب عليها البساطة والتوحد؛ بعد أن أمر عمر بن الخطاب بعدم التطاول فى البنيان؛ انطلاقا من بعد أخلاقى إسلامى.

وفى العصر الأموى «عصر بواكير الإقطاع»، ومع اتساع حركة الفتوح، أنشئت الكثير من المدن العسكرية؛ مثل المحفوظة والمنصورة فى الهند،

والقيروان وتاكروان فى المغرب، وقام الصناع والبناءون الفرس بتشييد هذه المنشآت فى الغالب الأعم؛ فتركوا بصمات العمارة والفنون الفارسية عليها.

أما عن العمارة المدنية؛ فغلب عليها الطابع البيزنطى من حيث المبالغة فى الضخامة - إظهارا للهيبة - والزخرفة الفسيفسائية. يتجلى ذلك فى قصور الأمويين التى أقاموها فى بادية الشام بهدف اتخذاها مراكز للصيد والقنص.

أما عن العمارة الدينية؛ فغلب عليها الطابع البيزنطى كذلك؛ خصوصا أن الكثير من الكنائس تحولت إلى مساجد؛ فضلا عن نموذج مسجد الرسول (ص) فى المدينة.

وفى العصر العباسى - «عصر الصحوة البرجوازية الأولى» - بدأ ظهور أول نمط إسلامى مستقل فى العمارة والفنون؛ أطلق عليه «النمط العباسى» الذى كان مزيجا من النمطين الفارسى والبيزنطى. وحين انتشر فى الأمصار تأثر بمعطيات الأنماط السائدة فيها، كما هو الحال فى الأندلس، حيث جرى تطعيم النمط العباسى بالنمط القوطى.

ومع بروز دور الأتراك السياسى - فى أواخر هذا العصر - ترك الأتراك بصمات عمارتهم وفنونهم فى مدينة «سامرا» التى أقامها الخليفة المعتصم لعسكره التركى؛ لذلك عرف هذا النمط باسم «نمط سامرا».

ونلاحظ بروز العامل الطبقى فيما أسس من بنايات وعمائر. فما بناه أفراد الطبقة الأرستقراطية من قصور غصت بالنقوش والزخارف المستمدة من الحيوانات والفروس والزهور وما شابه، كما شاعت الزخرفة الهندسية؛ لظهور هذا العلم آنذاك، وتحريم الفقهاء تزويق العمائر بصور الإنسان.

ونافست البرجوازية التجارية فى عمائرها من حيث البهرجة والزخرفة ما أسسه أفراد الطبقة الأرستقراطية. أما مساكن العوام - الذين أقاموا هذه القصور - فكانت جد متواضعة.

ونظرا لتعاظم المد البرجوازى، تعاظم العمران بالمثل؛ فجرى تأسيس الكثير من المدن كحواضر للإمارات المستقلة فى الشرق والغرب. كما تبارى الخلفاء والأمراء فى تأسيس المرافق العامة؛ كالبيمارستانات والحمامات والسبل، فضلا عن العمائر الدينية كالمساجد التى بولغ فى ضخامتها وزخرفتها؛ كشاهد على عظمة الإسلام وسيادته.

أما الصناعات التى عرفت باسم «الفنون الصغرى» - كالزخارف والخزف والأثاث والأوانى المنزلية وغيرها - فقد اكتست بمسحة فنية رائعة؛ بما يشى بتأثير الرخاء الذى عم المجتمعات الإسلامية نتيجة سيادة النمط البرجوازى، والازدهار الثقافى والعلمى الذى شهده العصر.

نستخلص مما سبق غلبة المسحة الدينية على العمارة والفنون الإسلامية، كذا تأثير الطابع العسكرى خلال عصر الفتوح الإسلامية، وأخيرا تعاظم الطابع الدنيوى كأحد معطيات «الصحوة البرجوازية الأولى»، وحسبنا أنها انتقلت بالعمارة والفنون من التبعية لأنماط سابقة إلى إبداع نمط خاص مستقل ومتميز.

وفى «عصر الإقطاعية المرتجعة»؛ غلب الطابع العسكرى على عمائره ومنشآته، فجل ما أسس من مدن - مثل سامرا والقطائع والعسكر ورقاده - أسست من أجل أغراض عسكرية. لذلك دججت بالقلاع والحصون، وأحيطت بالأسوار. ولا يفوتنا الإشارة أيضا إلى أن الحروب الداخلية والخارجية التى تعاظمت فى هذا العصر أسفرت - ضمن ما أسفرت - عن المزيد من التخريب الذى حل بالمدن والثغور خاصة فى مناطق التخوم.

إتسمت عمائر هذا العصر بالضخامة والخشونة؛ كما هو حال عمائر «سامرا» والثغور التى أسست فى مناطق الحدود مع بيزنطة، أو مع الممالك النصرانية فى الأندلس، أو مع القوى الهندوكية فى الهند.

وانسحب الطابع العسكرى حتى على قصور الخلفاء والأمراء؛ بحيث أصبح القصر أشبه بالحصن أو القلعة، طلبا للحماية، بينما ازدان فى الداخل بمظاهر الفخامة والترف بما يلائم حياة حكام طغاة.

ونظرا لما حل بالعالم الإسلامى من تجزئة سياسية فى هذا العصر، غلب الطابع المحلى على العمارة والفنون، فاختفى النمط العباسى أو كاد؛ لتظهر بصمات الأنماط المحلية السابقة فى كل إقليم.

وفى «عصر الصحوة البرجوازية الثانية» تعاظم العمران وازدهرت الفنون من جراء الرخاء الاقتصادى. فما أسس من مدن كان لغرض تجارى فى المحل الأول، ودبت الحياة فى الموانى والثغور بعد ترميمها أو إعادة بنائها.

وشهد العصر المزيد من الإبداع والابتكار؛ نتيجة الإفادة من إنجازات النهضة العلمية والثقافية. كما غلبت العمارة المدنية على نظيرتها الدينية خصوصا بعد خفوت المحاذير اللاهوتية؛ إذ جرى تكريس ما أسس من

عمائر لأغراض حياتية بالدرجة الأولى، كالبيمارستانات والحمامات والأسواق والخانات والفنادق والقيساريات والوكالات.. الخ.

ففضلا عن كثرتها ووفرتها فى هذا العصر، اتسمت بمسحة جمالية فازدانت بالقباب والعقود والصور والزخارف.. الخ.

أما عن الفنون؛ فقد تنوعت ما بين تصوير وزخرفة ونقوش فضلا عن «الفنون الصغرى»؛ كالأدوات الزجاجية والنسيج والخزف ونقش الخشب والفسيفساء.. الخ. إذ اكتست مسوحا جماليا جعل منها تحفا فنية. وأفادت هذه الفنون من النهضة العلمية؛ خصوصا علم الهندسة التى وظفت تقنياتها فى مجال النقش والتصوير والزخرفة. كذلك وظف الخط العربى فى الزخرفة الناطقة بدلالات جمالية راقية.

وفى هذا العصر ظهر نوع من «الفن الشعبى» الذى ترك بصماته على ما أنتجه الصناع من أدوات منزلية؛ كانت تحفا تمثل شاهدا على ثراء وجدان وخصب خيال مبدعيها.

شهد العصر أخيرا طفرة فى مجال الموسيقى التى كانت علما وفنا فى الوقت ذاته. إذ أبدع فلاسفة الإسلام - كالرازى والفارابى وابن سينا - مصنفات فى الموسيقى تجاوزت مؤلفات اليونان.

بديهى أن تنتكس تلك النهضة فى «عصر الإقطاعية العسكرية». فعلى صعيد العمارة؛ يمكن إيجاز خصائصها فيما يلى:

أولا: الاتسام بآفة التشابه - إن لم يكن التماثل - والتكرار بما ينم عن التقليد والجمود. وصدق من قال إن دراسة العمارة فى أى إقليم أو أى فترة زمانية - خلال هذا العصر - تغنى عن دراستها فى سائر الأقاليم وكافة حقب هذا العصر.

ثانيا: تعاظم المحاذير الدينية، وجمود الخبرات المعمارية بعد احتكارها فى أسر بعينها، وحرص أصناف الحرف على محاربة كل ما هو مستحدث.

ثالثا: غلبت الضخامة على العمائر الدينية؛ بما يتسق مع المفهوم الخاطئ للإسلام عند معظم حكام العصر الذين كانوا بدوا وثنيين فى الأصل ثم اعتنقوا الإسلام. لذلك أسرفوا فى إنشاء المساجد والزوايا والخوانق والتكايا والأضرحة والمشاهد كدليل على تدينهم.

رابعا: غلبة الطابع العسكرى على العمارة فى عصر تعاظمت إبانه الحروب الداخلية والخارجية.

خامسا: إتسمت الزخرفة بالطابعين العسكرى والدينى فى آن؛ إذ تشى دلالاتها بنزعة القوة والغلبة المتأصلة فى نفوس منشئيها.

أما عن الفنون؛ فيمكن إيجاز خصائصها فيما يلى:

أولا: غلبة التقليد والمحاكاة دونما إبداع أو ابتكار يذكر.

ثانيا: فجاجة الذوق وسذاجة الحس الجمالى؛ إذ تشى بإثارة مشاعر الغرابة والإبهار، أكثر مما تغص بالجلال والجمال.

ثالثا: تحول الفنون الصغرى إلى سلع وأدوات تنم عن الصنعة أكثر من الدلالة على الفن.

كما تدهورت الموسيقى، وندر التأليف فيها؛ اللهم إلا عمل الملخصات والشروح، كما وظفت فى خدمة الغناء فى مجالس السمر الخاصة بالنخبة، أو أذكار الصوفية من العامة.

خلاصة القول؛ إن نشأة وتطور العمارة والفنون الإسلامية وثيقة الصلة بنشأة وتطور الثقافة الإسلامية العامة، وأنهما معا نتاج معطيات سوسيو- تاريخية.

هـ) الفكر الفلسفى والتصوف

يعتبر الفكر الفلسفى أعلى درجات التفكير؛ من حيث شموليته من ناحية وتجريده من ناحية أخرى. على أن هذه الشمولية وتلك التجربة لا تتأتيان من فراغ، بل تنطلقان من فهم حصيف لمشكلات الواقع ومحاولة تقديم إجابات عنها. لذلك لا يمكن للفيلسوف أن يكون فيلسوفا بمجرد التأمل الذاتى المعزول عن الواقع؛ بل بتأمل هذا الواقع نفسه فى تعدديته وإشكالاته، فى ثقافته وتاريخه وسياساته. عندئذ يكون التجريد حصاد مراحل معرفية متتالية ومتتابعة جرى تمثلها من قبل عقل واع؛ فصاغها فى نسق متميز.

تأسيسا على ذلك؛ نشأت الفلسفة الإسلامية فى عصر بعينه هو «عصر الصحوة البورجوازية الأولى»، وليس قبلها. إذ نعلم أن هذا العصر شهد تصنيف وتكوين سائر المعارف، وكانت حركة الترجمة إحدى تجليات هذه الصحوة.

ولعل ذلك ينفى ما ذهب إليه البعض من أن نشأة الفلسفة الإسلامية ارتبطت بحركة الترجمة؛ أى أنها لذلك تمثل فكرا وافدا لا علاقة له بالمجتمع الإسلامى. ذلك أن مباحث الفلسفة ـ وهى مباحث يطرحها العقل فى كل زمان ومكان ـ كانت مطروقة قبل عصر الترجمة. ومضى علماء الكلام بصدد معالجتها شوطا طويلا قبل أن يعرفوا من هو أفلاطون أو أرسطو.

على أن وقوفهم ـ نتيجة الترجمة ـ على فلاسفة اليونان أثرى مباحثهم الكلامية الفلسفية من حيث نهج التفكير، كما قدم لهم أنموذجا نسجوا على منواله حين عالجوا ذات القضايا الفلسفية بنهج وأسلوب كلامى.

لذلك نعتقد أن الانتقال من علم الكلام إلى التفلسف كان أمرا طبيعيا وليس حادثا جللا مفاجئا وقع نتيجة حركة الترجمة. وإذا أفاد المتكلمون الفلاسفة من الفلسفة اليونانية من حيث المنهج وتصنيف الموضوعات؛ فإنهم فى تفلسفهم انطلقوا من واقع المجتمع الإسلامى نفسه؛ فقدموا إجابات فلسفية عن إشكاليات وقضايا الواقع.

وإذ تطورت طرائق تفكيرهم فى معالجة هذه القضايا؛ فقد أصبحوا فلاسفة بالفعل، وليس بالنقل عن اليونان أو غير اليونان.

وإذا كانت الفلسفة لا تتعلق بالمباحث الميتافيزيقية أو الأخلاقية وحدها؛ بل تتضمن الطبيعيات والرياضيات وعلوما أخرى؛ فإن فلاسفة الإسلام ما كان لهم أن يكونوا فلاسفة دون استيعاب هذه المعارف التى ازدهرت فى عصر نشوء الفلسفة الإسلامية نتيجة الصحوة البورجوازية الأولى؛ كما أوضحنا سلفا. لذلك كانوا جميعا أصحاب ثقافة موسوعية أهلتهم للتفلسف.

لذلك نعتقد أن نشأة الفلسفة الإسلامية نبعت من معطيات تاريخية وثقافية إسلامية قحة، وإن تطورت فيما بعد مفيدة من فلسفة اليونان وغير اليونان. يؤكد ذلك وضوح البعد الإسلامى الصرف فى أنساق فلاسفة الإسلام، وفى القضايا التى أثاروها وفى محصلة ما توصلوا إليه من نتائج؛ بما أعطى لهذه الأنساق خصوصيتها وتميزها.

تأسيسا على ذلك؛ نرى أن الفلسفة الإسلامية لم تكن نتاج تفكير تأملى قح، أو محاكاة للأنموذج اليونانى؛ بل كانت معبرة عن مواقف سوسيو ـ سياسية، وسوسيو ـ ثقافية تضرب فى أعماق المجتمع الإسلامى.

أعنى أنها لم تكن «وافدا» أجنبيا هبط فجأة ليسكن عقول فلاسفة

الإسلام؛ بل نبعت أصلا من معطيات واقع العصر. وحسبنا أن القرآن الكريم ظل يشكل حجر الزاوية فى منطلقات فلاسفة الإسلام، كذا فى صياغة أنساقهم. ولم يكن الاختلاف بين هذه الأنساق إلا خلافا فى «تأويل» هذه المنطلقات.

وأقصى ما كان للفلسفة اليونانية من تأثير لم يتعد توظيف مقولاتها فى دعم مواقف فلاسفة الإسلام فى تأويلاتهم المتعددة للقرآن. كما كان الخلاف فى التأويل نتيجة مواقف ذاتية سياسية واجتماعية للفيلسوف من قضايا عصره، وليس نتيجة لتأثره بأفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين. وإذ برز تأثير أفلوطين أكثر من غيره؛ فقد جاء ذلك نتيجة تماثل مقاصده ومقاصد فلاسفة الإسلام ليس إلا. إذ كانت هذه المقاصد عند الطرفين هى التوفيق بين الدين والفلسفة. من هنا كان التأثير فى المنهج ليس إلا؛ لا لشىء إلا لاختلاف الدين عند فلاسفة الإسلام وعند أفلوطين.

وإذا شكل الدين نوعا من المصادرة على التفكير الفلسفى؛ فقد وفق معظم فلاسفة الإسلام فى حلحلة تلك الإشكالية بدرجة فاقت محاولة أفلوطين نفسه؛ كما هو الحال عند ابن رشد على سبيل المثال.

لذلك نستطيع الجزم - فى اطمئنان - بأن الفلسفة الإسلامية فى نشأتها وتطورها ارتبطت بواقع المجتمعات الإسلامية وسياساتها ونظمها المعرفية. ولا غرو؛ فقد تأثرت بهذا الواقع سلبا أو إيجابا، إذ ازدهرت فى عصرى الصحوتين البورجوازيتين، كما تأزمت وتداعت فى عصور الإقطاعية، ثم اختفت تماما فى عصر الإقطاعية العسكرية. لذلك تسقط مقولات من ذهبوا إلى «استقلالية الفلسفة الإسلامية عن الوضع الاجتماعى والسياسى».

وليس أدل على خطأ هذا الزعم من أن جل فلاسفة الإسلام كانوا من الطبقة الوسطى، ومعظمهم اشتغل بالسياسة؛ فكانوا يمثلون المعارضة ضد طغيان السلطة.

كما كان معظمهم أصحاب مشروعات نهضوية تراوحت بين الإصلاح والثورة. وإذ عاش بعضهم فى كنف بعض الحكام - مثل ابن طفيل وابن رشد - فلم يدم الوفاق بينهم وبين هؤلاء الحكام طويلا؛ بل انتهى بامتحانهم ونكبتهم وإحراق معظم كتاباتهم.

لقد كان جل هؤلاء الفلاسفة من الشيعة الذين عرفوا بالاستنارة والبلاء فى طلب المعرفة؛ لذلك أنتجوا وأبدعوا فى ظل النظم الشيعية -

مثل بنى بويه والفاطميين والحمدانيين ـ بينما حوربوا واضطهدوا فى ظل الحكومات السنية المحافظة؛ كما هو حال الكندى إبان حكم العسكرتاريا التركية، وابن باجه فى عصر المرابطين. وابن رشد إبان حكم الموحدين؛ بما يؤكد اشتغال الفلاسفة بالسياسة وانحيازهم إلى قوى المعارضة، ويؤكد أيضا أن كتاباتهم الفلسفية لم تكن معزولة عن الواقع؛ بقدر ما كانت تعانقه وتستهدف إصلاحه. وحق قول من ذهب ـ محمد عابد الجابرى ـ إلى أن «النظم المعرفية لفلاسفة الإسلام وظفت توظيفا إديولوجيا». فكانت جماعة «إخوان الصفا» تستهدف تطهير الشريعة من الجهالات عن طريق الفلسفة؛ بهدف تأسيس «دولة أهل الخير».

وكان الفارابى عضوا فى الحركة القرمطية السرية؛ كما أفاد الحمدانيون ـ الذين عاش الفارابى فى كنفهم ـ من فلسفته العملية فى تنظيم دولتهم ومجتمعهم. وكانت فلسفة ابن سينا وأبى يعقوب السجستانى والرازى تخدم النظرية الفاطمية فى الإمامة. ويخيل إلى أن ابن رشد كان منحازا لهذه النظرية بطريقة تفهم من فلسفته ضمنيا. وإذ انعزلت فلسفة «التوحد» عند ابن باجة وابن طفيل عن المجتمع؛ فقد جاء ذلك نتيجة ما حل بهما من محن؛ فعبرت أفكارهما عن الخلاص الفردى.

وعبرت مباحث الأخلاق فى أنساق فلاسفة الإسلام عموما عن استهداف غايات إصلاحية سياسية واجتماعية؛ إذ عمدوا إلى صياغة «وقواعد عمل تحدد السلوك» بالنسبة للحكام وللرعايا فى آن؛ مفيدين فى ذلك من التراثين الهندى والفارسى والدين الإسلامى أكثر من فلسفة الأخلاق عند اليونان.

لذلك لا عبرة لأحكام بعض المستشرقين الذين ذهبوا إلى «أن الفلسفة الإسلامية ما هى إلا ترديد للهللينية المتأخرة»، كذا بعض الدارسين العرب المحدثين بأن الفلسفة الإسلامية ما هى إلا «قراءات لفلسفات أخرى».

وعندنا أن تلك الأحكام الجائرة جاءت نتيجة إسقاطات غير بريئة لمقولات معروفة عن جدب العقلية السامية. مبعثها القول بنظرية «المركزية الأوروبية» فى الحضارة. كذا عن إغفال ـ أو جهل ـ بتاريخية الفلسفة الإسلامية ذاتها والظروف التى نشأت فيها والمحاذير والإكراهات التى حالت دون عدم إفصاح فلاسفة الإسلام عن مكنوناتهم؛ إذ كتبوا معظم ما كتبوا فى مناخ «التقية» وعولوا كثيرا على «الرمز» أكثر من الإفصاح. من هنا على الدارس الفطن أن يقرأ ما بين السطور، وأن يستخلص دلالات

الرموز، وأن يستقصى «المسكوت عنه». ولو فعل؛ لوقف على حقيقة ما أنجزه فلاسفة الإسلام؛ وهو إنجاز محمود على كل حال.

كتب هؤلاء الفلاسفة فى ظل حكومات «متبرجزة» أتاحت شيئا من التسامح، وليس التسامح المطلق، لأن ثورة بورجوازية شاملة لم تقع طوال عصور التاريخ الإسلامى؛ لذلك لم يتح للفلاسفة حرية التعبير عن كل ما اعتقدوه؛ إذ حالت المصادرات الدينية دون ذلك.

والأنكى؛ هو ابتلاء العالم الإسلامى طوال تاريخه - باستثناء قرنى الصحوتين البورجوازيتين - بحكومات إما ثيوقراطية - الخلافة - أو عسكرية بدوية حاربت الفكر الحر واضطهدت أصحابه. وتعرض الفلاسفة أكثر من غيرهم لعداء السلطات الحاكمة و«فقهاء السلطان» وشغب العوام.

لذلك جرى اعتبار التفلسف كفرا والفلاسفة «أهل فتن» و«زنادقة»؛ فصودرت ممتلكاتهم وأحرقت كتبهم.

وتفاقم الحال بعد حملة الغزالى على الفلسفة والفلاسفة؛ فأفتى بتحريمها وتجريم المشتغلين بها، تحت شعار «نصرة أهل السنة والجماعة». وأسس السلاجقة «المدارس النظامية» للترويج لمذهبها الأشعرى الشافعى الصوفى الذى ولفه الغزالى، وأصبحت هذه المدارس أنموذجا ومثالا جرى تعميمه فى هذا العصر وما تلاه فى سائر أرجاء العالم الإسلامى. ومنذ ذلك الحين؛ اختفت الفلسفة فى الشرق الإسلامى. وإذ جرى إحياؤها فى المغرب والأندلس، كان هذا الإحياء عابرا ومرهونا ببعض الحكام الذين ما لبثوا أن نكصوا على أعقابهم؛ فاضطهدوا الفلاسفة بتحريض من الفقهاء الذين أفتوا بزندقتهم.

لذلك صدق من ذهب إلى أن الفلسفة احتضرت فى الشرق بعد ابن سينا؛ وحتى القليل الذى كتب كان تقليدا ودون إبداع.

أما عن الفلسفة فى الغرب الإسلامى؛ فقد اعتبرها فقهاء السلطان محض «جهالات» دونها «أغمار وأحداث جهال عدلوا عن الكتاب والسنة»، بل إن ابن خلدون نفسه كتب فى هذا الصدد عن «إبطال الفلسفة وفساد منتحليها»، واعتبرها من «العلوم المعارضة فى العمران»، كما حكم عليها أخيرا بأنها «باطلة فى جميع وجوهها».

ومع ذلك؛ فقد أبلى فلاسفة الإسلام بلاء حسنا ما وسعت الظروف. وحسبنا الإشارة إلى بعض إنجازاتهم فى إيجاز شديد.

فى نسق الكندى ـ الذى اضطهد وأحرقت مكتبته ـ يعزى إليه الفضل فى تبويب العلوم وتصنيفها. وبرغم انطواء نسقه على بعض القصور ـ من حيث تأثير اللاهوت ـ فحسبه القول بأن «الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن». كذا محاولة تأطير اللاهوت تأطيرا عقلانيا، وقوله بوحدة الوجود وطرحها طرحا مختلفا عن الطرح الدينى النصى.

أما الفارابى؛ فيعزى إليه الفضل فى تقديم نسق فلسفى متكامل ومتجانس ومنطقى. وتأويله الدين تأويلا فلسفيا غير معتسف. كذا اعتماده مناهج متعددة، وتوظيف كل منها فى مجاله المناسب. هذا فضلا عن إفادته من معارفه الموسوعية ومواقفه النضالية فى صياغة فلسفة سياسية واجتماعية وأخلاقية لإصلاح عصره، والطموح إلى تحقيق وحدة العالم الإسلامى على أسس معرفية.

أما عن ابن سينا؛ فبرغم فلسفته المعقدة والملغزة؛ فقد عبر عن روح عصر اختلطت فيه المعرفة بالدين، ويسعى إلى إصلاح هذا العصر سياسيا واجتماعيا عن طريق الترشيد والتنوير. وإذ لم يفصح عن ذلك تصريحا فى كتب مستقلة، فإن جماع آرائه الفلسفية تؤكد هذا المنحى. بل إنه تجاوز مشروع الفارابى عندما ألح على ما نسميه بـ«الديمقراطية» كدعامة لوحدة العالم الإسلامى. وإذ لجأ إلى الرمز فى هذا الصدد، فقد كان نتيجة للمحاذير الدينية والإكراهات السياسية التى حالت دون الإفصاح صراحة عن مقاصده تلك. تشهد على ذلك عناوين مؤلفاته؛ مثل «الشفاء»، «النجاة»، «الإشارات»، «التنبيهات».. الخ. لذلك أخطأ من حكم على الفلسفة السينوية بأنها «تعبر عن وعى مقلوب».

وبخصوص إخوان الصفا؛ فبرغم كونهم جماعة سرية، إلا أن فلسفتهم الجامعة تعد أول إنجاز جماعى عرفه التاريخ. كما عبرت ـ وبامتياز ـ عن سمات عصر حافل بالاضطرابات السياسية والأزمات الاقتصادية والنزعات العنصرية والتحجر العقدى، والتدهور الثقافى. ومن هنا صاغوا فلسفة عامة تستهدف الإصلاح والتغيير عن طريق نهج جديد هو التربية والإرشاد والتنوير؛ بهدف إعداد جيل جديد من المثقفين القادرين على مواجهة هذه المشكلات والتصدى لإقامة «دولة أهل الخير».

لذلك عولوا على استيعاب سائر معارف عصرهم والعصور السابقة؛ انطلاقا من أهمية المعرفة فى تطهير الشريعة من الجهالات أولا، ثم تكريسها لإحداث «ثورة ثقافية» تمهد للثورة السياسية ـ الاجتماعية.

أما عن فلاسفة الغرب الإسلامى؛ فقد كتبوا فى ظل نظم إقطاعية

عسكرية، وخلال عصر شهد تدهور الفكر الإسلامى وانحطاطه. ولعل ذلك كان من أسباب حكم بعض الدارسين باستقلالية الفكر عن التاريخ.

وعندنا أن هذا الحكم الخاطئ مرده إلى عدم فهم تاريخ هذا العصر واستيعابه. إذ المعروف ـ بداهة ـ أن لكل قاعدة استثناء يشذ عنها لكنه لا يعنى عدم صحتها. لقد كتب ابن باجه فى ظل المرابطين حقا؛ لكن يبقى السؤال: ماذا كتب؟.. ومدى قيمة هذا الذى كتبه؟

أما عن ماذا كتب؟ فقد إحرقه باستثناء كتاب واحد هو «تدبير المتوحد»، ورسالة واحدة هى «رسالة الوداع». إن إحراقه كتبه وامتحانه، واعتزال مجتمعه بعد محنته، كفيل فى حد ذاته بإثبات حقيقة الواقع التاريخى وتأثيره فى الفكر إيجابا أو سلبا. كما أن استنطاق دلالة عنوانى كتابه ورسالته، يفصح بداهة عن كنه وقيمة فلسفته.

فى «تدبير المتوحد»، يقدم ابن باجه فلسفة متشائمة تستهدف تحقيق الخلاص الفردى فى مجتمع غدا أمر إصلاحه مستحيلا. وينم محتوى الكتاب عن تأثير خافت لظلال بعض المعارف النظرية التى أوشكت على الانقراض فى عصره. أما ما عدا ذلك؛ فلا يعدو كونه نوعا من التصوف العرفانى الذى عرفه عصر ابن باجه؛ اتخذه طوق نجاة للانعتاق من مفاسد هذا العصر.

كما أن عنوان «رسالة الوداع» دليل على تأكيد هذا المنحى التشاؤمى، والنظر إلى الموت كأداة خلاص. لذلك لم يخطئ من حكموا على فلسفة ابن باجه بأنها «لم تضف أدنى جديد فلسفى إلى نتاج العصر السابق». كذا من قال إنها «تدور فى فلك المشارقة». ولا غرو؛ فقد اعترف ابن باجة نفسه بأن «ترتيب عبارته على غير الطريق الأكمل»، ولو سنحت له الظروف «ووقع له الوقت لمال لتبديلها».

ينسحب حكمنا هذا على فلسفة ابن طفيل بالمثل؛ إذ لم يخلف إلا كتابا واحدا هو «حيى بن يقظان»؛ الذى عرض فيه فلسفته بأسلوب الرمز. وفى ذلك دلالة لا يرقى إليها الشك عن تأثير معطيات «عصر الإقطاعية العسكرية» سلبيا فى هذه الفلسفة؛ التى هى أقرب إلى التصوف؛ شأنه فى ذلك شأن ابن باجة. بل إن ابن طفيل تأثر فى قصته «حيى بن يقظان» بمؤثرات شرقية بدرجة أو بأخرى؛ خصوصا بنص لابن سينا يحمل العنوان ذاته؛ لذلك شكك الكثيرون فى أصالة فلسفته؛ واعتبروها فى أحسن الأحوال تصوفا فلسفيا أكثر من كونها فلسفة.

وعندنا؛ أن هذا الحكم صحيح، ونضيف عدم انطوائها على أبعاد سياسية أو اجتماعية؛ بل استهدف منها تحقيق الخلاص الفردى، فضلا عن تكريسها «الأمر الواقع» بمثالبه وسوءاته. وهذا يعنى بداهة - وبطريقة غير مباشرة - انحيازها إلى السلطة؛ على غير عادة الفلاسفة السابقين.

وإذ بلغت الفلسفة أوج ازدهارها عند ابن رشد من حيث طابعها العقلانى، واتسامها بنوع من المادية - ولو فى استحياء - حين قال بقدم العالم المادى؛ فلم تخل أيضا من بصمات معطيات عصر عمته النصية المتعصبة والخرافات الطرقية الصوفية.

ومع ذلك؛ يرى بعض الدارسين أن فلسفة ابن رشد لم تقدم جديدا؛ بل إنها مجرد تحوير لفلسفة الفارابى، وأن عظمة ابن رشد لا ترجع إلى فلسفته بقدر ما ترجع إلى شروحه الضافية لفلسفة أرسطو؛ لذلك جرى اعتباره شارحا وليس فيلسوفا.

وعندنا أن هذا الحكم تجنى على ابن رشد؛ خصوصا إذا ما وضعنا فى الاعتبار إسهاماته الكبرى فى مجال الفلسفة العملية. تلك التى تنم عن وعى بمشكلات العصر، وتقديم مشروع متكامل لعلاجها.

ولعل من أهم ما توصل إليه فى هذا الصدد - نتيجة تعمقه فى الفقه خصوصا - إيجاد حل ناجع لإشكالية العلاقة بين الدين والعلم. كذا ولوجه أبواب الكثير من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية؛ كدعوته لتحرير المرأة، وحملته الضارية على الإقطاعيين وفقهاء السلطة؛ ودعوته لتحرير الأرقاء.. إلخ. كذا تقديم النصائح لإصلاح الحكام والرعية فى آن.

ولو صح حدسنا عن كونه شيعيا متسترا بالتقية؛ لأدركنا انحيازه للمعارضة وليس للسلطة؛ كما هو حال صديقه ابن طفيل.

خلاصة القول؛ إن الفلسفة الإسلامية فى نشأتها وتطورها عبرت عن تناقضات واقع مهترىء حافل بالإكراهات والمصادرات السلطوية واللاهوتية؛ تصدت لإصلاحه وتغييره.

أما عن التصوف؛ فكانت نشأته عربية إسلامية صرفة؛ إذ بدأ بالزهد كرد فعل على حياة الترف التى أعقبت الفتوحات الإسلامية. ثم تطورت فى عصر الصحوة البورجوازية الأولى؛ فأصبح نظام حياة؛ بل أصبح علما جرى وضع أسسه على يد ذى النون المصرى والجنيد البغدادى اللذين وضعا قواعده ونحتا مصطلحاته، وأكسباه بعدا معرفيا أقرب ما يكون إلى الفلسفة؛ فتوصلا إلى القول بوحدة الموجود.

وفى ظل «الإقطاعية العسكرية» اكتسب بعدا نضاليا ينحاز للعوام ضد الخلفاء الضعفاء وقادة العسكر المتسلطين؛ وحسبنا أنموذج الحلاج على ذلك دليلا.

وفى عصر «الصحوة البورجوازية الثانية» تعاظم البعد المعرفى للتصوف نتيجة ازدهار العلوم العقلية والنقلية. كما تمثل بعده السياسى فى المؤاخاة بين أصحاب المذاهب والفرق؛ ولا غرو؛ فقد اعتنقه السنة والشيعة والمعتزلة على السواء؛ بل أصبح التصوف فى حد ذاته أقرب ما يكون إلى التشيع الإسماعيلى. كما تمثل منحاه السياسى فى معانقة هموم العوام؛ فاندرجوا فى سلكه وشكلوا جماعات الفتوة التى قامت بدور إيجابى فى جهاد غير المسلمين.

فى هذا العصر أيضا؛ اكتمل البناء النظرى للتصوف وظهرت مؤلفات فى الشرق والغرب لترسيخ مفاهيمه وشرح رموزه ومصطلحاته، واتسمت معتقداته بروح الدينوية وممارسة الحياة فى إطار أخلاقى مستمد من الإسلام، كما اكتسى نزعة عقلانية بعد أن أقبل المعتزلة على اعتناقه.

وفى عصر «الإقطاعية العسكرية»؛ شهد التصوف تحولا مهما فى مبناه ومنحاه ومعتقداته. إذ اعترف أهل السنة به معتقدا إسلاميا قوامه العبادة والنسك. كما وظفه الغزالى ضمن توليفته الفكرية السلطوية؛ فأضافه إلى منظومته الجامعة بين الأشعرية والمذهب الشافعى. لذلك اتخذ التصوف السنى موقف تأييد النظم العسكرية المتسلطة التى لم تدخر وسعا فى إنشاء الخوانق والتكايا لإقامة المتصوفة؛ وإيقاف الحبوس للإنفاق عليهم.

بل إن الكثير من هذه النظم شجعت على «الطرقية» وتبنت طرائق «الدراويش» إديولوجية لها؛ بما تحويه من خرافات وشعوذات، واتخذت من الدراويش خط دفاع أمامى لحمايتها من ثورات العوام.

أما النوع الثانى من التصوف؛ فقد تبنته المعارضة الشيعية إديولوجية بالمثل لمواجهة طغيان النظم العسكرية القائمة. وانطوى هذا النوع من التصوف على بعد معرفى؛ قوامه علوم الشيعة التى حرمت من قبل السلطات الحاكمة؛ لذلك عرف هذا النوع باسم «التصوف العرفانى». وقد عبرت عنه جماعات «المريدين» فى الأندلس، كما تبناه بعض الفلاسفة، كابن باجة وابن طفيل ليؤثر فى منظوماتهم الفلسفية. ولاقى التصوف العرفانى دفعة هائلة فى الشرق على يد السهروردى، وفى المغرب على يد ابن عربى وابن سبعين.

وانطوى التصوف العرفانى على بعد نضالى جهادى سواء فى مواجهة الأخطار الخارجية، أو فى مناطحة النظم العسكرية القائمة. وما أكثر الثورات الاجتماعية التى قام بها العوام فى ذلك العصر بقيادات صوفية عرفانية. لكنها محقت بوحشية على يد العسكر، وجرى تكفير هذه القيادات والافتاء بهرطقتها واستحلال دمائها.

خلاصة القول؛ إن التصوف على هذا النحو نشأ وتطور مسايرا الأوضاع السوسيو -سياسية والسوسيو- ثقافية فى العالم الإسلامى؛ ولم يكن - كما ذهب الكثيرون - وافدا من الخارج، أو مقتبسا من معتقدات أفلاطونية محدثة أو بوذية أو نصرانية؛ وإن تأثر بها أحيانا؛ كما هو حال الفكر الإسلامى بعامة.

و) الفكر التاريخى

اتخذ الفكر التاريخى فى نشأته وتطوره نفس المسار الذى اختطته سائر المعارف التراثية؛ باعتباره جزءا من هذه المعارف؛ بله كان أكثرها تعبيرا عن مسيرة التاريخ الإسلامى. إذ أن الفكر التاريخى ما هو إلا تعبير عن الوعى بالتاريخ؛ لذلك تأثر فى موضوعاته ومناهجه ومقاصده بصيرورة التاريخ الإسلامى وسيرورته.

نشأ علم التاريخ - شأن العلوم الأخرى - إبان «عصر الصحوة البورجوازية الأولى»؛ حيث ظهر كعلم مستقل له موضوعه ومناهجه ومقاصده ومتخصصون ألفوا فيه وصنفوا تواليف تحمل عنوان «التاريخ».

وقد سبقت هذه النشأة مراحل عدة تضرب جذورها فى عصور ما قبل الإسلام؛ ذلك أنه لا يوجد تاريخ دون وعى به. وقد صنع العرب منذ القدم تاريخهم وأقاموا حضارات تأثرت وأثرت فى الحضارات المجاورة؛ كنتيجة للنشاط التجارى المتعاظم والمتبادل؛ خصوصا أن عرب ما قبل الإسلام قاموا بدور هام كوسيط فى التجارة بين الشرق والغرب. لذلك عرف هؤلاء التاريخ ودونوه فى سجلات وزبر وأسفار لم تصل إلينا.

وبظهور الإسلام؛ تنامى الوعى التاريخى؛ لا لشىء إلا لأنه كان حدثا تاريخيا فاصلا غير مجريات تاريخ العالم بأسره؛ خصوصا بعد الفتوحات الكبرى، وتأسيس دولة عالمية ذات حضارة عبرت عن الحضارة الإنسانية العامة فى العصور الوسطى.

بديهى أن يتعاظم الوعى التاريخى بكل ما جرى؛ فظهر رواة

متخصصون فى أخبار الماضين وفى الأنساب وفى سيرة الرسول (ص) ومغازيه، وفى أخبار القبائل العربية قبل الإسلام وبعده.

وتلت مرحلة الرواية مرحلة جمع الأخبار وتصنيفها وظهور مصنفات أولى عن تاريخ الإسلام.

ثم كانت مرحلة التدوين استنادا إلى جهود «الإخباريين» فى الجمع والتصنيف، وتم ذلك إبان «الصحوة البورجوازية الأولى» التى شهدت ظاهرة تصنيف العلوم - ومن بينها التاريخ بطبيعة الحال - وتدوينها، كما شرحنا سلفا.

وأسهم المؤرخون الرواد - من أمثال الطبرى والبلاذرى واليعقوبى وابن قتيبة وغيرهم - فى وضع أصول العلم واختطاط منهجه وتحديد أهدافه ومقاصده. وقد تأثروا فى ذلك بمنهج علماء الحديث فى الإسناد. كما ابتكروا النظام الحولى لترتيب الوقائع والأحداث حسب الأيام والشهور والسنين الهجرية.

كما حددوا موضوعات العلم؛ فكتبوا فى السير والفتوح، والأنساب، والطبقات، وتاريخ الدول، وتاريخ الأسرات الحاكمة، فضلا عن تصنيف تواريخ عالمية تؤرخ للإنسانية منذ بدء الخليقة.

وننوه بأن نشأة العلم كانت إسلامية قحة؛ على خلاف مزاعم بعض المستشرقين الذين عزوها إلى تأثيرات أجنبية بعد ترجمة التراث الكلاسيكى. وحسبنا - دحضا لهذه المزاعم - أن المسلمين لم يترجموا التواريخ القديمة؛ نظرا لمحاذير دينية لا يتسع المقام لشرحها.

والمثير فى الأمر؛ أن هذه النشأة كانت عملاقة وناضجة تتسق وأحداث التاريخ الإسلامى التى جمعت ذات الصفات. إذ قام المؤرخون الرواد بجهد كبير فى ابتكار الوسائل والطرائق المتنوعة لتحقيق الأحداث والتيقن من مصداقية الروايات، واتسمت إنجازاتهم فى هذا الصدد بقدر كبير من الموضوعية. كما ولجوا باب الرأى فى التعليل والتفسير؛ وإن طغت الرؤية الدينية فى هذا الصدد.

ومع ذلك؛ ظهر البعد الطبقى والمذهبى واضحا فيما دونوا من مؤلفات؛ فكان كلهم من الطبقة الوسطى التى يعزى إليها فضل النهضة العلمية والثقافية فى هذا العصر. كما تأدلج مؤرخو العصر بالمذاهب السائدة؛ سياسية أو دينية، أو كلامية، أو فقهية، الأمر الذى فت أحيانا فى

المصداقية. ويرجع ذلك ـ فيما نرى ـ إلى أن ما جرى فى هذا العصر كان مجرد «صحوة» لا «ثورة» بورجوازية.

فى «عصر الإقطاعية المرتجعة»؛ تدنت مكانة علم التاريخ ـ كسائر العلوم ـ بل جرى التشكيك فى جدواه أصلا؛ نتيجة غلبة« النصية» وأزمة «الليبرالية»؛ فلم يحظ بمكانة ما عند مصنفى العلوم. كما شمل التدهور موضوعاته ومناهجه ورؤاه حتى إن مؤرخا مثل المسعودى تحدث عن «إبادة آثاره، وطمس مناره».

ويمكن تصنيف مؤرخى هذا العصر صنفين؛

أحدهما: يمثل السلطة، والآخر يعبر عن المعارضة. وقد أحرز الصنف الأول قصب السيادة، فكان جل مؤرخى هذا الصنف أشاعرة يبررون سياسات الحكام؛ بل إن بعضهم اشتغل فى الدواوين وفى البلاط، ومنهم من كان مسامرا وأنيسا للخلفاء والسلاطين فى مجالسهم، أو يقوم بتأديب وتثقيف أبنائهم.

أما مؤرخو المعارضة؛ فكان معظمهم تجارا ووراقين وحرفيين؛ شيعة وخوارج ومعتزلة. وما وصلنا من مؤلفاتهم ـ التى أبيد معظمها ـ يشى بتفوقهم على خصومهم السلطويين، وإن لم يسلموا هم أيضا من سلبيات العصر ومثالبه فيما كتبوا. إذ انصب اهتمامهم على تدوين تاريخ مذاهبهم والتأريخ لسير أعلامهم.

وفى «عصر الصحوة البورجوازية الثانية» والأخيرة، تطور الفكر التاريخى حتى وصل أوج ازدهاره؛ موضوعا ومنهجا ورؤية. ويعزى هذا الازدهار إلى ازدهار علمى وثقافى عام أنجزته البورجوازية الصاعدة.

من مظاهر هذا الازدهار نوجز الآتى:

أولا: إستقلالية علم التاريخ واكتمال نضجه وتعاظم مكانته بين العلوم الأخرى، وتكريسه لخدمة أغراض عملية تنويرية وترشيدية وتربوية.

ثانيا: إكتساب الفكر التاريخى نزعة دنيوية بعد انعتاقه من إسار اللاهوت؛ فاختفى «المؤرخ المحدث» وظهر المؤرخ الكاتب والجغرافى والوراق والأديب والطبيب.

ثالثا: تطوير موضوعات العلم التقليدية، واستحداث أخرى جديدة؛ كالجغرافيا التاريخية وأدب السياسة، وطرق مجالات الاقتصاد والعمران والأخلاق وغيرها.

رابعا: إختفاء النزعات الشعوبية والعرقية والطائفية والدينية فيما يتعلق بالتعليل والتفسير؛ لتحل محلها نزعات أخرى اقتصادية واجتماعية، بله فلسفية فى بعض الأحيان.

خامسا: إتساع المرجعية؛ بالتعويل على شهادة العيان والمشافهة والوثائق، وإعمال النقد والنظر فى المرويات عن العصور السابقة.

سادسا: إعتماد الاستقراء والاستنباط واستبعاد الأساطير والخرافات.

سابعا: تطوير المنهج الحولى بدعمه بآخر يعالج التاريخ كموضوعات متكاملة، تحاشيا لتجزئة الوقائع والأحداث، واتقاء للتكرار فى العرض.

ثامنا: الاستغناء عن الإسناد لشكلانيته، والتعويل على نقد المؤرخين السابقين والتحقق من الروايات الصحيحة وجمعها فى رواية واحدة.

تاسعا: ظهور بواكير «فلسفة التاريخ»؛ كما هو حال المسعودى فى تقديم رؤى شمولية تنظر وترصد حركة التطور التاريخى فى جميع جوانبها المعرفية. كذا عند البيرونى الذى توصل إلى ما يمكن أن يسمى باسم «الزمان التاريخى»؛ أى القيام برصد ما زوى من ظواهر وما استمر وما استحدث خلال تتابع الأحداث فى صيرورتها الزمانية. كما تقف عند مسكويه على بواكير فلسفة مادية من خلال حرصه على إبراز العامل الاقتصادى وتداعيات تأثيره فى الجوانب التاريخية الأخرى الاجتماعية والسياسية.

لذلك لم يخطئ بعض الدارسين الثقاة حين حكموا بأن الفكر التاريخى «يلغ سن الرشد» فى هذا العصر، فوضعه مصنفو العلوم ضمن أهم المعارف؛ كما هو الحال عند ابن النديم والخوارزمى.

على أن هذا الازدهار كان قصير العمر؛ إذ استمر قرنا واحدا من الزمان؛ انتكس بعده لعدة قرون نتيجة تدهور المعارف بعامة خلال «عصر الإقطاعية العسكرية».

ومن أهم مظاهر التدهور ما يلى:

أولا: أن معظم مؤرخى العصر كانوا محدثين؛ غلبوا الرواية على الدراية، أو من كتاب الدواوين الذين ارتبطوا بالدول القائمة فتخلوا عن الموضوعية. كما شاعت وظيفة «مؤرخ البلاط» بصورة ملحوظة، ووجد كثيرون من السلاطين والأمراء والوزراء الذين اشتغلوا بالتاريخ من باب الهواية؛ فعبروا غالبا عن وجهة نظر النظم الحاكمة، وبرروا سياسات

السلاطين بالحق أو بالباطل. بل إن بعض كبار التجار والوراقين امتهنوا التاريخ حرفة للارتزاق؛ بعد أن بارت بضاعتهم خلال عصر عرف بالكساد الاقتصادى. كما كتب كبار المتصوفة فى التاريخ؛ فأضفوا على ما كتبوا مسوحا من الكرامات والأساطير والخرافات. كما كتب النصارى تواريخ كنسية نحت ذات المنحى.

ثانيا: ضحالة ثقافة جل مؤرخى العصر؛ فاقتصرت على العلوم الدينية، وقليل ما هم من أحاطوا بطرف من العلوم الدنيوية التى حرمت وجرم أصحابها. وحتى هذه المعارف المحدودة تحولت مقاصدها لغايات تتعلق بالسحر والشعوذة والتنجيم؛ كما هو حال الفلك والكيمياء. وسبق أن أثبتنا تدهور العلوم الدينية نفسها؛ فشاع التقليد والاجترار على حساب الإبداع والابتكار.

بديهي أن تؤثر هذه الثقافة الضيقة والمشعوذة فى مناهج ورؤى مؤرخى العصر تأثيرا سلبيا.

ثالثا: بخصوص أجناس الكتابة التاريخية؛ لحقها التدهور أيضا؛ إذ ندرت كتابة تواريخ عالمية لمحدودية الثقافة، وشاعت الكتابة فى التواريخ المحلية وتواريخ المدن نتيجة غلبة الإقليمية؛ من جراء التجزئة الإقطاعية وفقدان الولاء للدول التى حكمها بدو جفاة وعسكر مستبد. كما انقرضت الكتابة فى التاريخ الاقتصادى - كالخراج وكتب المال - نظرا لخروج أولى الأمر عن مبادئ الشريعة فى الجبايات التى تحولت إلى مغارم، كذا التعويل على «اقتصاد الغزو» كأحد أهم موارد الدولة المالية.

وندرت الكتابة عن القضاء والقضاة، لذيوع الظلم وتنكب طريق العدالة.

وجرت الكتابة فى «أدب السياسة» من باب نصح الحكام ومحاولة ترشيدهم.

أما الكتابة عن سير الحكام والأمراء والوزراء وكبار قادة العسكر والأسرات الحاكمة وأنسابها؛ فقد تعاظمت طمعا فى عطاياهم وإنعاماتهم.

كما ذاع التأليف فى الأسمار والوعظ والهدايا والتحف والنوادر والعجائب والغرائب؛ إشباعا لرغبات الأرستقراطية الحاكمة المسرفة فى حياة الدعة والترف والمجون.

وصنفت مؤلفات عديدة عن الحرب والسلاح والفروسية والقلاع

والحصون؛ استجابة لمطالب عصر مار بالحروب وغص بالصراعات الداخلية والخارجية. كما راجت كتب الفضائل الإقليمية والمآثر والمناقب والكرامات؛ مجاراة لتفشى النزعات العرقية والطائفية وذيوع الطرقية الصوفية.

وللأسباب ذاتها جرت الكتابة فى التراجم والطبقات، وحرص المؤرخون على الإسراف فى ذكر الوفيات خلال عصر يئس فيه المؤرخون من إصلاح الحال، ووجد الكثيرون منهم فى الموت خلاصا.

كما اتسعت دائرة تصنيف «الموسوعات» التى كانت محض نقول من كتب السابقين جرى جمعها وأسىء تصنيفها وترتيبها. بالمثل جرى تصنيف «الملخصات» والأراجيز الشعرية التاريخية؛ كدليل على ضآلة الثقافة وعدم القدرة على الإبداع والابتكار.

رابعا: بخصوص الإطار المرجعى؛ كان النقل إلى حد السطو - هو المصدر الوحيد لما صنفه مؤرخو العصر عن العصور السابقة؛ لذلك فإن ما كتب كان لغوا وتكرارا واجترارا. أما عن العصور التى عاشها المؤرخون فنلاحظ اعتماد معظمهم على الوثائق؛ نظرا لكونهم إما مؤرخين رسميين أو من كتاب الدواوين الذين أثبتوا الكثير من الوثائق فى كتبهم دون أدنى نقد أو تمحيص.

كما اعتمدوا شهادة العيان والسماع والمساءلة والمشافهة؛ للصلات الوثيقة بين معظم المؤرخين وكبار رجالات الدول التى عاشوا فى كنفها. وبرغم أهمية هذه المصادر، إلا أن الإفادة منها كانت جد محدودة، نظرا لعقم المناهج وضآلة الوعى التاريخى. وقد فطن ابن خلدون إلى تلك الحقيقة، حيث قال: «ونقلوها من غير بحث ولا روية، واندرجت فى محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهيا مختلطا».

خامسا: فيما يتعلق بالمنهج؛ جرى التعويل على منهج المحدثين - نظرا لكون بعضهم يجمعون بين الحديث والتاريخ - فى الإسناد برغم إخلاله بسياق العرض. لذلك لجأ البعض إلى اختصار السند أو إجماله، ومنهم من أغفله بالكلية، خصوصا عند المؤرخين الذين أسرفوا فى النقل والاقتباس.

أما عن «الجرح» و«التعديل»، فقد اقتصر على السند دون «المتن».

وغلب النظام الحولى فى ترتيب الوقائع والأحداث، وإن عول البعض على الجمع بين هذا النظام ونظام الموضوع المتكامل مع مراعاة التسلسل الزمانى.

كما كثر الاستشهاد بالقرآن الكريم والحديث النبوى ومأثورات الصحابة وشعر الشعراء؛ إلى حد الإسراف والشطط.

سادسا: أما عن التحليل والتعليل والتفسير؛ فقد ندر وجود تحليلات ذات مغزى؛ نظرا للتعويل على النقل أساسا، إذ جرى اعتماد المنقول بكل أخطائه.

واختفى «النقد» أو كاد، وغالبا ما تحول إلى انتقاد الخصوم إلى حد هتك الأعراض. وندر التعليل السببى الموضوعى، وحل التعليل التيولوجى، والفلكى التنجيمى، والخرافى والأسطورى محله.

واقتصر التفسير على رد كل الأحداث إلى «العناية الإلهية» أو «البطل الأسطورى»: حاكما كان أو زعيم طائفة مذهبية، أو قطب صوفى. لذلك شاع الحديث عن «المجدد الذى يأتى على رأس كل قرن»، أو «المهدى المنتظر»، أو كرامة «القطب» المنوط بتغيير الأحوال وكشف الغمم. كما جرى إحياء «الإسرائيليات» لقراءة نذر المستقبل، والتعويل على حركات الكواكب والنجوم لتفسير الكوارث والفواجع.

وإن شذت ثلة من مؤرخى العصر؛ بطبيعة الحال؛ فجنح البعض إلى التعليل الاقتصادى، أو التفسير من خلال تزاوج «العصبية والدين»، كما هو حال ابن خلدون والمقريزى: على سبيل المثال.

سابعا: بخصوص مقاصد المؤرخين: نلاحظ تعددها وتنوعها: إذ أودعوها مقدمات كتبهم. وهى ذات مسوح مثالى تعليمى وإرشادى؛ يعول على العبرة والموعظة الحسنة. لكن هذه المقاصد المعلنة لم تكن مستهدفة فى واقع الأمر؛ إذ كانت فى معظم الأحوال ستارا يخفى المطامع الشخصية الكامنة أصلا فى الارتزاق. وهذا الحكم ليس ظنيا ومن عندياتنا؛ إذ كثيرا ما أفصح عنه المؤرخون حين ذكروا أن أولى الأمر كلفوهم بكتابة ما كتبوا. كما صنف البعض تواريخهم وأهدوها للحكام، ولم يتورعوا عن ذكر ما حازوه من ترضيات ونعم.

على أن ذيوع هذه الظاهرة لا تعنى كون بعضهم صنف فى التاريخ من باب الإشباع المعرفى؛ بل منهم من كتب ضد الحكام واستهدف مواجهة مفاسدهم؛ كما هو حال ابن حجر على سبيل المثال.

لذلك افتقرت جل الكتابات التاريخية إلى الحيدة والموضوعية، وغصت بالرياء والاستجداء إلى حد إراقة ماء الوجه.

ثامنا: بخصوص أسلوب الكتابة: غلبت الصنعة اللفظية على جل ما

كتب، واهتم المؤرخون بالإسراف فى السجع المتكلف والبديع والزخرف؛ على حساب المعنى والمضمون.

وما كتب نثرا مرسلا؛ فاض بالركاكة والتعقيد وعدم الوضوح؛ نظرا لضآلة الثقافة اللغوية والأدبية من جهة، وتفشى العجمة خلال عصر كان جل حكامه وكبار رجالاته من غير العرب من جهة أخرى. ولم يتورع بعض مؤرخى العصر عن الإسراف فى إيراد عبارات وألفاظ عامية، كما هو حال ابن إياس، على سبيل المثال. مع ذلك؛ لم نعدم وجود مؤرخين ضالعين فى اللغة ومبدعين فى الأدب؛ اتسم نثرهم بالبلاغة المستندة إلى سلاسة الأسلوب وتعبيره عن المعانى فى تحديد ووضوح.

تاسعا: أما عن مكانة علم التاريخ بين علوم العصر؛ فقد تدهورت، إذ أصبحت بضاعة المؤرخ فى نظر الفقهاء محض «غيبة ونميمة»، وغدا مفهوم المؤرخ اصطلاحا مرادفا للكذب والرياء.

لذلك حرم بعض الفقهاء الاشتغال بالتاريخ، ومن أجازوا وجوده فقد برروه لخدمة علم الحديث. وفى كل الأحوال نفوا عنه صفة العلم.

عاشرا: لذلك وغيره؛ أخطأ بعض الدارسين - المبهورين بكثرة أعداد المؤرخين ووفرة وضخامة مؤلفاتهم - حين ذهبوا إلى أن علم التاريخ قد ازدهر فى هذا العصر ووصل بهم الشطط إلى حد القول إن مؤرخى العصر ولجوا باب «فلسفة التاريخ». ودليلهم فى ذلك ما كتبه السخاوى والكافيجى عن التاريخ كعلم معتبر.

ولو قرأوا ما كتباه؛ لأدركوا أنه فى جوهره لا يعد كونه مجرد دفاع عقيم عن علم التاريخ بهدف تبرير الاشتغال به؛ ردا على حملة الفقهاء عليه، وهو ما ذكرناه فى موضعه من المشروع مفصلا ومبرهنا.

خلاصة القول؛ إن الفكر التاريخى تدهور إبان «عصر الإقطاعية العسكرية»؛ شأنه فى ذلك شأن سائر العلوم والآداب والفنون؛ لأسباب سوسيو - تاريخية؛ وسوسيو - ثقافية؛ سبق رصدها وبرهنتها فى الجزء الثالث من المشروع.


خاتمة



لم يجل بخاطرى كتابة خاتمة لهذا السفر؛ ذلك لأنه فى حد ذاته يعد خاتمة المشروع كله. لكن بعد إنجازه رأيت أن أخط خاتمة غير تقليدية لا تتعلق بحصاد العمل؛ إنما تحكى تجربة الباحث الطويلة التى أنجز خلالها ما أنجز؛ انطلاقا من قناعة بجدواها بالنسبة للباحثين بوجه عام. وربما أفضت إلى استجاشة بعض الطموحين منهم إلى القيام بأعمال مماثلة، وربما متجاوز.

حفزنى إلى ذلك أيضا جدة التجربة وربما تفردها؛ من حيث كون صاحبها مؤرخا حاول فهم التاريخ الإسلامى وتنظيره من جهة، ثم حاول قراءة الفكر الإسلامى برؤية المؤرخ من جهة أخرى. خصوصا أن مؤرخى الفكر الإسلامى من المفكرين طالما اشتكوا مر الشكوى من تقصير مؤرخى التاريخ الإسلامى فى تقديم خريطة معقلنة واضحة المعالم لهذا التاريخ. وحين أقدم بعضهم على تجاوز هذا القصور بمحاولة تقديم هذه الخريطة المنشودة جانبهم التوفيق. ولهم العذر فى ذلك لاتساع جغرافية هذا التاريخ من ناحية وطول مداره الزمانى من أخرى. بل إن بعضهم ممن راموا قراءة الفكر بالتاريخ؛ أعلنوا صراحة عن تراجعهم اعترافا بجسامة المهمة؛ التى قد تستغرق العمر كله؛ فعولوا على مناهج أخرى، مضطرين - لدراسة الفكر الإسلامى.

بدأت فكرة هذا المشروع بمحاولة أقل طموحا لكتابة تاريخ مصر الإسلامية؛ حسب وصية أوصانى بها أستاذى الفاضل الدكتور/ حسن أحمد محمود رحمه الله. وشرعت فى العمل بالفعل بعد الحصول على

درجة الدكتوراة عام ١٩٧٠م. قضيت عاما فى القراءة والاطلاع، ثم توقفت فجأة لشعور بعدم الجدوى؛ إذ أيقنت أن كتابة تاريخ مصر الإسلامية لا يمكن أن تكون ذات قيمة دون دراسة التاريخ الإسلامى كله.

عندئذ عقدت العزم على مضاعفة الجهد للقيام بالمهمة. وقطعت شوطا طويلا فى جمع المادة العلمية؛ وهى عملية شاقة على النفس؛ لا لشىء إلا لرتابتها وطبيعتها الآلية؛ فحاولت كسر هذه الرتابة بالكتابة فى بعض الموضوعات الحيوية التى تبلورت أفكارها من خلال القراءات العريضة فى التاريخ الإسلامى؛ وفقا لما يتطلبه المشروع الكبير.

بدأت بإصدار كتاب «الحركات السرية فى الإسلام»؛ فأثار ما أثار من غبار الحوار فى حينه؛ إذ كتب وفق رؤية مادية تاريخية أعترف بأنها اتسمت بنوع من «المراهقة» الفكرية آنئذ.

أفدت أيما إفادة من انتقادات المعارضين أكثر من إشادات المؤيدين. وعقدت العزم - دون أن أتوقف عن مواصلة العمل فى المشروع الأصلى - على القيام بعملية تثقيف ذاتى نظرى ومنهجى. فحصلت - فى نهم - كل ما وصل إلى - أو وصلت إليه - من مظان، وبتمثله تجاوزت طور «المراهقة» إلى طور النضج واليفاعة.

ثم توالت الإصدارات، وتوالى الحوار الذى كان مشجعا فى الغالب الأعم.

وحول منتصف السبعينيات؛ راودتنى فكرة الكتابة فى الفكر الإسلامى، على إثر الاطلاع على إرهاصات مشروعى «طيب تيزينى» والمرحوم «حسين مروه» اللذين حاولا قراءة الفكر الإسلامى فى ضوء تاريخيته. وبرغم إعجابى وشغفى بالإنجازين، هالنى جسامة الأخطاء التاريخية - ولهما العذر كما ذكرنا من قبل - ومن ثم ما ترتب عليها من أحكام جزافية عامة فى الفكر بالضرورة.

عندئذ عولت على مضاعفة الهمة؛ فآليت إلا أن أضيف إلى دراسة

التاريخ دراسة الفكر الإسلامى أيضا. ثم تضاعفت المهمة مرة أخرى؛ إذ أيقنت أن مهمة تفسير الفكر بالتاريخ؛ لابد أن تتناول الفكر فى سائر جوانبه وفروعه، وليس الاقتصار على علم الكلام والفلسفة والتصوف؛ كما فعل الزميلان المحترمان.

وبعد سنوات خمس - ١٩٨٠، ١٩٨١ - أصدرت المجلدين الأولين من مشروع «سوسيولوجيا». وكانت ردود الفعل مشجعة على المضى قدما فى العمل؛ خصوصا فى الأوساط الاستشراقية التى طالما سرنا فى ركابها.

وكان العمل مجهدا وشاقا لجسامة المهمة؛ إذ كان على الاطلاع على مئات المصادر والمظان الأصلية؛ وهو أمر تنوء به العصبة أولى العزم.

ومما خفف من عبئها ما قام به الكثيرون من تلامذتى النجباء فى المغرب والجزائر ومصر والأردن والكويت من جهود فى إنجاز عشرات الرسائل العلمية فى الماجستير والدكتوراه - بإشرافى - فى موضوعات راعينا فى اختيارها أن تكون فى حقل التاريخ الاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

وانتقلت عدوى تلك الاختيارات إلى الكثير من الجامعات العربية؛ فجرى إنجاز الكثير من الأعمال المهمة فى ذات الحقل المعرفى، ووفق المنهج والرؤية التى عولنا عليها فى بعض الأحيان. بل كثيرا ما استقبلت فى فاس والكويت والقاهرة الكثيرين من الأساتذة المتخصصين الأجانب، والأكثر من تلامذتهم لتبادل الرأى حول قضايا وإشكاليات التاريخ الاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

من إنجازات هؤلاء جميعا أفدت الكثير، كما أفدت أيضا - ولو بطريق غير مباشر - من مشروعات أخرى تراثية أنجزها بعض الأصدقاء من المفكرين العرب وفق مناهج «حداثية» مغايرة.

تمثلت تلك الإفادة فى تقديم دراسات نقدية عن هذه المشروعات من جهة، والاطلاع المثابر على تلك المنهجيات المستحدثة من جهة أخرى، والإفادة منها فى مجال قراءة النصوص وتحليلها.

أفدت أيضا من المناقشات العلمية التى جرت فى العديد من الندوات والمؤتمرات فى حقل التخصص، كذا من تحكيم الكثير من الأعمال والدراسات والأبحاث الأكاديمية ذات الصلة بالمشروع. هذا فضلا عن المشاركة فى اللجان العلمية للترقية فى السلك الجامعى الأكاديمى؛ محكما ومناقشا ومثمنا.

وأخيرا من نقد الكثيرين من المتخصصين - بله الانتقادات أحيانا - لما أصدرت من كتب ودراسات طيلة هاتيك الفترة.

ومنذ أعوام ثلاثة صدرت خمسة مجلدات من المشروع - عام ٢٠٠٠ م - لاقت قبولا حسنا فى الأوساط العلمية والفكرية العربية والأجنبية، وصمتا مطبقا - للأسف - فى مصر؛ اللهم إلا فى العام الأخير بعد أن ارتدت أصداءها من الخارج!!

وإذ أنهيت المجلدات الثلاثة الأخيرة، وخصصت المجلد العاشر لمحاولة التنظير؛ أنوه بأنه قائم يعلن عن نفسه فى وضوح فى المجلدات التسعة، ولم يكن المجلد العاشر إلا قطفا للثمار بعد اكتمال نضجها.

أنوه أيضا بأن التنظير يتعلق أصلا بالتاريخ الإسلامى ليس إلا، أما الفكر الإسلامى فلا أدعى تقديم نظرية بصدده، بقدر ما قدمت من تفسير؛ أو بالأحرى فسرت الفكر بالتاريخ، كما وقفت على حلول لبعض غوامض التاريخ عن طريق الاسترشاد بالفكر.

وقد يقول قائل: إن نظريتك المزعومة عن التاريخ لا تعد تطبيقا للمادية التاريخية؛ فأين التنظير إذن؟

الرد؛ أنه لا ماركس ولا أنجلز ولا شراحهما من المشتغلين «بالماركسيولوجى» قدموا شيئا ذا بال عن التاريخ الإسلامى، فمعلوماتهم عنه جد ضئيلة وجد مضببة؛ إذا جاز القول بمعارف لهم فى هذا الصدد. إن كل ما قدموه لا يتجاوز تصورا «كروكيا» مغلوطا، فيما سموه «نمط الإنتاج الآسيوى»؛ استخلصوه من وقائع تاريخ الهند إبان الاستعمار

البريطانى، وأسقطوه تعسفا على واقع المجتمعات الإسلامية التى لم يقوموا بأدنى جهد فى دراستها، حتى فى عين الفترة التى درسوا خلالها تاريخ الهند.

إن إنجازنا نتاج دراسة متأنية لتاريخ العالم الإسلامى على امتداد زمانه واتساع مكانه، وفى كافة جوانبه، الأمر الذى أفضى تلقائيا إلى اكتشاف معالمه، وإعادة تحقيبه، وفقا لمعالم الثبات والتحولات فى بنيته إبان صيرورته وسيرورته. من هنا - ودون ذلك - جاء التنظير نتيجة استقراء من الداخل، وليس تأملا انطباعيا هبط من الخارج، أو تطبيقا لنظريات جرى اعتسافها.

لذلك؛ لا نبالغ إذ نزعم أن هذا الإنجاز، وإن استرشد بالقوانين العامة للمادية التاريخية فى بعض مراحل البحث والدرس؛ يعد - فيما نرى - إثراء للمنهج المادى الجدلى التاريخى على المستوى النظرى.

أما عن تنظير الفكر الإسلامى؛ فأنوه بأنه لا يعد كونه محاولة من لدن مؤرخ استهدف تفسيره تاريخيا من خلال دراسة كل جوانبه - وليس بعضها كما نهج جل الدارسين المفكرين - من الفلاحة إلى الفلسفة، وقدم عنه رؤيته.

وتظل هذه الرؤية معلقة، ومنتظرة رأى أهل الاختصاص..

والله سبحانه وتعالى أحمد أن أعاننى فى تحقيق حلم نذرت له عقلى وعرقى؛ بل وهبته عمرى..

وهو سبحانه وتعالى ولى التوفيق..

محمود إسماعيل

إصــدارات دار مـصــر المحــروســة

أهل الدين ... و الديمقراطية	د. سيد القمنى	٢٠٠٥
سوسيولوجيا الفكر الإسلامى		
طور الانهيار (٣) الفكر التاريخى	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
طور الانهيار (٤) الفكر التاريخى	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
الخطاب الدينى المعاصر بين التقليد والتجديد	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
مقاربات نقدية فى الفكر والأدب	د. محمود إسماعيل	٢٠٠٥
اخوان الصفا بين الفكر والسياسة	أحمد صبرى السيد	٢٠٠٥
الشعائر بين الدين والسياسة فى الإسلام والمسيحية	روبير بندكتى	٢٠٠٥
لاهوت التحرير رؤية عربية إسلامية مسيحية	الأب وليم سيدهم اليسوعى	٢٠٠٥
المصريون والتشيع الممنوع	د. أحمد راسم النفيس	٢٠٠٥
قضية الأجيال تحدى الشباب المصرى عبر قرنين	د. أحمد عبد الله رزة	٢٠٠٥
الديمقراطية المقيدة إنتخابات الرئاسة الأمريكية	د. منار الشوربجى	٢٠٠٥
سلام النساء ـ ليزيستراتى	لينين الرملى . أريسطوفانيس	٢٠٠٥
الفراشة التى خلفت وعدها	أطفال ـ مترجم عن اليونانى	٢٠٠٥
رواية ترميم قضية أحمس	مجيد طوبيا	٢٠٠٥
نور الدين بومبه	ترجمة: ينى ميلاخرينودى	٢٠٠٥
الجماعات الاسلامية (رؤية من الداخل)	منتصر الزيات	٢٠٠٥
شكراً ... بن لادن !!	د.سيد القمنى	٢٠٠٤
الإسلام والعلمنه	د.عاطف أحمد	٢٠٠٤
هيكل بين الجريده والكتاب	د.وحيد عبد المجيد	٢٠٠٤
شيوخ بلا خناجر	د.عبدالعاطى محمد	٢٠٠٤
الأمركه والأسلمه	رضا هلال	٢٠٠٤
فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
الإسلام بين الدوله الدينيه والدوله المدنيه	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
نحو فكر إسلامى جديد	خليل عبد الكريم	٢٠٠٤
جرائم الصفوه فى مصر	د.حنان سالم	٢٠٠٤
إبن البلد	ترجمة: د. نعيم عطية	٢٠٠٤
تجار القطن	ترجمة: د. عبدالمحسن الخشاب	٢٠٠٤
هوكوجكى (يوميات راهب يابانى)	ترجمة: د. عادل أمين	٢٠٠٤
زنوبة اللهلوبة	توفيق خليل	٢٠٠٤
مناهضو العولمه	خالد الفيشاوى	٢٠٠٤
صعلوك يربح المليون	لينين الرملى	٢٠٠٤
أهدافنا الوطنيه	شهدى عطيه . عبد المعبود الجبيلى	٢٠٠٤
حروب أمريكابين بن لادن و صدام حسين	د/ وحيد عبدالمجيد	٢٠٠٣
حكام العالم الجدد	ترجمه/إسماعيل داود	٢٠٠٣
تفكيك أمريكا	رضا هلال	٢٠٠٣
العداله البيئيه فى مصر	د/ عاطف كشك	٢٠٠٣
كلام فى الدين و السياسة	الاب / وليم سيدهم	٢٠٠٣
ثقافه الفساد فى مصر	د / حنان سالم	٢٠٠٣
الصحافه المصريه وقضايا الفساد	د / حنان سالم	٢٠٠٣

إسرائيل و العلاقات مع العالم الإسلامى	د / جهاد عوده	٢٠٠٣
العرب و ١١ سبتمبر	د /عبد المنعم سعيد	٢٠٠٣
حوارات وتأملات سياسية	د /عبد المنعم سعيد	٢٠٠٣
حواديت حصاوى	لينين الرملى	٢٠٠٣
كنيسه مهد المقاومه.	عبد القادر يس	٢٠٠٣
رام الله التى عشتها حصاراً	خالد داود	٢٠٠٣
فلاحون و مؤسسات.	د / عاطف كشك	٢٠٠٣
الوظيفه الاجتماعيه للماء فى الادب المصرى	مصطفى بيومى	٢٠٠٣
محطات	حسن فؤاد	٢٠٠٣
ضحايا الحداثه . أمريكا و العرب بعد ١١سبتمبر	د / مأمون فندى	٢٠٠٣
الأغانى و حكاياتها	كريم العراقى	٢٠٠٣
كثر الحديث ديوان شعر	كريم العراقى	٢٠٠٣
صورة الإسرائيلى فى مصر	د/عبد الباسط عبد المعطى	٢٠٠٣
حكايات بغداديه مجموعه قصصيه	كريم العراقى	٢٠٠٣
ونسه مع الأدب النوبى المرأة والجنس	حجاج حسن أدول	٢٠٠٣
قلوب حائرة.	أشرف غريب	٢٠٠٣
الاعياد و الرموز مفاتيح لقراءة الكتاب المقدس	الأب / كميل سمعان	٢٠٠٣
الصحافه الجامعيه	د/ غازى زين عوض الله	٢٠٠٣
هرش مخ	لينين الرملى	٢٠٠٢
تحب تشوف مأساه بالطبع لا	لينين الرملى	٢٠٠٢
من باب مسك السيره .. الحزينه تفرح	محمد مستجاب	٢٠٠٢
الحزن يميل للممازحه	محمد مستجاب	٢٠٠٢
الليبراليه المصريه . المثقفون و حزب الوفد	د / رفعت السعيد	٢٠٠٢
المسيحيه و الالف الثالثه	د . الأنبا / يوحنا قلته	٢٠٠٢
١٨ و ١٩ يناير رؤيه واقعيه	عبد القادر شهيب	٢٠٠٢
النص المؤسس و مجتمعه ٢/١	خليل عبد الكريم	٢٠٠٢
السياسه فى غير السياسه	د / عبد المنعم سعيد	٢٠٠٢
حاضر المصريين أو سر تأخرهم	محمد عمر . تحقيق / مجيد طوبيا	٢٠٠٢
الإرهاب و أمريكا و الإسلام	د / وحيد عبد المجيد	٢٠٠٢
الإسلام و الغرب من التعايش إلى التصادم	د / هاله مصطفى	٢٠٠٢
الإرهاب و حروب التحرير الوطنيه	د / إمام حسنين	٢٠٠٢
أيمن الظواهرى كما عرفته	منتصر الزيات	٢٠٠٢
الزواج السرى فى أوساط الشباب	د / إمام حسنين	٢٠٠٢
من يملك مصر	ساميه سعيد	٢٠٠٢
فلسطين و إرهاب الدوله الإسرائيليه	د / جهاد عوده	٢٠٠٢
فنانون خارج دائرة النقد	عبد الرازق عكاشه	٢٠٠٢
جمال عبد الناصر .. مدخل لقراءه جديده	د / أسامه الغزالى حرب	٢٠٠٢
إسرائيل و العلاقات المصريه السوريه	د / جمال سلامه على	٢٠٠٢
ادارة الصراع الدولى	د / جهاد عوده	٢٠٠١
بنك الضحك الدولى	مجيد طوبيا	٢٠٠١